نقدِ ابو الکلام

مُصنّفہ

ڈاکٹر رضی الدین احمد

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

صدر

شعبۂ اردو، عربی

سری وینکٹیسوا یونیورسٹی

انجمن ترقی اردو جامع مسجد دہلی

بار اول ——— ۵۰۰

قیمت مبلغ -/40 روپیہ

شائع کردہ

رجسٹرار

کٹشورا یونیورسٹی تروپتی (آندھرا)

فائن آرٹ پریس میرٹھ (یو۔پی)

تہدیہ

ابوالکلام کے مشفق و مشیر

مصنف کے مربیؔ و محسن

اُردو کے منفرد و ممتاز ادیب

اور تعلیم کے صاحبِ نظر، ماہر و معمار

قرآن السعدین

محترم ڈاکٹر سید عابد حسین

اور

قبلہ خواجہ غلام السیدین

کی منذر

پیش لفظ

معمارِ ملّت محترم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب قبلہ
صدر جمہوریۂ ہند

ڈاکٹر رضی الدین احمد کی تصنیف "نقد ابو الکلام" کا مسودہ نظر سے گزرا۔ جی بہت خوش ہوا۔ یہ کام جس مستعدی اور سلیقہ سے کیا گیا ہے، وہ مصنف کے لئے لائقِ تہنیت اور موضوع کے لئے قابلِ تعریف ہے۔ یہ تصنیف کہنے کو "نقد ابو الکلام" ہے، لیکن حقیقتاً اُردو کے انانیتی ادب کا ایک تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہے مصنف نے ایک ایسے موضوع پر قلم اُٹھایا ہے جس پر اُردو میں کوئی معیاری مضمون بھی نہ تھا۔ موازنہ کے لئے جن مشاہیر کو منتخب کیا ہے۔ ان کی حیثیت اُردو ادب میں کلاسکی نوعیت رکھتی ہے۔ سید احمد خاں۔ میر تقی میر۔ غالب اور اقبال پر اُردو میں تصانیف کی کمی نہیں ہے۔ لیکن ڈاکٹر رضی الدین احمد نے ان سب کے انانیتی رجحانات کو جس جدت اور جرأت سے یکجا پیش کیا ہے اس سے انانیتی ادب کے متعدد میلانات کی مختلف مثالیں پہلی بار تنقید میں مجسم ہو گئی ہیں۔

اس تصنیف کی یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ مصنف نے اپنے ہر دعوے کے ثبوت میں دلائل کا ایسا منتخب اور مستند ذخیرہ فراہم کیا ہے کہ یہ تنقیدی کوشش بڑی مستحکم اور مستحسن قرار پائی

ہے۔ غالب اور ابوالکلام کی قوت اور قدرت، منظر نگاری، ان کے طنز و مزاح کے معیار، ان کی افتادِ طبع، تبحر، غالب اور اقبال کی انانیت کی مختلف سطحیں اور سمتیں اور ان سب ائمۂ ادب کی شخصیت اور شعور کا موازنہ، یہ سب کچھ بڑی تنقیدی قابلیت اور علمی کاوش کا نتیجہ ہے۔

کوئی تحقیقی اور تنقیدی کام حرفِ آخر نہیں ہوتا، نہیں ہو سکتا۔ یہ فاضلانہ تصنیف بھی طرح طرح کی تنقیدوں کا باعث اور بنیاد بنے گی۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "نقدِ ابوالکلام" کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس پر قلم اٹھاتے وقت کوئی نقاد اس معیاری تصنیف سے بے نیاز رہ سکے۔ پھر کیوں نہ یہ تصنیف اردو تنقید میں ایک ممتاز اور معیاری جگہ پائے۔ اس تنقیدی کاوش سے انانیتی رجحانات پر جس قدر روشنی پڑتی ہے اور پہلی مرتبہ اس کے جتنے پہلو سامنے آگئے ہیں وہ فاضل نقاد کی تنقیدی صلاحیت اور صحتِ نظر کا ثبوت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اردو میں انانیتی رجحانات ناپید یا ناپختہ تھے، بلکہ یہ بہت منتشر اور مستور تھے، عام نقاد ان پر سے یوں ہی گزر جاتے تھے۔ ڈاکٹر رضی نے ان رجحانات کے ہر ہر گوشے پر سیر حاصل بحث کر کے ان کا تعین اس خوبی سے کیا ہے کہ موضوع کا حق ادا کر دیا ہے۔ ان سب رجحانات کی نقاب کشائی سے ابوالکلام کے ادبی رجحانات کا انانیتی ادب سے تطابق اور تضاد پوری طرح آشکار ہو جاتا ہے۔

خدا کرے یہ تصنیف ہر لحاظ سے اردو تنقید میں ایک قیمتی اضافہ ہو اور اردو دنیا میں اس کے شایانِ شان استقبال کیا جائے۔

ذاکر حسین

سرِ آغاز

خدا بھلا کرے سری وینکٹیشورا یونی ورسٹی کے سربراہوں کا، جن کی اعانت و عنایت سے میری یہ ادبی کاوش کوئی پانچ سال کے سخت اور صبر آزما انتظار کے بعد اب پریس کے پردے سے نمودار ہو رہی ہے۔

ابوالکلام کی وفات پر میرا مقالہ "مرد قلندر ادب کے آئینے میں" جسے اس کتاب کا خاکہ کہنا چاہیے ۱۹۵۸ء کے سالنامۂ جمال (ترچناپلی) میں شائع ہوا تھا۔ جنوبی ہند کے جمال محمد کالج کا یہ سالنامہ صرف مخصوص کالجوں اور دانش گاہوں میں جاتا ہے۔ اس لئے یہ مقالہ باوجود چھپنے کے چھپا رہا۔ یہ مضمون کی خوش قسمتی تھی یا مصنف کی سعادت کہ اُستاد محترم جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب قبلہ کی نظر اس پر پڑ گئی۔ موصوف نے اسے پڑھا، پرکھا، اور پسند کیا، اور یہی پسندیدگی اس کی تکمیل کا باعث بنی۔

چوں دانا پسند د پسندیدہ گشت

ادب میں میرا مذہب اہل سنت والجماعت ہے۔ یعنی میں روایت کا بھی قائل ہوں اور جماعت کا بھی لیکن دونوں کو تغیر پذیر خیال کرتا ہوں۔ فقہ کے مشہور اور محترم امام اعظم ابوحنیفہ نے اپنے استاد سے اپنا عقیدہ کیا خوب بیان کیا ہے:-

"بزرگوں کو بُرا نہیں کہتا، گنہ گار کو کافر نہیں سمجھتا اور قضا و قدر کا قائل ہوں۔"

قضا و قدر کی جگہ میں حسنِ کردار کا قائل ہوں۔ ادب اور زندگی میں اگر کسی چیز کو بقائے دوام حاصل ہے تو وہ حسنِ کردار ہی ہے، جسے ادب میں شخصیت کہنا بجا ہے۔ شخصیت ماحول سے بنتی اور پھر ماحول کو بناتی ہے۔

یہ حسن بھی ہے اور حسن ساز بھی۔ نقش بھی نقاش بھی۔ فردوسی نے آدمی کے بارے میں جو کہا ہے ؎

سر آید ز خاک و شود باز خاک

یہ ادب کے بارے میں زیادہ صحیح ہے۔ لیکن خاک سے بننے اور پھر خاک ہو جانے کا عمل ادب میں کوئی میکانکی عمل نہیں ہے۔ ادب میں خاک کے پردے سے جو شخصیتیں لالہ و گل بن کر ابھرتی ہیں، انہی کی خوشبو ماحول کو معطر کر دیتی ہے۔ ہر خوشبو جس طرح ماحول میں پھیل جاتی ہے، اسی طرح ہر مصنف کا خلوص ادب کے گوشے گوشے میں رچ بس جاتا ہے۔ خوشبو کی طرح خلوص بھی ہلکا اور گہرا ہو سکتا ہے۔ مگر جس طرح خوشبو کو پھیلنے سے روکا نہیں جا سکتا، اسی طرح مصنف کے خلوص کو ادب میں رچنے بسنے پر ٹوکا نہیں جا سکتا۔ خلوص میں خامی بھی ہو تب بھی اس کی خوبی چھپی نہیں رہ سکتی۔ عرفی نے سچ کہا ہے ؎

بادہ گر خام بود، پختہ کند شیشہ ما

صہبا کی تندی جس طرح آبگینہ کو پگھلا دیتی ہے اسی طرح ادب میں خلوص کارگر ہوتا ہے۔ جس طرح خدا کا نور ہر جگہ پھیل جاتا ہے اور ہر چیز کو روشن کر دیتا ہے، اسی طرح شخصیت کا خلوص ادب کے ہر ہر گوشے کو نمایاں اور نزدیک کر دیتا ہے، اتنا نمایاں کہ ہم اسے پہچان سکیں اور اتنا نزدیک کہ ہم اس تک پہنچ سکیں۔ ادب کی یہ دوئی انانیتی ادب میں اور واضح ہو جاتی ہے۔ ہر شخصیت کے پیکر میں یہ پہچانی جاتی ہے۔ میر کی شخصیت ہو یا غالب کا نغمہ، اقبال کی نوائے پریشان ہو یا ابوالکلام کا صاعقہ و شعلہ و سیماب کا عالم تنقید کے آئینہ میں ان کو آسانی سے پرکھ سکتے ہیں۔ جمالیاتی مسرتیں اور جماعتی میلانات ادب میں اس طرح ملتے ہیں کہ ادبی کرشمہ بن جاتے ہیں۔

تنقید کے کسی نظریے سے کام لیا جائے، وہ اسی ادبی کرشمہ کو کھولتا اور اس کے اجزاء کا تعین کرتا ہے۔ فن کو پرکھنے کے لئے شخصیت کے پردوں کو اٹھانا پڑتا ہے، لیکن اس سے ہمدردی ناگزیر ہے۔ شخصیت کی عظمت اور برگزیدگی کے باوجود نقاد کو ادبی معیاروں سے بھی کام لینا چاہیے۔ یعنی عاشق کے دل اور محبوب کے دماغ سے کام لے کر شخصیت اور ادب کو بہتر طور پر پرکھا جا سکتا ہے۔

اس ادبی پرکھ میں دو اہم بنیادی باتوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ ایک تو جمالیاتی احساس کا، دوسرے جماعتی میلانات کا۔ ان دونوں کا مطالعہ ادبی تنقید میں بڑی کاوش کا محتاج اور مستحق ہے۔ جمالیاتی پر سمٹ کر محض ذوق بن جاتی ہے۔ اور ذوق کا محور ذات قرار پاتی ہے۔ جماعتی میلانات

کا منبع وسیع ہو کر بحرِ بیکراں بن جاتا ہے ۔ لہر اور بحر کے مرکز و محیط شخصیت کے پیکر میں کچھ اس خوبی سے سما جاتے ہیں کہ بیک وقت دونوں کا مطالعہ درخشاں مستحسن اور متعین ہو جاتا ہے ۔

جس طرح پہاڑ کی چوٹی اپنے ناپنے والے کے حوصلے کی بلندی کا پیمانہ بھی بن جاتی ہے ، اسی طرح ادب کی جمالیاتی قدروں سے جماعتی میلانات کے قد کا قیاس کیا جا سکتا ہے ۔

ہر بڑی ادبی شخصیت کی طرح ابوالکلام کی ادبی جنت بھی ان کے خلوص سے آباد ہے اور ادبی شخصیت کا خلوص ادب کی شگفتگی سے شاداب ہے ۔ جس طرح آدمی جنت سے نکالے جانے پر سرگشتہ و حیراں رہنے پر مجبور رہے ، اسی طرح آدمی کے نکالے جانے سے اس کی جنت کا ویران اور سنسان ہونا بھی ناگزیر ہے ۔

ابوالکلام کے مطالعے میں ایک طرف جمالیاتی میلانات کی نزاکتیں اہم ہیں ، دوسری طرف جماعتی میلانات کی سطحیں متعین ہیں ، اور یہ دونوں ایک دوسرے میں شامل اور شریک ہیں ۔

ہر بڑی شخصیت کی طرح ابوالکلام کی زندگی میں بیک وقت بہت سی بڑائیاں یکجا ہیں ۔ وہ ایک بڑے مفکر ، بڑے صحافی ، بڑے فنکار اور بہت بڑے انسان ہیں ، اور یہ مبالغہ نہیں ہے کہ ابوالکلام علوم و فنون کے بحرِ بیکراں ہیں ۔ ان کے تنقیدی مطالعے سے جہاں فکر و فن کی بہت سی راہیں وا ہوتی ہیں ، وہاں فراست و متانت کی سخت گھاٹیوں سے بھی گزرنا پڑتا ہے ۔ ان کی عظیم شخصیت اور وسیع مطالعے کے تاثرات پیش کرتے ہوئے مجھے یہ کہنے میں چنداں تامل و تردد نہیں ہے کہ میری یہ طالبعلمانہ کاوش ، جسے تصنیف کہتے ہوئے شرم آتی ہے ، صرف ادبی مطالعہ تک محدود ہے ۔

میں نے ہر ہر پہلو سے گفتار کو سمجھنے اور سمجھانے کی مخلصانہ سعی کی ہے ۔ لیکن ہر بار یہ بات کردار تک پہنچ کر رہی ، اور اس طرح ابوالکلام کے کردار کی تکمیل ، ادبی انانیت میں ہوئی ۔ انھوں نے اپنے ضمیر اور ذہن کو ادب سے زندہ اور ضوافشاں کر دکھایا ، جس طرح پرواز کا راز پر نہیں عقابی روح ہے ۔ اسی طرح ابوالکلام کی زبان ان کے زندہ ضمیر کی ضوفشاں ہے ۔ ایک طرف جو تلوار بے پناہ طاقت رکھتی ہے ، دوسری طرف وہ بے حد محتاط ہاتھ میں ہے ۔ توانائی اور دانائی کی یہ یکجائی ایک ادبی کرشمہ ہے ، جس کا سراغ لگانے کے لئے ادب کی سرحدوں کے پار جھانکنا پڑتا ہے ۔ لیکن میں نے ہر ممکن کوشش کی ہے کہ اپنی پرواز اسی ادبی چمن تک محدود رکھوں ، اس میں مجھے کس حد تک کامیابی ہوئی ، اس کا اندازہ قارئین کرام ہی کو کرنا ہے ۔

نقشِ ابوالکلام میرے تاثرات و خیالات ہیں۔ ان کی ساری خامیاں یا خرابیاں میرے نامۂ اعمال کی زینت ہونی چاہئیں۔ اس لئے کہ ؎

گناہ بخت من است این گناہ دریا نیست

لیکن اس میں کئی ایسے سخت مقامات بھی آتے ہیں، جہاں ابوالکلام کی عظمت و برگزیدگی پر ان کی پرستش ہو بیٹ اور ان کی ادبیت پر ان کی سحر آفریں انانیت غالب ہے۔ ان کے فن کے سوتے ان کے ذہن سے نہیں ضمیر سے پھوٹتے ہیں اور پھر فکر و فن کی وادیوں میں پھیل جاتے ہیں۔

ارباب نظر ان مشکل مقامات پر اگر کوئی ایسا اشارہ پائیں جو ان کی توجہ تنقید کی طرف مبذول کر دے تو اسے ابوالکلام ہی کے گہرے مطالعہ کا فیض سمجھنا چاہیئے اس لئے کہ

پرتوے آفتاب کے ذرّے میں جان ہے

بڑی شخصیتوں کے مطالعے سے ان کی عقیدت و عظمت کی گرمی اگر ذرّوں کو گویائی بخش دے تو یہ بڑی شخصیت کا فیض ہوگا۔ فردوسی کی یہ گواہی صداقت پر مبنی ہے ؎

گویا و بینا کند خاک را

نقّاد بھی اپنی کاوش و کوشش سے صدف نکال لاتا ہے اور بلا شبہ اسے بھی اپنی قسمت پر ناز کرنا چاہیئے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صدف جس ماخذ سے میسّر آتا ہے اسی کے ہاتھ اس کے گوہر کی آبرو ہے۔ جمالِ ہم نشیں کی صداقت کے ساتھ ساتھ مجھے اس کے اعتراف میں چنداں تکلف نہیں ہے کہ ؎

وگرنہ من ہماں خاکم کہ ہستم

ایک بڑی شخصیت کی تنقید جب صرف کسی ایک پہلو تک ہی محدود رہے تو اس میں ایک خامی یہ رہ جاتی ہے کہ ایک ہی بات کو مختلف زاویوں سے پیش کرنا پڑتا ہے۔ اور تکرار کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہی اعادہ تنقید کا حسن بن جاتا ہے کیوں کہ اس بات کا ہر پہلو واضح ہو جاتا ہے۔ اس خوبی یا خامی کی وجہ سے کتاب کا حجم بہت بڑھ گیا۔ لیکن اس کا بھی اہتمام رہا کہ ادب سے متعلق کوئی پہلو کبھی نظر انداز نہ ہو جائے۔ ابوالکلام کے قد کی طرح ان کا قلم بھی ان کے کردار کی بلندی پر قائم رہا۔ فردوسی کا یہ شعر ان پر پوری طرح صادق آتا ہے ؎

دو ابرو کمان و دو گیسو کمند بہ بالا بکہ داز و سرو بلند

مجھے اس کتاب کی تصنیف کا حوصلہ کبھی نہ ہوتا اگر میں نے ابوالکلام کو مادرِ علمی جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کی آغوش میں آتے بار بار نہ دیکھا ہوتا۔ اس چمن میں ابوالکلام کا چہچہانا میرے ذوق کا موسمِ بہاراں تھا۔ مردِ قلندر عبید اللہ سندھی، مہاتما گاندھی جی۔ جواہر لال نہرو۔ مولانا آزاد سبحانی، اور کتنے ہی مرحوم بزرگوں کو جامعہ ہی میں قریب سے دیکھنے، سننے اور کسی قدر سمجھنے کا موقع ملا۔

جامعہ کی جن محبوب اور محترم شخصیتوں نے مجھے خصوصیت سے متاثر کیا اور علمی کاوشوں کے شوق کو مشغلہ بنایا، ان میں محترم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب قبلہ صدر جمہوریہ ہند، استاد محترم ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب قبلہ۔ پروفیسر عبد العلیم صاحب وائس چانسلر مسلم یونی ورسٹی علی گڈھ، پروفیسر محمد مجیب صاحب وائس چانسلر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی۔ مرحوم علامہ اسلم جیراج پوری۔ پروفیسر محمد سرور صاحب پروفیسر آغا اشرف علی صاحب صدر شعبۂ تعلیم کشمیر یونی ورسٹی۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب پروفیسر وصدر شعبہ اردو عثمانیہ یونی ورسٹی اور اردو کے مشہور محقق ونقاد ڈاکٹر سید عبد اللہ صاحب میرے فکروفن کے ماخذ ومحور ہیں۔

صدر جمہوریۂ ہند محترم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب قبلہ نے اپنی غیر معمولی اور رنگا رنگ مصروفیتوں کے باوجود کتاب کے مسودات پر نہ صرف نظر ڈالنے کی زحمت گوارا فرمائی، بلکہ اپنے قلم سے بعض لغزشوں کو بھی درست کیا۔ موصوف کے عالمانہ پیش لفظ نے نہ صرف مصنف کے حوصلے بلند کر دیئے بلکہ موضوع کے وقار اور رونق میں بھی اضافہ کر دیا۔ عزتوں کے بخشنے والے سے میری دعا ہے کہ وہ عزتوں اور عظمتوں کے بقدر استاد محترم کو صحت اور مسرت سے نوازے۔

موضوع اور مواد کی فراہمی میں میں نے قدم قدم پر جن ائمہ تنقید سے اعانت چاہی ان میں خصوصیت سے استاد محترم پروفیسر سید شوکت سبزواری، پروفیسر مجنوں گورکھپوری۔ پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر احتشام حسین، محترم ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی صاحب ڈاکٹر حبیب النساء صاحبہ، پروفیسر و صدر شعبۂ اردو میسور یونی ورسٹی۔ پروفیسر عبد القادر سروری صاحب، محترم ڈاکٹر سید رفیع الدین صاحب صدر شعبۂ عربی ناگپور یونی ورسٹی۔ پروفیسر نجیب اشرف ندوی۔ بمبئی۔ جناب ڈاکٹر نعیم الدین صاحب پرنسپل گورنمنٹ آرٹس کالج امراؤتی میرے شکریے کے مستحق ہیں۔

جن دشمنوں اور دوستوں کو برسوں کتاب کا سختی اور شدت سے انتظار رہا اور وہ برابر مجھے

اس کام کی طرف اُکساتے اور متوجہ کرتے رہے، ان سے میں شرمندگی کے ساتھ کتاب کی تاخیر پر معذرت خواہ ہوں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ کتاب کو پاکر خوش ہوں گے اور شاید اسی انعام میں مصنف کی کوتاہیوں کو بھی فراموش کردیں۔ خصوصاً میرے بہترین دوست عبداللہ ملک (لاہور) منظور عبدالرحمان (دہلی)، ہارون سعد انصاری (کراچی) جی سیوا رامیہ (مقیم جرمنی) رمیش بالو (مقیم لندن) ڈاکٹر اقبال احمد (مقیم امریکہ) مسٹر منیب (مقیم کینیا) اور اپنے دوست اور شاگرد عزیزی عبدالرزاق لکچرر شعبہ انگریزی جبال محمد کالج ترچناپلی۔ جن کا جذبہ خلوص و خیر خواہی میری زندگی کا سرمایہ اور سہارا ہے۔

کتابت، طباعت اور تصحیح کی جن دشوار گذار گھاٹیوں سے عزیزی حکیم سید حسین ظہیر مدیر سامی الشفاؒ میرٹھ ہنسی خوشی گزر گئے اور ان کے ہر سخت وار کو چپ چاپ سہہ گئے ان تلخیوں کا سہنا مجھ ناتواں کے بس کا روگ نہ تھا۔

۲۲ فروری ۶۸ء

انانیتی ادب

ابوالکلام کی ذات قدرت کے عجائبات کی کان تھی ۔ اُردو ادب میں جامع شخصیت کا تصوّر ان کا گراں قدر عطیہ ہے ۔ ان کے نام سے رعنائیِ خیال' اور ان کی رعنائیِ خیال سے ان کی رفعتِ فکر کچھ اس طرح وابستہ ہے جس طرح پھول سے رنگ اور بُو ۔ اُردو نثر میں حُسن کے ساتھ عظمت کا خیال انہی پر ختم ہے ۔ ابوالکلام کی نثر میں بہار کا شباب اور خزاں کی شفق بھی ہے اور حُسن کے جادو کے ساتھ اس کی عظمت کا جلال بھی ۔ شعلہ مزاجی اور شبنم نمگی کا جیسا تعامل مطالعہ ابوالکلام کے ہاں کیا جا سکتا

ہے۔ اس کا ساں گمان بھی اُردو کے کسی اور ادیب پر نہیں کیا جا سکتا۔

عربی کے شاعر ابونواس کا یہ شعر ان کی شخصیت کا جامع تعارف ہے۔

ولیس للّٰہ بمستنکر

ان یجمع العالم فی واحد

اللہ کی قدرت سے بعید نہیں کہ وہ سارے
عالم کو ایک ہی شخص کی ذات میں جمع کردے
یعنی ایک ہی شخصیت کو جامع کمالات
کردے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بجا طور پر ان کی شخصیت کو ان کا اسلوب اور ان کے اسلوب کو ان کی شخصیت قرار دیا ہے۔

"مولانا کا اسلوب تحریر ان کی شخصیت تھی اور ان کی شخصیت انکا اسلوب۔ دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ صاحب طرز کی ایک نشانی یہ بھی ہے"

(ص ۹ علی گڑھ میگزین ۵۹ء)

پروفیسر مجنوں نے ان کے ہاں افادیت اور شعریت کا امتزاج پایا ہے۔۔۔۔

ایک طرف تو موضوع اور مواد کے اعتبار سے ان کی بیشتر تحریریں اور تقریریں افادی انداز رکھتی ہیں دوسری طرف ان کے اسلوب نگارش اور انداز تقریر دونوں میں کچھ ایسی سموئی ہوئی رومانیت یا شعریت محسوس ہوتی ہے جو ان سے پہلے کے اساتذہ کے اسلوب میں نہیں پائی جاتی۔ اور جو صاف اور نمایاں طور پر نیا عنصر معلوم ہوتی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک اسلوب اور طرز بیان کا تعلق ہے ابوالکلام آزاد سے اُردو نثر میں وہ دور شروع ہوتا ہے، جس کو ہم رومانی دور کہیں گے۔ (ص ۳۲ نکات مجنوں)

اس میں شک نہیں کہ یہ طرز افادیت اور شعریت کا حسین امتزاج ہے لیکن اس میں صرف اسی قدر اضافہ ناگزیر ہے کہ ابوالکلام کے ہاں اس امتزاج نے تکمیل پائی ہے۔ ابوالکلام کی نثر نے حسن رومانیت کا

نمونہ پیش کیا ہے۔ وہ رومانیت کی تکمیلی نوعیت ہے۔ ان کے ہاں محبت کی آزادی اور انانیت کی بے نیازی نے تحسین اور تکمیل کی حدوں کو چھو لیا ہے۔ الفاظ کے استعمال اور انتخاب میں ان کی نثر قصائد کی سی شان اور شکوہ کی حامل ہے افادیت اور شعریت کے امتزاج ہی کی بنا پر پروفیسر عبدالعلیم نے ابوالکلام کا شمار رومانی عقلیت پسندوں میں کیا ہے۔ (ص۱۵ اردو ادب کے رجحانات پر ایک نظر)

موضوع اور مفہوم کے لحاظ سے یہی تکمیل ہے جس نے فن میں قوت کی قدرت کا مظاہرہ کیا ہے۔ بقول پروفیسر کلیم الدین احمد کے یہی قوت ہے جس نے انکی انشاء کو لفظوں کے مجموعہ سے بڑھا کر قوت کا معیار بنا دیا ہے: "ابوالکلام آزاد کی تحریروں میں یہی "فوق فطری... زور ہے اور اس زور کی وجہ سے ان کی انشاء محض انشاء یعنی لفظوں کا مجموعہ نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک کھچی ہوئی تلوار ایک بڑھتا ہوا سیلاب ایک اٹھتا ہوا طوفان اور ایک دنیا کو ہلا دینے والا بھونچال ہے — یہ ایسا عصائے موسوی ہے جو افعی بن کر ہر شے کو نگل جاتا ہے — ۔ — یہ تحریر زندہ ہے اور اس کا ہر ہر لفظ زندگی کا حامل ہے اور جو ہر لفظ ہولتا چالتا نظر آتا ہے۔ یہ طرز تحریر مولانا ابوالکلام کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور یہ ان کی شخصیت کا نتیجہ ہے۔ (ص۳۰ نقوش طنز و مزاح نمبر)

پروفیسر آل احمد سرور نے اس قوت اور قدرت کو رومانیت کے نئے امکانات سے وابستہ کیا ہے "اقبال کے دور اول کی شاعری ہو یا سجاد حیدر کی حکایات لیلی و مجنوں۔ نیاز اور مہدی افادی کی حسن پرستی ہو یا شبلی اور ابوالکلام آزاد کی نیم مذہبی، نیم سیاسی کرک دمک ان سب میں ایک رومانیت جلوہ گر ہے۔ اس رومانیت کے سہارے ہمارے افق ذہنی میں وسعت آتی ہے ہم اپنے گرد و پیش کے علاوہ نئی زمین اور آسمان نئے چاند تارے۔ فضاؤں کی پہنائیوں اور انسانیت کے امکانات سے آشنا ہوئے"۔ (ص۲۲ "ادب اور نظریہ")

ڈاکٹر عبدالسلام زور نے ابوالکلام کو ایک طرز انشاء کا رائج کرنے والا قرار دیا ہے اور ان کی تحریر و تقریر دونوں میں پہاڑی دریا جیسی سی روانی دیکھی ہے۔ (ص۶۹ اردو کے اسالیب بیان)

ڈاکٹر عبداللہ نے اس منفرد طرز کو (اردو خطوط نگاری میں) سر سید احمد خاں کے منطق اور افادیت پسند ذہن کا رد عمل قرار دیا ہے" ابوالکلام کے اس منفرد طرز نے اردو ادب اور اردو خط نگاری دونوں کو متاثر کیا۔ اس سے ایک بار پھر اس مختصر نویسی اور تشنہ خط نگاری کے خلاف رد عمل پیدا ہوا جو سر سید کے منطق اور افادیت پسند ذہن کے۔۔۔۔ زیر اثر رواج پذیر ہو چکا تھا۔ اب خط پھر مادی افادیت کے دائرے سے نکل کر جذبے اور تخیل کے دائرے میں داخل ہو گئے۔ (ص۳ مکاتیب نمبر نقوش ۵۷ء)

ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس طرز کو بجا طور پر اس فنی تکمیل سے وابستہ کیا ہے۔ جہاں سے ادب کی بین الاقوامی سرزمین شروع ہوجاتی ہے۔ ابوالکلام کی مکتوب نگاری اختصاص کے اس نقطۂ عروج پر پہنچ گئی ہے جہاں ادب کی بین الاقوامی سرزمین نمودار ہو رہی ہے۔ (ص ۳۲ مکاتیب نمبر نقوش ۱۹۵۷ء)

ان تمام ائمۂ تنقید نے ابوالکلام کے طرز اور شخصیت کے جس مشترک پہلو پر زور دیا ہے اسے ایک لفظ قوت سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ یہ قوت ان کی شخصیت اور طرز دونوں کا مشترک سرمایہ ہے۔ اس قوت میں حسن کا نشہ بھی ہے۔ اور مسیحائی کا نغمہ بھی اسی وجہ سے یہ قوت اُردو دنیا میں عجیب و غریب شئے خیال کی گئی۔ اُردو ادب کی دنیا متعدد تاریخی اور تہذیبی تقاضوں کی وجہ سے ایک محدود اور مختصر دنیا ہوچکی تھی۔ اس میں غزل کی شہنشاہیت کا سکہ عام تھا بیتیں بجلنے والے دیگ پکانے ــــ کے فن سے عاجز تھے۔ آخر انتہا یہ ہوئی کہ قومی ناتوانی کا بدل ادبی قوت بن گئی۔ اور تہذیبی اضمحلال نے طرز کے پنجرے میں پناہ لی۔ ـــــــ اس ادبی جمود سے اُکتا کر جو بظاہر حزن کے سہارے جاری تھا اُردو نثر اور شاعری میں بیک وقت دو آوازیں اُٹھیں اور دونوں کے دست وحشت پسند نے اور جاہے کچھ نہ کیا ہو لیکن اُردو دنیا کے جہانِ مستعار کو خاکستر بنا ڈالا۔ یہ شعلہ و صاعقہ و سیماب کا عالم اقبال کی شاعری اور ابوالکلام کی نثر میں اس طرح بپا ہوا کہ رہی سہی شعریت کی بازی گری اور روایتی سوریدگی کی اداکاری اُردو دنیا سے اس طرح رُخصت ہوگئی ـــ ہے

جیسے کوئی بھونچال میں گھر چھوڑ کے بھاگے

اس غفلت اور غنودگی نے نزاکت اور ندرت کی نقاب میں اُردو ادب میں کامیاب شب خون مارا۔ قوت کا عنصر اُردو شاعری اور نثر سے اس طرح غائب ہوگیا جیسے اندھیرے میں آنکھوں کی روشنی۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں اس کا تجزیہ کرتے ہوئے نتیجہ اخذ کیا ہے:

"جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہوجائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہوگئی تو پھر اس قوم کا نکتۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ اس کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شئے ہوجاتی ہے۔ اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جو ان کے تنازع للبقا میں ہو چھپایا کرتی ہیں خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔ ص ۲۱۔۵۲ ۔ مکاتیب اقبال جلد اول)

اقبال اور ابوالکلام دونوں کا طرزِ کلام اس ذہنی غنودگی اور غلامی کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا۔ اُردو ادب میں سید احمد خاں کی شخصیت اور شعور میں اس شاعرانہ خمار اور قومی خفتگی کے خلاف جو شرارے پہلے پہل پیدا ہوئے وہی شعلے اُردو نثر میں ابوالکلام کے ہاں آتشکدہ بن گئے۔ ادب کی اصطلاح میں اس آتش کدہ کا نام انانیت ہے۔

اُردو تنقید نے ابوالکلام کے طرز کی غالب صفت " انانیت " پر اتفاق کیا اور یہی ان کی شخصیت کا کمال اور کارنامہ ہے۔ نیاز فتحپوری نے ان کے طرز کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:۔

" انھوں نے جو کچھ لکھا وہ ان کی انفرادیت و انانیت کا بڑا زبردست مظاہرہ تھا۔ ان تحریروں میں جو خود اعتمادی و کیفیتِ ایقان پائی جاتی ہے، وہ صرف لفظ انانیت سے ہی ظاہر ہو سکتی ہے۔ جس میں منطقی چون و چرا اور استدلال این و آں کی کوئی گنجائش نہیں۔"

(ص ۸ آج کل آزاد نمبر)

اکابر نقادوں نے انانیتی ادب کے تجزیے میں ابوالکلام کے طرز کو ایک ماخذ اور معیار تسلیم کرکے انانیتی ادب کی عملی تنقید کا سامان فراہم کر دیا ہے۔ خود ابوالکلام نے بھی اس انانیت کو ادیب کا وہ سایہ قرار دیا ہے جو کہیں اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا۔

انانیت :۔

انانیت کی اصطلاح بیک وقت فلسفہ، سیاسیات، ادب اور تصوف میں مستعمل ہے اور ہر جگہ اپنا ایک مخصوص مفہوم رکھتی ہے۔

آکسفورڈ ڈکشنری نے EGOISM انانیت کو خود غرضی کا فلسفہ قرار دیا ہے۔ اسے افراد کا وہ نظریہ کہا گیا ہے جو فطرت کا حریف ہوتے ہوئے ساری کائنات میں صرف اپنے ذہنی وجود کا معترف ہے۔ یہ منظم خود غرضی ذاتی مفاد کو اپنے اخلاق کی مستحکم بنیاد قرار دیتی ہے اور اسے بے غرضی کی ضد قرار پاتی ہے۔ انسانی ذہن کی انانیتی بخشگی اسے ایک نرگسی تحفظ سے آگاہ کرتی ہے۔ یعنی انانیت انسان کے تحفظات کا وجدان ہے۔ (ماخوذ آکسفورڈ انگلش ڈکشنری)

رابرٹسن نے کہا ہے کہ انانیت کا فلسفہ اجرام فلکی میں صرف وہی بیشین گوئیاں پڑھتا ہے جو خود اس کے بارے میں ہیں۔ وہ اپنی ذات سے شدید وابستگی کی بنا پر اور کسی بھی وجود کی شہادت کو تسلیم نہیں کرتا۔

یہ اپنے معاد کو اس درجہ مقدم رکھتا ہے کہ اس کے پیشِ نظر اپنی روش کا معیار زعمل، مقرر کرتا ہے۔ اس کا محبوب موضوعِ سخن خود اس کی ذات ہے اس لئے یہ اپنے ہی بارے میں زیادہ گفتگو کرتا ہے۔

یہی وجہ ہیں فرانسیسی مفکر لاروش فوکو کے خیال میں ساری نیکیوں کی آگ ہے جس میں وہ بھسم ہو جاتی ہیں۔ کس مزے سے یہ مفہوم یوں ادا کرتا ہے:

"وہ ساری نیکیاں معاد میں اس طرح گم ہو جاتی ہیں جس طرح دریا سمندر میں۔"

(ص۱۷۹ فرانسیسی ادب)

اسی لئے سعدی نے اسے بت پرستی قرار دیا ہے ؎

سعدیا چوں بت شکستی خود مباش　　　خود پرستی کمتر از اصنام نیست

حزیں نے اسے بطور مجبوری کے اپنایا ہے:

لائقِ مدح در زمانہ چو نیست　　　خویشتن را ہمی سپاس کنم

غنی کاشمیری نے اسے فضل و دانش کا پردہ قرار دیا ہے ؎

ز شعرِ من شدہ پوشیدہ فضل و دانشِ من　　　چوں میوہ کہ بماند بزیرِ برگ نہاں

ناصر علی نے اس کمال کو اس کی نزاکت کی بنا پر مصیبت قرار دیا ہے ؎

مروتا کسبِ ہنر کرد بلا حاصل شد　　　قطرہ گوہر چوں شود بیم شکستن دارد

ایک بلبل نے باغ میں کوّوں کے شور و غوغا کی شکایت کی تو بیدل نے اس کا وہی جواب دیا جو سب انانیت پسندوں کا متفقہ جواب ہے یعنی کوّوں کی کثرت ؎

شورِ زاغم دریں چمن بار است　　　گفت خاموش زاغ بسیار است

عرفی نے کس کرب سے اسے کتوں کے بھونکنے سے تشبیہ دی ہے ؎

عرفی تو میندیش ز غوغائے رقیباں　　　آوازِ سگاں کم نہ کند رزقِ گدا را

صائب نے اس انانیت کے زعم میں کل جہاں کو چچوڑی ہوئی ہڈی کہہ کر ٹھکرا دیا ہے ؎

جہاں استخوانے است بے مغز صائب　　　بہ پیشِ سگ انداز ایں استخواں را

غنی کاشمیری نے اسے وہ مشک کہا ہے جو نافہ میں بند ہے ؎

فیض سخن بمردمِ سخن گو نمی رسد　　　از نافہ بوئے مشک بآہو نمی رسد

غالب نے اسے وہ داغ کہا ہے جو پھولوں میں بسایا گیا ہے ؎

لالہ و گل بہم آئینۂ اخلاق بہار — میں ہوں وہ داغ کہ پھولوں میں بسایا ہو مجھے

اس انانیت کے باعث غالب نے اپنے قطرۂ شبنم کو خارِ بیاباں کہا ہے ؎

لرزتا ہے مرا دل زحمتِ مہرِ درخشاں پر — میں ہوں وہ قطرۂ شبنم کہ ہو خارِ بیاباں پر

آسکر وائلڈ نے جو انانیتی ادب کا ممتاز نمائندہ ہے اسے انسان کے حقیقی شرف کے لئے ناگزیر قرار دیا ہے اور انانیت کو محض داخلی زندگی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ لن یانگ کا خیال ہے کہ "یہ ایک ایسی ناگزیر گھاٹی ہے کہ جب تک ادیب اس سے نہ گزرے کبھی اچھا ادیب نہ بنے گا" ٹیکرے نے انانیت کو مزے کی چیز کہا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شخص سے بھی سوانح عمریاں بھی پڑھنے میں لطف رکھتی ہیں تو اس کے سننے میں بھی لطف ہے۔

ورڈز ورتھ نے جو انانیت پسندوں کا امام ہے اسے ایسی بے نیازی سے وابستہ کیا ہے جو ارباب عقل و دانش کے لئے سب ہی کچھ ہے۔ کسی نے اسے مہمل قرار دیا ہے۔ کسی نے محض خوشامد کسی نے وہ بدترین غلاظت جو کچھ نہ کچھ قدر و قیمت ضرور رکھتی ہے۔

مشہور فرانسیسی مصنف پاسکال نے اپنی آخری تصنیف میں انسان کی ذات کو حقیر گردانتے ہوئے اسے باعثِ افتخار قرار دیا ہے۔ لکھتا ہے:

"انسان کیا ہے؟ وہ ایک خیال باطل ہے۔ اس کا تلون، اس کا انتشار ملاحظہ طلب ہے۔ وہ ایک عفریت کے مثل ہے۔ یہ عجیب الخلقت مخلوق اضداد کا مجموعہ ہے۔ زمین کا ایک ناچیز کیڑا عالم کی تمام اشیاء پر حکم لگاتا ہے وہ صداقت کا امین ہے اور غلط کاری اور بے یقینی کا قعر مذلت بھی۔ اس کی ذات میں پنہاں ہے وہ کائنات کی سب سے زیادہ حقیر ہستی ہے اور وہی اس کے لئے وجۂ افتخار بھی ہے" (صفحہ ۱۱۰ فرانسیسی ادب)

صائب نے اس حقارت میں بھی امتیاز کا یہ پہلو پا لیا ہے ؎

نہ ادوہ بہ گہر از پاک گہر ممتاز است — عکس سنگ زگس ہائے دگر ممتاز است

بائیرن نے انانیت کو مصائب کی میراث کہا ہے جس کے لئے ہم مجبور ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ مستقبل بھی انانیت کے میلانات رد نہیں کر سکتا۔ انانیت کو نظر انداز کرنا ایک طرح سے اپنی ذات کو تقسیم کرنا ہے

ایک جرمن محاورے میں انانیت کو آدمی کہا گیا ہے۔ ایک جگہ اس کی بڑائی یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ خود آموز ہے۔ کسی نے اسے یہ کہہ کر شرمندہ کیا ہے کہ یہ اپنے فرائض کو خواہ یہ کتنے ہی اخلاقی کیوں نہ ہوں نظر انداز کرتی ہے لیکن اپنے ان حقوق کی طلب میں جن میں اس کے لئے کچھ بھی لذت ہے۔ پوری طرح مستعد رہتی ہے۔ انگریزی کے مشہور رومانی شاعر کیٹس نے انانیت کے قد کو تخیل کے لباس سے سنوار کر اسے تخیل کے مساوی قرار دیا ہے۔

انانیت کے تعارف میں یہ تمام تعریفیں اپنی اپنی جگہ جزوی صداقت کچھ نہ کچھ ضرور رکھتی ہیں لیکن ان کی روشنی میں ہم انانیت کے رُخِ روشن کو نہیں دیکھتے۔ یہ تعریفیں نہ صرف متنوع اور مختلف ہیں بلکہ متضاد بھی۔

وہ تعریف جو انانیت کے جزیرے کو ادب کے سمندر سے گھیر لیتی ہے۔ گوئٹے کی اصطلاح میں "تکمیل فن ہے" یعنی فنی تکمیل کسی نہ کسی طرح کی انانیت سے بنتی اور پھر اسے بناتی ہے۔

غالب کے خطوط میں اسی تکمیل کا رونا جگہ جگہ ملتا ہے۔ ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"آپ ملاحظہ فرمائیں ہم اور آپ کس زمانہ میں پیدا ہوئے اور کسی کی فیض رسانی اور قدر دانی کو کیا روئیں، اپنی تکمیل ہی کی فرصت نہیں"

(ص ۵۳۹ خطوط غالب مرتبہ مہر)

انانیت اور شخصیت :-

الکتاب سے ایک تمثیل مستعار لی جائے تو کہہ سکتے کہ انانیت شخصیت کی روشنی کی رونق ہے۔ شخصیت کے شعلے کو حفاظت اور حسن کی خاطر ایک نقاب کی ضرورت پڑتی ہے۔ انانیت حسن کی نقاب اور شعلۂ حسن کا فانوس ہے۔ یہ فانوس نہ چراغ ہے نہ روشنی، لیکن یہ چراغ سے وابستہ اور روشنی سے واسطہ رکھتی ہے۔ شخصیت کے شعلے کے بغیر یہ بے معنی لیکن حسن کے شعلے کے حضور یہ آپ بھی چمکتی ہے اور اپنی چمک سے اس کی کشش کو کچھ اور بڑھاتی بھی ہے۔ اسی لئے انانیت کسی نہ کسی طرح شخصیت کی تکمیل کرتی ہے۔ یہ شخصیت کو اس طرح چھپاتی ہے جس طرح فانوس شعلہ کو لیکن بظاہر شخصیت اس پر اس طرح چھا جاتی ہے جس طرح شعلے کی روشنی اور رونق فانوس پر چھائی رہتی ہے۔ یہ روشنی جس طرح انانیت کے فانوس سے گزرتی ہے۔ اس حد تک یہ انانیت انفرادی رہتی ہے شخصیت کا نور اور نغمہ انفرادیت

سے گزرے بغیر اپنے شوق کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ شاید اسی لئے دنیا کے بعض نامور ادیبوں نے ادب کی ہر خصوصیت کو شخصیت کا عطیہ قرار دیا ہے۔ فرانسیسی مصنف پاسکال نے اس کی تائید میں یہ دلیل دی ہے :-

"جہاں کہیں فطری طرزِ تحریر نظر آتا ہے لوگ اس کی ستائش کرتے ہیں اور بعض اس کی دلنشینی پر تعجب کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک مصنف کا خیال کرتے ہیں حالانکہ اس کی تہہ میں ایک شخصیت ہوتی ہے۔" (ص ۹۹ فرانسیسی ادب)

فرانسیسی ناول نگار فلوبیر نے شخصیت کے مفہوم کو اس قدر وسعت دی ہے کہ حقیقت اور رومانیت دونوں کا ماخذ اپنی شخصیت کو قرار دیا ہے۔ ایک خط میں لکھتا ہے :

"میرے اندر دو شخص ہیں جو ایک دوسرے سے الگ ہیں ایک کو دھن (لگن)، گھن گرج غنائیت، شہ باز کی سی بلند پروازی کا شوق ہے۔ اس کے خیالات بلند اور اس کے طرزِ ادا میں موسیقیت کا رس ہے۔ دوسرے کا مشغلہ حقیقت کی کرید اور صداقت اور اصلیت کا کھوج لگانا ہے۔ وہ چھوٹے بڑے سب واقعات پر تنقید کی نظر ڈالتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ جو کچھ بھی تخلیق کرے اسے دوسرے حقیقی طور پر محسوس کرنے لگیں (ص ۲۴۵ ف-۱)

اس فنکار کے نزدیک فن کا خالق انسان ہے جس طرح فطرت کا خالق خدا ہے" ص ۲۴۵ ف-۱

خدا ہر جگہ ہوتے ہوئے بھی ہر زمان و مکان سے بلند و برتر رہتا ہے۔ اس طرح ادب میں ادیب سب کے ساتھ رہتے ہوئے بھی سب سے الگ رہتا ہے۔ یہاں تک کہ خود اپنی ذات سے بھی بقول اقبال ؎

شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق

انانیت اور رومانیت کے مختلف اور مشترک رجحانات کا مجموعی شخصیت سے کیا رشتہ ہے!

انانیت اور رومانیت کے اجزا میں شوق کی شدت، قوت اور قدرت، شوخی اور شائستگی کی شان اور انتہا پسندی اور ادعائیت کا سیلاب اور خصوصیت سے بے نیازی کا وہ دُرِ شاہوار جو جذبات کی موجوں میں بہا کرتا ہے شامل ہیں۔ یہ تمام اجزا ایک دوسرے سے چاہے کتنے ہی متعلق اور متاثر ہوں، مگر ان کی حیثیت اور حقیقت اجزا کی ہے۔ یہ ہمارے سامنے کوئی کلی شے پیش نہیں کرتے

انانیت اور رومانیت کے مقابلے میں شخصیت کی جیت یہی ہے کہ یہ ان سب پر چھائی رہتی ہے۔ یہ انکو اپنے میں جذب کیلینا چاہتی ہے۔ یہ ان اجزار کو ظاہر تو ضرور کرتی ہے مگر بطور جزء کے نہیں کل کے۔ انانیت اور رومانیت کی راہیں خواہ کتنی ہی مختلف سہی مگر یہ دونوں جذبے شخصیت میں اپنے فرق اور فصل کو مٹا ڈالتے ہیں۔ شخصیت انانیت اور رومانیت میں جلوہ گر ہوتے ہوئے بھی ان سے بڑی اور بری رہتی ہے۔ انانیت اور رومانیت کے اجزا پر غور کیا جائے تو ہم ان کو کسی نہ کسی حد تک الگ الگ کر سکتے ہیں لیکن شخصیت کو اس طرح تقسیم نہیں کر سکتے۔ شخصیت بہت سے اجزاء کا ایسا محلول ہے جس کو ہم ایک مجموعی شے کہہ سکتے ہیں۔

بقولِ سعدی اس کی عظمت اور اس کی وسعت اس کی عظیم الشان وحدت میں ہے ؎

کہ در آفتاب است یک ذرّہ نیست　　　وگر ہفت دریاست یک قطرہ نیست

غالب کا یہ بے پناہ شعر شخصیت کی کثرت میں وحدت کا نرالا بیان ہے ؎

ہے وہی بہ مستی ہر ذرّہ کا خود عذر خواہ　　　جس کے جلوے سے زمیں تا آسماں سرشار ہے

شخصیت کا یہ عظیم الشان امتیاز ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی شدت اور شوق کی فراوانی پر عذر خواہی بھی کرتی ہے وہ اپنے جلوے سے سرشاری کا ایک جہان بھی تخلیق کر ڈالتی ہے۔ شخصیت اپنے کرداروں کا جزو نہیں بنتی یہ ان کی تخلیق بھی کرتی ہے اور ان کا تماشا بھی دیکھتی ہے۔ ان کو رنگ و روپ بھی دیتی ہے اور ان سے کسب نور بھی کرتی ہے۔ یہ خود ہی گواہ ہے اور خود ہی منصف یہ حقائق کو ظاہر کرتی ہے مگر تراش خراش کے بعد فنی شخصیت کی عمارت تین بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ (۱) انانیت کا شدید جذبہ (۲) رومانیت کا بے قرار تخیل (۳) فنی تکمیل کا نرالا اٹل جس طرح رومانیت انانیت سے قریب تر ہے۔ اسی طرح شخصیت سیرت سے ملی جلی ہے۔ یہ ایک مکمل نظام جو خاص قسم کے ارادی افعال سے ترکیب پاتا ہے۔ سیرت اور شخصیت، کردار کشمکش اور کسب کی منزل سے گزر کر پختہ اور پائیدار ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں سیرت یا شخصیت کا اظہار انانیت اور رومانیت کی طرح دوران تخلیق میں نہیں ہوتا بلکہ تکمیل کے بعد یہ اپنے رخ زیبا کی جھلک دکھا جاتی ہے۔ یہ ایک طرح سے اعضائے تہذیب کی روح یا وظیفہ حیات ذہنی ہے۔ ان مباحث کے سلسلے میں اس امر کی وضاحت اور تشریح ناگزیر ہے۔

مغربی ادبیات اور خصوصاً انگریزی ادب کے اثرات سے ہم نے جو اصطلاحیں قبول کی ہیں، ان کے بعینہٖ وہ معنی اردو میں نہیں لیے جاسکتے ہیں جو معنی فرانسیسی اور انگریزی تنقید میں مروج ہیں اُردو ادب

کی تاریخ ان زبانوں کے ادب کے مقابلے میں سب سے نوعمر اور کم علم ہے۔ مثلاً کلاسکیت، رومانیت انانیت وغیرہ کی جو اصطلاحیں مستعار لی گئی ہیں یہ محض نقل نہیں ہیں، بلکہ ان کی نوعیت ایک ناگزیر آزمائش کی ہے۔ انگریزی ادب میں جس طرح کلاسیکی اور رومانوی کی تقسیم متعین زمانوں اور ذہنوں میں کی جاسکتی ہے۔ اُردو ادب میں ہم ابھی نہیں کرسکتے۔ اُردو کے ہر بڑے شاعر کی حیثیت جس قدر کلاسیکی ہے اتنی ہی رومانی بھی۔ اس نے انانیت کا جس حد تک اظہار کیا ہے فن کا مظاہرہ بھی اسی شدّت سے کیا ہے۔ پھر میرؔ سے لے کر فراقؔ اور فیضؔ تک اگرچہ ہمارے ہاں مختلف اور متنوع اور کسی حد تک منتشر میلانات آئے ہیں۔ لیکن جن میلانات اور رجحانات نے کسی نہ کسی طرح کی تکمیل کی ہے ان کی ایک سے زیادہ مثالیں ایک ہی زمانہ میں ملتی ہیں۔ انانیت کا جو جذبہ میرؔ کے ہاں ہے اس سے کم سودا کے ہاں نہیں ہے پھر جو شدّت اور برشتگی میرؔ کے ہاں ہے۔ وہی میرؔ درد کے ہاں بھی۔ دوسری طرف میرؔ سے فراقؔ تک رومانیت کی تڑپ اور ناآسودگی کی سطح یکساں سی ہے۔ اس لئے ان مخصوص اصطلاحات کے بعینہٖ مروجہ معنٰی لئے جائیں تو ادب کو ایک خواب پریشان تو بنا سکتے ہیں لیکن ان مخصوص رجحانات کی نشان دہی نہیں کرسکتے جو ایک طرح امتیاز یا نمایاں فرق رکھتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ اگر انانیتی ادب کے تمام تقاضوں کو سامنے رکھ کر اُردو ادب کی تاریخ پر غور کیا جائے تو نہ یہ متعین ہے نہ مرتب اس لحاظ سے اُردو کا کوئی بڑا شاعر یا ادیب ایسا نہیں ہے جسے دورِ متوسط میں رکھا جاسکے، نتیجۃً کہا جاسکتا ہے کہ انانیتی ادب میں دورِ متوسط کا وجود ہی نہیں ہے۔ شعراء میں اگر نظیرؔ اکبرآبادی کو نظرانداز کردیا جائے تو اُردو کا کوئی بڑا شاعر ایسا نہیں ہے۔ جس کا کوئی فنی کارنامہ یا ادبی شاہکار اس کی انانیت کے سائے اور سہارے کے بغیر پیش کیا جاسکے۔ نظیرؔ کی شخصیت کا یہ وہ عجیب المثال اور عظیم الشان پہلو ہے جیسے انگریزی ادب میں شیکسپیر نے برتا ہے۔ اُردو ادب میں نظیرؔ اور پریم چند یہ دو مردِ آزاد اور دو عظیم الشان ادبی شخصیتیں ہیں جنھوں نے فطرتِ انسانی کی ایسی نرالی نمائندگی کی ہے کہ ہم بھول کو بھی ان کی برگزیدگی کا خیال نہیں کرتے۔ انھوں نے فانی انسان کو نہ خود دیکھا نہ اپنے فن میں دکھایا لیکن فانی انسانوں کی لافانی خصوصیات کو ایسی زندگی اور ذہنیت بخشی ہے کہ اُردو ادب کی آنکھیں روشنی سے، اور دل حوصلے سے کھل گئے ہیں۔ ان کی فطری سادگی اور بے ساختگی فنی تماشوں اور لفظوں کے بازیگروں کو بے مزہ رنگ اور بے مُروتی کی رنگینی معلوم ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہی ہے کہ اُردو ادب اور خصوصاً شاعری میں خفت اور خفتگی کا عمل اور عذاب اتنا گہرا اور گراں ہے، جیسے عمر قید مجرموں کی تنگ و تاریک کوٹھڑیاں ان

پابندیوں کے مسلسل مجنونانہ ہجوم میں اگر کوئی مرد آزاد اس تنگنائے ادب میں اچانک آنکلتا ہے تو فطری طور پر اس کی آزاد فطرت کا دم گھٹنے لگتا ہے اور جب اس کی آزاد روح اس قید میں پھڑپھڑاتی ہے تو کچھ نقاد بھونچکے ہو کر نووارد کے دراز قد کو دیکھتے ہیں۔ قیدخانہ کے کوتاہ در کو نہیں۔ قید ہستی کی طرح ادب کا زندان خانہ بھی یا رومانیت کے وحشی سے آباد ہے۔ یا انانیت کے مجرم سے۔ اردو ادب کے آسمان مستعار پر بھی شخصیتوں کے ستارے چمکتے ہیں لیکن کبھی کبھی کوئی ستارہ مقررہ اور معینہ گردش سے باہر بھی نکل آتا ہے۔ اور جونہی اپنے مقید نظام کی گردش سے نکل آتا ہے تو یہ ٹوٹ کر حقیقت کی زمین پر آگرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ستارہ آسمان سے ٹوٹ گیا مگر یہ خیال ہی نہیں کرتے کہ یہ اس قید سے چھوٹ گیا جہاں اس کی روشنی مقید اور مستعار تھی۔ یہ حقیقتاً زمین پر اس قید کے حصار کو توڑ کر پہنچا ہے جس میں یہ اسیر تھا۔ ہم اس کی پذیرائی نہیں کرتے اس لئے کہ اس کو پسند نہیں کرتے، لیکن اس کو خوب پرکھ سکتے ہیں۔ یہی پرکھ انانیتی طرز کی پیدائش اور اس کے فن کی پختگی کی معراج ہے۔ ہر بڑا ادیب فن کی خامی سے اس کی پختگی کو پہنچتا ہے اور آخر سوختہ ہو جاتا ہے یعنی۔ خام بدم پختہ شدم سوختم ۔ انانیت شخصیت کی اس تیسری منزل میں نمودار ہوتی ہے۔

پروفیسر محمد مجیب نے اس تیسری منزل کو فن کے انحطاط کی منزل قرار دیا ہے لکھتے ہیں:

"آرٹسٹ کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ فنی مہارت کے کرشمے دکھائے کام کو حد سے زیادہ پیچیدہ کر دیا جاتا ہے۔ سادگی تخئیل کی بے مائگی، خلوص تربیت کی خامی سمجھی جاتی ہے اور تصنع کی ایک وبا پھیلتی ہے، جس کے مہلک اثرات سے بچنے کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ زندگی اور فنون لطیفہ کے تصور میں کوئی بڑا انقلاب ہو ایسے انقلاب ساری دنیا میں ہوتے رہتے ہیں اور عمل کے نئے نئے میدان، حسن کے لئے نئی جلوہ گاہیں فراہم کرتے رہتے ہیں۔"

(ص۱۱ تاریخ تمدن ہند)

ادب کا یہی انقلاب انانیت کا نقطۂ آغاز ہے۔ شخصیت اسی منزل میں تکمیل کا دم بھرتی ہے لیکن یہ انانیتی شخصیت حسن کی اس نئی جلوہ گاہ میں کھو نہیں جاتی اور اس پر اس طرح چھا جاتی ہے جس طرح گھٹا پربت پر چھا جاتی ہے اور اس کی چوٹیوں کو چھپا لیتی ہے۔ ادب کی زرخیز سرزمین سے شخصیتوں کے جیسے جیسے لالہ گل اُگتے ہیں۔ ان پر بے ساختہ ہماری نگاہیں پڑتی ہیں۔ لیکن جو عظیم الشان دریا اس میں جذب ہو

جاتے ہیں ان کو ہم کیسے دیکھیں یگانہ کی نگاہوں نے اس کی تنزاسا رسائی کرلی ہے

پہاڑ کاٹنے والے زمیں سے ہار گئے اسی زمین میں دریا سمائے ہیں کیا کیا

لیکن زمین اور زمانے میں سماجانے والی شخصیتیں بہت ہی خاص خاص ہوتی ہیں۔ نظیر ان ہی میں سے ایک تھے۔ اس لئے ہم نے ان کی بڑائی کو ایک مستثنیٰ بڑائی قرار دیا ہے۔ نظیر کے علاوہ اکثر بڑے شاعر کسی نہ کسی حد تک آفتاب انانیت ہی کے پرتو سے روشنی اور حرارت رکھتے ہیں۔ ہم ان کی شخصیت اور کردار میں انانیت کی لہروں کو صاف صاف پہچان سکتے ہیں۔ ان کے ادبی شاہکار ان کی انانیت کو فاش کردیتے ہیں اور ان کی عظمت کا احساس ان کی انانیت کے بقدر کیا جاتا ہے۔

اس بحث سے ہم انانیت کے موضوع کی حدود یہ مقرر کرسکتے ہیں کہ یہ داخلی زندگی سے شروع ہوتی ہے اور خود مرکزیت اور انتہاپسندی اس کے پر پرواز ہیں اس میں انسانی نا حول کی مبالغہ آمیزی مجسم ہوجاتی ہے۔ انتہاپسندی میں انسانی جذبات کی وہ شدت ملتی ہے جو عام انسانوں سے علیحدہ ہوکر خواص کے مزاج کی ترجمانی بن جاتی ہے۔ اس وجہ سے اسے انانیت کا پر پرواز کہنا پڑتا ہے۔ یہ اکثر عقل کے تانے بانوں کو توڑ پھوڑ ڈالتی ہے۔ اسی وجہ سے اکثر عقلیت پسند فنکاروں نے انانیت پسندوں سے سخت اجتناب برتا ہے۔ کیونکہ بقول مونٹیر:

"کامل عقل ہر قسم کی انتہاپسندی سے گریز کرتی ہے۔ (ص۱۳۰ ف ۔ ۱)

انانیت کی دنیا میں اعتدال اور احتیاط مذمت اور موت کے ہم معنی ہیں۔ انانیت پسندوں نے اسی لئے قسمت سے شکست کے باوجود اپنی قیمت کی گرانی پر فخر کا اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک طبیعت کا اعتدال زندگی کے سکون سے پیدا ہوتا ہے اور اس سکون کو انھوں نے اپنی ہستی کی موت قرار دیا ہے۔ بقول فرانسیسی مصنف لاروش فوکو کے:

"جو لوگ اپنی زندگی سے مطمئن ہوتے ہیں ان کے مزاج میں اعتدال اس سکون سے پیدا ہوتا ہے جو خوش بختی انھیں عطا کرتی ہے۔" (ص۱۷۹ ف ۔ ۱)

غالب نے بھی اس کا اعلان اور اعتراف کیا ہے ہے

قسمت بری سہی پہ طبیعت بری نہیں

غالب کی انانیت میں اس عقل سلیم کے غلبہ سے ان کی سادگی پر حرف آگیا ہے۔ اکرام کا یہ تجزیہ

بڑی ژرف بینی پر مبنی ہے :

" مرزا غالب سادہ دل برگزیدہ نہ تھے وہ مضبوط ہوش و خرد کے مالک تھے اور ان کے واقعات زندگی میں سب سے معتمد اور باخبر راہنما ان کی عقل سلیم ہی ہے۔ (ص ۲۱۴ غالب نامہ)

قسمت کی یہی خوبی انانیت پسندوں کے ہاں خود کلامی کا رُخ اختیار کرتی ہے اور سارے جہاں کا درد اپنے دل میں محسوس کرتی ہے۔ یہ خود کلامی کبھی اس قدر شدید ہو جاتی ہے کہ اپنی ذات کے سوا ہر حقیقت کا انکار کر دیتی ہے اور صرف اپنے ہی قول کو مستند قرار دیتی ہے اور اپنے ہی نور کو ہر ذرہ میں منعکس پاتی ہے۔ وکٹر ہیوگو نے اس خود کلامی کی کیا خوب تاویل کی ہے :

" جب میں تم سے اپنی نسبت کا ذکر کرتا ہوں تو در اصل میں تم سے خود تمھارا ذکر کرتا ہوں تم اسے محسوس کیوں نہیں کرتے ؟ اے احمق تو سمجھتا ہے کہ میں اور تو الگ الگ ہیں "

اس طرح انانیت پسند اپنے زعم اور ذہن میں ساری دنیا کی قیادت کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ ہیوگو کی اسی انفرادیت پسندی سے ڈاکٹر یوسف حسین خاں اس کی داستان سرائی کے شوق کا حال دریافت کرتے ہیں :

" ہیوگو کٹر انفرادیت پسند تھا اس لئے وہ خود کو ساری دنیا کا قائد خیال کرتا تھا وہ اپنے آپ کو ساری دنیا کا قائد سمجھتا تھا۔ ایک ایسا قائد جسے داستان سرائی کا شوق تھا اور جس کے دل میں سارے جہان کا درد تھا " (ص ۲۹۴ ف۔ ا)

بقول ڈاکٹر یوسف خاں ہیوگو کا اپنے متعلق یہ قول تھا کہ میں خود فکر نہیں کرتا، میرے خیالات فکر کرتے ہیں یعنی بقول غالب ؎

شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فن ما

ابوالکلام نے بعینہٖ یہی بات سیاست کے بارے میں کہی ہے " کہ میں نے سیاسی زندگی کو اختیار نہیں کیا تھا بلکہ سیاسی زندگی نے مجھے اختیار کر لیا "

انانیت پسندوں کے ہاں یہ خود کلامی ان کی ذہنی برگزیدگی کی غماز ہے۔

انانیت کے جن اجزاء کو ہم نے مجموعی شخصیت سے تعبیر کیا ہے ان سے اگر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ جتنی بڑی شخصیت ہو گی اُسی کے بقدر انانیت یا جس قدر بڑی انانیت ہوگی اسی قدر دلکش شخصیت، تو یہ محض میکانکی تنقید ہو گی، انانیت کا صحیح تجزیہ نہ ہو گا۔

انانیت کا مجموعی بہاؤ یا جھکاؤ تخریبی ہوتا ہے۔ شخصیت کا تعمیری ۔ شخصیت کی عظمتوں میں اگر
کوئی اثباتی نظام یا نظریہ نہ ہو تو ہم اسے بڑے سے بڑا کردار تو تسلیم کر سکتے ہیں لیکن شخصیت نہیں۔ یہی وجہ ہے
کہ شاعری میں اگر متعدد کرداروں پہ گہری نظر ڈالی جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ کرداروں کی اس کشمکش میں
کسی نہ کسی قسم کے چھوٹے یا بڑے شوخ یا سست اور مرتب یا منتشر اتنے شعلے اور شرارے ملتے ہیں جنھیں ہم
شخصیت کا عطیہ یا عمل قرار دیتے ہیں۔ لیکن شخصیت کی یہ ابتدائی شکل کردار تک پہنچ کر رک جاتی ہے۔
شخصیت کا عمل ادب میں اُس وقت شروع ہوتا ہے جب شعلے اور شرارے ایک یقینی شعور سے اس طرح جڑ
جائیں جس طرح درخت میں پھل اور پھول، ہم ان پھلوں اور پھولوں کے حُسن اور افادے کا کم و بیش اندازہ
لگا لیتے ہیں۔ لیکن انھیں درختوں کے سائے میں ہمارے ذوق کی تسکین اور ذہنیت کی تھکن جس طرح دم
لیتی ہے۔ اس کا اندازہ شخصیت کے بغیر ہم کیسے کریں؟ ذوق کی اس تسکین اور ذہنیت کی اس سرشاری سے
شخصیت ادب میں نمایاں ہوتی ہے۔ جن نقادوں کی نظر ادب کے افادی یا سماجی پہلوؤں پر ہے وہ کم سے
کم کردار کی بلندی کا ایک معیار ضرور معلوم کر لیتے ہیں۔ لیکن شخصیت کی بلندی ہمیں بتاتی ہے کہ جب فنی معیار
ذوق کے معیار بنے لگیں تو۔ ۔ ہم شخصیت کے سائے میں آجاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے شجر کا سایہ ہم پر جو کیفیت
مرتب کرتا ہے۔ وہ پھل اور پھول کے علاوہ کچھ اور ہی ہے۔ جسے ہم ذوق شخصیت ہی کہہ سکتے۔ ایلیٹ نے
شاید انہی معنوں میں شاعری کو شخصیت سے فرار قرار دیا ہے:

"ہم سائے کی آغوش میں ہوتے ہیں تو درخت سے کچھ دور رہتے ہیں"

اسی طرح ایلیٹ کے خیال کے مطابق فن کی بڑائی کا درجہ یہ ہے کہ یہ شخصیت سے اکتساب کرتا ہے۔
شعر کا مقصد شخصیت کا اظہار نہیں بلکہ اخفا بھی ہے۔ شعر انہی معنوں میں پردہ سخن ہے۔
ہربرٹ ریڈ نے اس کے برعکس انانیت کو جو ہمارے شعور کا منبع ہے۔ . . . شخصیت کے ہم معنی قرار
دیا ہے۔ اس نے کردار کو فرد کا رجحانِ طبع کہا ہے اور شخصیت کے مقابلے میں اسے محدود مانا ہے۔ ریڈ
کے نقطۂ نظر سے شاعری سیلاب ہے اور کردار اس پر بند ھ باندھتا ہے یعنی ؎

پاتے نہیں جب راہ تو چڑھ جاتے ہیں نالے

ممتاز حسین نے اپنے ایک مضمون میں ریڈ کے نظریہ شخصیت و کردار کے تضاد سے اختلاف کیا
ہے اور ایک جگہ کہا ہے کہ "شعرا کی شخصیت میں شعور اور جنون کی جو یہ دو علامتیں ہیں انہی کے امتزاج کا ل

میں ایک شاعر کی مثالی شخصیت کا راز مضمر ہے۔"

ممتاز حسین نے میر کے اس شعر کے حوالے سے

کیا جنوں کر گیا شعور سے وہ

اس بحث کے ایک قابل توجہ پہلو کو پیش کیا ہے۔ اسی طرح شہید انانیت سرمد کے ایک شعر سے رومانیت اور انانیت کے فرق کو واضح کرتے ہوئے شخصیت کے دروازہ پر دستک دی جا سکتی ہے اور عملی تنقید کی مدد سے اس نظریہ کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔

انانیت، تجزیہ اور تشریح سرمد کے شعر سے

یا تن برضائے دوست می باید داد یا قطع نظر زیار می باید کرد

جوانی کا جوش۔ حسن کی مستی اور والہانہ خلوص کا بے پایاں اظہار سرمد کے پہلے مصرع میں ہے اور یہی رومانیت کی آخری منزل ہے۔ سرمد کے خلوص نے یہاں ان کی ذات کا سراغ پالیا ہے۔

فرانسیسی ادیب آندرے ژید نے اخلاص کی تعریف میں کہا تھا:

"انسان اپنی اندرونی آوازوں کو سنے اور زندگی کے جو مختلف امکانات ہیں ان کو دبائے نہیں بلکہ انھیں ظہور میں آنے کا موقع دے۔ (ص ۲۹۵ ت-۱)

سرمد کے اس خلوص نے ان کی انانیت کو سرسبز اور سدا بہار بنا دیا تھا۔ سرمد کی اس گرم جوشی میں مرکزی نقطہ اپنی ذات نہیں ہے۔ رضائے دوست کی بے پایاں گرویدگی ہے۔ رومانیت کی تڑپ اور بے چینی نے ایک خاص سمت اختیار کی ہے۔ اس کا حاصل اپنے کو شوق سے کھونا ہے مگر کسی کو پانے کے لئے اس کی ساری رعنائی خیال رضائے دوست سے وابستہ ہے۔ ماحول کو محبوب میں اور محبوب کو مجاز میں اس خوبی سے سمو دیا ہے کہ تینوں کی حقیقت اپنی اپنی جگہ ثابت بھی ہے اور صالح بھی سرمد نے سر دھڑ کی بازی لگائی ہے مگر یہ بازی کتنی بلند ہے کھیل کو کارنامہ اور کارنامے کو کائنات بنا دیا ہے۔

ورڈز ورتھ نے شاعری ... کی تعریف میں جس طغیانی اور سکون کا تخیل پیش کیا ہے کیا سرمد کا یہ مصرع اس کی مکمل ترجمانی نہیں کرتا؟ آندرے ژید نے زندگی کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"زندگی کی ہر لحظہ نئی نمود ہونی چاہیئے۔ چونکہ اخلاق سے اس میں رکاوٹ پڑتی ہے اس

لئے اس کا ترک لازمی ہے ۔ (ص ۴۹ ف ۔ ۱)

سرمد کا یہ طرزِ زہد کے اس معیار پر پورا اترتا ہے ۔ اینڈرسن نے زہد کے رونا پنے میں اس کی انانیت برملا اور بے نقاب ہو گئی ہے ۔ اس نے تصوف اور اخلاق کی جس شدت اور دشان سے مخالفت کی ہے ۔ سرمد نے بھی اسی شوق اور شوریدگی سے اپنی مستی اور مسرت کا اعلان کیا ہے ؎

زاہد بہ نماز و روزہ ضبطے دارد　　　　سرمد بہ مے و پیالہ ربطے دارد

یہ انانیت کی اعلیٰ ترین مثال ہے ۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں اینڈرسن زہد کا مسرت کا تصور یہ نہیں ہے کہ عیش اور آسودگی حاصل ہو جائے بلکہ جد و جہد اور گرم جوشی کی کیفیت برقرار رہے ۔ (ص ۴۹ ف ۔ ۱) یہ گرم جوشی کس سیلاب اور صفا کے ساتھ سرمد کے یہاں جلوہ گر ہے ؎

سرمد غم عشق بو الہوس را ندہند　　　　سوز غم پروانہ مگس را ندہند

سرمد نے بے باک انانیت کا جو نمونہ اور رندانہ پیش کیا ہے اس نے مروجہ اخلاق کی حدوں کو پار کر لیا ہے ۔ رومانیت کے سارے عمل کو جس دل کشی اور دل گداختگی سے پیش کیا ہے ۔ اس نے سرمد کی انانیت کے ہر ہر جُز کو نمایاں کر دیا ہے ۔

انانیت اور رومانیت دونوں کا سب سے کمزور پہلو ذہانت کی کمی کو قرار دیا جا سکتا ہے ۔ سرمد نے اس خامی کو اس خوبی سے پیش کیا ہے کہ ہم اس سے آنکھیں چار کرتے ہیں مگر ہم اس سے شرمندہ نہیں ہوتے ۔ گوئٹے نے ذہانت کی یہ تعریف کی تھی کہ ذہانت کا اعلیٰ ترین وصف ہر چیز کو اپنے میں جذب کر لینا ہے ۔ ذہانت جب کسی چیز کو پوری طرح جذب کر لیتی ہے تو وہ دوسرے لفظوں میں اس کو بچا لیتی ہے ۔ اور اس عمل سے اپنی ازلی تقدیر کو جسے ہم کردار کہتے ہیں معمولی سا صدمہ بھی پہنچنے نہیں دیتی " بلکہ حتی الامکان اسکو پختہ اور عظیم تر بناتی ہے ۔ یہاں سرمد نے خلوص کو اس درجہ نمایاں کر دیا ہے کہ ہم اس میں کوئی ذہانت محسوس ہی نہیں کرتے ۔ اس نے ایک مکمل کردار پیش کیا ہے جو ذہانت سے یکسر عاری ہے ۔ اس میں کسی طرح کا تاسف یا تامل نہیں ہے ۔ وہ اس موقع پر غالب کی ذہانت کی طرح یہ نہیں کہتا کہ ؎

تاب لائے ہی بنے گی غالب　　　　واقعہ سخت ہے اور جان عزیز

واقعہ کی سختی نے اسے جان و جہان سے بے نیاز کر دیا ہے ۔ اسے حاصل کا کوئی افسوس نہیں ہے کیونکہ اس نے خلوص سے برق کی عبادت کی ہے ۔ وہ ایک سچے رومانوی کی طرح انجام سے بے پرواہ ہے

لیکن عملی طور پر اس کا یہ خلوص اس کی ذہانت کی کمی کا غماز ہے۔ انسان کی فطرت بہرحال موت کی حریف ہے۔ بقول مالرو کے:

"انسان ہی ایک حیوان ہے جو جانتا ہے کہ مرنا ہے" (صفحہ ۵۲۶ - ف - ۱)

اور اپنے اس اذیت بخش احساس کو مٹانے کے لئے وہ فن اور ادب کی رنگارنگ دنیا کی طرف۔ ۔ ۔ ۔ متوجہ ہوتا ہے اور اس سے زیست کا مزہ پاتا ہے۔

انسانی جسم کی ساخت اور روح کا ساز اسے بار بار موت کا نوحہ سناتا ہے۔ اور بقول ایک فرانسیسی مصنف کے "انسان کے لئے کوئی بات یقینی نہیں ہے۔ سوائے موت کے۔ موت کا پُراسرار ہونا اسے اور زیادہ ہیبت ناک بنا دیتا ہے۔ صرف انسانی آزادی اور محبت موت پر فتح حاصل کر سکتی ہے۔ اس لئے کہ ان کے ذریعے انسان موت سے ماورا ہو جاتا ہے۔ (صفحہ ۵۵ - ف - ۱)

سرمد موت سے اس طرح آنکھ ملا رہا ہے، اس طرح کھیل رہا ہے جس طرح شکاری شکار سے۔ سرمد کے فن کا کمال یہ ہے کہ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ شکار اور شکاری میں کیا نسبت ہے؟ موت کا خیال انسانی ذہن کی آنکھ میں کھٹکتا ہے۔ فطرت کے دل میں چبھتا ہے۔ مگر سرمد اس سے بے نیاز ہے۔ وہ آدمی ہو کر فطرت انسانی کے بہاؤ کو باطل قرار دے رہا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی ذہانت بہت معمولی ہے۔ مگر اس کے خلوص کے شوق اور شدت نے موت کے بہاؤ پر اپنے خلوص کا بند باندھا ہے اور موت کی تلخی کو خلوص کی تسکین میں بدل دیا ہے۔ وہ موت کو چیلنج نہیں دیتا، اسے حلاوت بھی نہیں کہتا، بلکہ اس کے زہر کی تلخی کو اس طرح گوارا کر لیتا ہے کہ خود موت اس کی مسکراہٹ سے شکار ہو جاتی ہے اور زندگی کا المیہ طربیہ بن جاتا ہے۔ یہاں سرمد نے رمانیت کی تڑپ اور بے چینی کے ساتھ ساتھ ذہانت کی بے بسی کو اس طرح پیش کیا ہے کہ فکر انسانی کی سب سے بڑی مشکل آسان ہو جاتی ہے۔ زندگی کی تمنا بڑی آمادگی سے موت کی تلخی پر خلوص کے تریاق کو آزماتی ہے اور اس آزمائش میں پوری اترتی ہے۔ بعینہٖ یہی خیال حکیم صدؔ شیرازی کا ہے

کم لذتم دقیمتم از فزون شمارست　　　گوئی ثمر پیشتر از باغ وجودم

سرمد یا رہے قطع نظر کرکے انانیت کی بلندی کو چھو لیتے ہیں بقول میر کے یہ وہ منزل ہے جہاں انسان پہ جا انانیت کو پہنچا۔ ہے خدائی صد تک پہنچ سکتی ہے یہاں سرمد نے جذبے کی توانائی اور تدبر سے حقیقت کی تحقیق نہیں کی بلکہ اس کی تخلیق کا حوصلہ آزمایا ہے۔ تو سونے جذبے کے مقام کو عشق کے مقام سے بھی اونچا قرار دیا تھا۔ اسکے نزدیک انسانیت کے دکھ کا مداوا دل کی تہذیب میں مضمر ہے نہ کہ دماغ کی (صفحہ ۲۵۹ ف ۱۰

تن بہ رضا ہے دوست می باید داد کا رُخ دل کی تہذیب کا ترجمان ہے۔ سرمد کے ان دونوں مصرعوں میں بڑا فرق اور فصل ہے۔ یہ انسانی زندگی کی دو انتہاؤں پر واقع ہیں۔ ایک طرف وہ سرمستی اور سرشاری ہے جو شعور کی آخری حدوں تک جا پہنچتی ہے۔ دوسری طرف وہ بے نیازی اور قاہرانہ استقلال اپنی خدائی میں خاموش ہے۔ سرمد کے دوسرے مصرع میں انانیت کا وہ زعم ہے جو پہلے مصرع کی سرشاری سے یکسر مختلف ہے۔ دوسرے مصرع میں انانیت کا غلبہ اسے اعلان پر مجبور کر رہا ہے کہ بقول رومی ؎

پیکر از ما ہست شد نے ما ازو

جونہی شاعر یہ اعلان کرتا ہے معاً وہ اس کا بھی اعتراف کر لیتا ہے کہ یہ میری محرومی ہے۔ وہ یار سے قطع نظر کرکے انانیت کی اس چٹان پر جا پہنچتا ہے جو رومانیت کے سمندر میں کھڑی ہے۔ یہ چٹان انانیت کی قبر بھی ہے اور قصر بھی۔ یہاں غم کا غلبہ ہے لیکن خاموش۔ بظاہر رومانیت کی شورش تھی لیکن اصل میں وہ آگ تھی جس نے ذروں تک کو پگھلا دیا ہے۔

سرمد کے ان دونوں مصرعوں سے ہمارے سامنے رومانیت اور انانیت کے وہ سب مختلف اور مشترک رجحانات آ جاتے ہیں، جن کو ہم نے مختلف تنقیدی اصطلاحات کی مدد سے بیان کیا ہے۔ انانیت کے ان دو مصرعوں کے درمیان جو خلا واقع ہوا ہے انسانی شخصیت اسے پُر کرتی ہے۔ شخصیت کے سفینے کے بغیر ہم انسانی جذبات کے سمندر میں انانیت اور رومانیت کے مد و جزر کو تو دیکھ سکتے ہیں، لیکن اس میں سفر نہیں کر سکتے۔ شخصیت کی ناؤ انانیت کی چٹان سے ٹکرا سکتی ہے یا موجوں سے تھپیڑے کھائے، مگر یہ شخصیت ہی کا زور اور زندگی ہے کہ اسی کے سہارے ہم فطرت انسانی کے سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اس طرح شخصیت کے سفینے سے ایک کنارے کو دوسرے کنارے سے جا ملاتے ہیں۔ انسانی شخصیت کے نمونے اتنے ہی مختلف اور متنوع ہیں جتنی خدا کی شان۔ ہر شخصیت کو پانے کے لئے ہمیں ساری کائنات کو پرکھنا پڑتا ہے۔ لہذا ہم انانیت اور رومانیت کو جس طرح متعین اور محدود معنوں میں پیش کر سکتے ہیں شخصیت کی شان اور شوخی کو ان محدود پیمانوں میں اسیر نہیں کر سکتے۔ ہم اس کے جلوۂ صد رنگ پر نظر ڈالتے ہیں تو نگاہیں ہجوم تجلی سے مسحور ہو جاتی ہیں، لیکن علم کی طلب اور تنقید کے تقاضے ہمیں اکساتے ہیں کہ انانیت کے شعلے رومانیت کے سیماب اور شخصیت کے صاعقہ کو بھی ایسے دائروں میں متعین کر سکیں کہ اس کے بنیادی میلانات اور راہ گزر کے مشکل مقامات کا تعین کیا جا سکے۔

رومانیت اور انانیت اپنی بہت سی مشابہتوں اور مماثلتوں کے باوجود ایک طرح کی ناری

اور نوری مخلوق ہے شخصیت اسکے مقابلے میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے بلکہ خالق کی طرح دونوں پر قادر و قابض۔
انانیت پر اسکی مختلف قسموں اور قوتوں پر، اسکے متعدد میلانات اور مقامات پر تنقیدی نظر ڈال جائیے تو یہ بات بڑی حد
تک صاف اور صحیح طور پر کہی جا سکتی ہے کہ شخصیت کا اس نقش کے ساتھ وہی رشتہ ہے جو خالق کا مخلوق کے ساتھ۔ دو انانیت
سایہ تو اور نقشہ انانیت کا پہلو جتنا ہی بیباک بیحجاب ہوتا ہے ہیں اسیقدر اسمیں شخصیت کا پردہ اٹھتا ہوا نظر آتا ہے۔
انانیت کی نقش گری اور درو انیت کی شوخئ تحریر شخصیت کی عظمت یا سطحیت کی مصوری ہے۔ اسلئے انانیت کی وہ صفات جو
اس کی امتیازی شان کا سرمایہ اور سرمایۂ شخصیت میں پہنچکر اس طرح نئی شکل اختیار کر لیتی ہیں جس طرح مادہ مٹی اور نے نفریں لی ہوجاتی ہیں

اس سے پہلے بتایا گیا ہے کہ انانیت کی اہم خصوصیت انتہا پسندی ہے شخصیت میں انتہا پسندی
اس طرح اعتدال بن جاتی ہے جس طرح موجوں میں سکون اور سکون میں حرکت۔ اس طرح انانیت کی شب
شخصیت میں توازن بن کر اس طرح سما جاتی ہے جس طرح ماضی حال میں آکر مردہ ہو جاتا ہے اور مستقبل حال
میں خفتہ۔ سیرت اور کردار کا جو تعلق انسان سے ہے وہی انانیت کا شخصیت سے ہے۔
انانیت کے اجزا اور عناصر اپنی جگہ کتنے ہی متعین اور ممتاز ہوں، لیکن شخصیت کے
نظام میں آکر انکی حیثیت وہی تسلیم کرنی پڑتی ہے جو پتھر کی مجسمے میں۔ یعنی شخصیت ایک ایسی مکمل مربوط اور مرتب قوت
ہے جو متعدد اور مختلف اکائیوں اور انانیتوں سے مسلح ہو کر جزوی اور کلّی ہوتی ہے۔ اقبال نے خطبات میں اسکی یہ تشریح
کی ہے:۔ " انائے بصیرگویا انائے فعال کی تمام جزئیات یا اس کے بہت سے اجزاء کو
ایک کل میں سمو دیتا ہے۔ انائے بصیرگویا انائے فعال کا مصلح ہے، کیونکہ وہ زمان و
مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں یعنی ہر آن و ایں کو جو انائے فعال کے لئے ناگزیر ہیں"
ایک کل میں سمو دیتا ہے اور پھر یہی کُل ہے جس کو ہم شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں۔
(انانیت کے مقابلہ میں شخصیت زیادہ ہرسی زیادہ اثباتی اور زیادہ مکمل ہے۔ (ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ)

دوسرے لفظوں میں آدمی اور اقدار کی دوری یا دوئی کو جو چیز ملاتی اور مرتب کرتی ہے وہی شخصیت
ہے مگر شخصیت محض شئے نہیں ہے یہ شئے اور شعور کا مرکب ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو برابر ارتقا
پذیر ہے۔ یہ جس طرح خود تبدیل ہوتی ہے اسی طرح اپنے اجزاء اور عناصر کو بھی تبدیل کرتی رہتی ہے۔
اور فطرت کے بعض طبعی میلانات اور مناقب شخصیت میں یوں گم ہو جاتے ہیں جس طرح دریا سمندر میں ہیگل کے خیال کے مطابق:
"دور بربریت میں انسان محض ایک مرکب تھا مختلف میلانات طبعی کا۔ یعنی انسان

فطرتاً خود غرض تھا لیکن تہذیب و تمدن نے اس کے اندر جماعت پرستی اخلق دوستی پیدا
کر دی۔ اب اس کے میلانات تابع ہیں ہیئت اجتماعی کے" صد۲۱ شو پنہار
ارتقار کی یہ منزل شخصیت سے ہو کر گزرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر انانیت پسند اپنے اور کائنات کے درمیان
ایک طویل خلا محسوس کرتا ہے۔ اگرچہ یہ احساس مختلف انانیت . . . . پسندوں کے ہاں نت نئی
شکلیں اختیار کرتا ہے لیکن ہر اظہار میں خلا کسی نہ کسی شکل میں ضرور ابھرتا ہے۔ شوپنہار نے اس کو
اس طرح محسوس کیا :

"اپنی زندگی کی پہلی صبح سے میں محسوس کرتا رہا ہوں کہ میرے اور دنیا کے درمیان
نفاق ہے۔" ص ۱۴ شوپنہار (دفیہ مجنوں)
"الفرد دی وینی زندگی کے نرم و گرم چکھنے کے بعد اس نتیجے پر پہونچا کہ اعلیٰ مرتبہ کے
انسانوں کے لئے یہ بات مقدر ہو چکی ہے کہ زمانہ ان کی ناقدری کرے اور مجبور ہو کر
وہ تنہائی کی زندگی بسر کریں۔" صد۲۸۴ ف۔۱

عربی شاعر نے قسمت کی اس ستم ظریفی پر یوں مہر تصدیق ثبت کر دی ہے :

رضینا قسمت الجبار فینا لنا علم وللجہال مال

استاد ناسخ نے اس کی تائید مزید اس طرح کی ہے ؎

جو ہیں بے عقل دنیا میں وہی کچھ عیش کرتے ہیں ملا ہے دور گردوں سے غم خالی فلاطوں کو

فرانسیسی شاعروں نے یہ خیال بار بار دہرایا ہے کہ :

"تنہائی غم کی پرورش کرتی ہے اور غم انسان کا مقدر ہے۔" (صد۹۲ ف ۱۰)

شاید اسی لئے غنی کاشمیری نے قبر کو انسان کی آخری آرام گاہ قرار دیا ہے ؎

آسودگی بگوشۂ ہستی ندیدہ ایم جاں دادہ ایم و کنج مزارے خریدہ ایم
(غنی کاشمیری)

اور صائب نے پھولوں کے رنگ کو بے ثباتی کہا ہے ؎

دریں نقش است لعل نسیم بہار را رنگ ثبات نیست گل اعتبار را

میر نے اس بے ثباتی کو کس خوبی سے یوں پیش کیا ہے ؎

کہا میں نے کتنا ہے گُل کا ثبات　　　کلی نے یہ سُنکر تبسّم کیا

اقبال نے اس بے ثباتی کو حُسن کی حقیقت قرار دیا ہے ؎

ہوئی ہے رنگِ تغیّر سے جب نمود اسکی　　　وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

یہی بے ثباتی اقبال جیسے رجائیت پسند شاعر سے یہ کہلوا رہی ہے کہ غم زندگی کے ساز کا مضراب ہے۔ ؎

ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے

غالب نے غم ہستی کا علاج صرف موت ہی کو قرار دیا ہے ؎

غم ہستی کا اسد کس سے ہو جز مرگ علاج

دلی نے اسی غم سے انسانی شخصیت کی تکمیل کی ہے اور بڑی خوبی سے غم اور مسرت کا یہ فرق واضح کیا ہے :

"دنیا میں صرف غم ہی ہمیں خالص شکل میں ملتا ہے، جس میں کسی دوسرے عنصر کی آمیزش نہیں ہوتی .... مسرت ایسی نہیں ملتی جو خالص ہو اور جس میں غم کی آمیزش نہ ہو۔ اس لئے غم کی حیثیت بنیادی ہے۔" (ص ۲۸۵ ن ۔ ا)

غالب نے دل کے داغوں سے بہار کا لطف لیا اور اپنے زخم جگر سے لذتوں کا سامان فراہم کیا۔ میر نے دل کی ویرانی کو سو سو بار اُجڑتے دیکھا۔ الغرض دلی نے مجھ سے نے کیا خوب کہا ہے :

"ہمارے غم کی عظمت خود ہماری عظمت کا پتہ دیتی ہے۔ انسان غم کا غلام ہے غم اس کا مالک ...... میں جس غم سے گھائل ہوں اس میں دلربائی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ کبھی اس نعمت سے محروم نہ رہوں۔" (ص ۳۰۳ ن ۔ ا)

یعنی بقول غالب ؎ "دیتے ہیں بادہ ظرف قدح خوار دیکھ کر"

یا ؎ کس کے گھر جائے گا سیلاب بلا میرے بعد

انسان اور کائنات کا ایک دوسرے سے ربط و ضبط اور اپنائیت اور اجنبیت لطافت اور کثافت کی آویزش اور آمیزش انانیت کے وہ مختلف اور متنوع لباس ہیں جن میں اس کا قد صاف پہچانا جاتا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں یہ انانیت جس قدر عریاں ہے اسی قدر عزیز شخصیت کا فیض اور اس کی فوقیت انانیت کی دنیا میں خصوصیت سے اہمیت رکھتی ہے۔ بعض نقادوں نے تو ادب کو محض شخصیت کا پرتو کہا ہے

لیکن اگر اسے مبالغہ اور مبالغہ کو مشتبہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے تب بھی شخصیت کی کارگیری کا عمل اور علامتیں ادب کے سامان اور سجاوٹ کی طرح اہم ہیں۔ نیوبولٹ کے لفظوں میں تھوڑا سا تصرف کر لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ:

"شخصیت کو ادب میں اس طرح ہونا چاہیے جس طرح کائنات میں خدا۔ اس کو ہر جگہ موجود ہونا چاہیے لیکن نظر کہیں نہیں آنا چاہیے۔ ادب شخصیت کی کائنات ہے یہ اس کی تخلیق بھی کرتا ہے اور یہ اپنی تخلیق کو اپنا پردہ بھی بناتا ہے۔ ادب ادیب کی شخصیت کے سانسوں کی طرح ہے یہ اس کی روح نہیں بلکہ اس کی ذہنی زندگی کے نقش پا ہیں۔" (انگریزی شاعری کا نیا مطالعہ)

اُردو کے انانیت پسند خدائے سخن نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

کیا تھا شعر کو پردہ سخن کا　　سو ٹھہرا ہے یہی اب فن ہمارا
لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر　　میں ورنہ وہی خلوتیِ رازِ نہاں ہوں

گوئٹے نے شخصیت کی تعریف میں بڑی مدلل مداحی کی تھی جب اس نے کہا تھا کہ یہ فانی انسان کی سب سے بڑی خوش حالی اور حسنِ توفیق ہے۔ مشہور فلسفی فیثا غورث کے اس مشہور قول میں کہ — آدمی ہر چیز کا پیمانہ ہے — اگر یہ اضافہ کر دیا جائے کہ آدمی کا پیمانہ شخصیت ہے تو اس سے شخصیت کی اس جامعیت اور وسعت کا صحیح اندازہ کیا جا سکے گا جس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن ادیبوں نے شخصیت کو سماجی زندگی اور اس کے ماحول سے مرتب کر کے دیکھا ہے انھوں نے شخصیت کے خام مواد کو پا لیا ہے لیکن انھوں نے خارجی محرکات کو شخصیت کی تعمیر میں بنیاد کے طور پر تسلیم نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر اعجاز حسین نے شخصیت اور کردار پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"شخصیت کی تعمیر میں خارجی محرکات کا اثر انداز ہونا تسلیم مگر لازمی نہیں کہ یہ محرکات بنیادِ تعمیر بھی بن جائیں۔ یہ عموماً نقش و نگار کا کام کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کردار کی قوت انتخابیہ میں عمل انتخاب اصل حرکت ہے۔ وہی سب کچھ کرتی ہے، ذہنی رجحانات کا مرکز بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی بنیاد پر شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے اور اس کے سانچے میں کردار تشکیل ہوتا ہے۔ عمل انتخاب ردو قبول کے مراحل سے ذہن کو نکھار کر

ایک خاص شکل میں پیش کرتا ہے۔ خارجی اسباب اس کے عروج و زوال میں کارفرما ہوتے ہیں۔ لیکن ذاتی رجحان حسب توفیق ان کو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے خانوں میں رکھتا ہوا اپنا کام کرتا رہتا ہے اور رد و قبول کی جنگ کے بعد وہ شخصیت ابھرتی ہے جس کی بنیاد ذاتی توفیق پر رکھی گئی تھی اور یہی توفیق کردار کی انفرادیت نمایاں کرنے کا آلۂ کار بن جاتی ہے۔"

(ص ۱۱ نقش کراچی - جنوری ۶۳ء)

اس تجزیے میں شخصیت کی بنیاد کو جن عوامل سے متعلق کیا گیا ہے وہ انانیت کی حد تک صحیح نہیں ہے۔ انانیت ایک ایسا جذبہ ہے جس نے شخصیتوں کے پیکر میں کئی طرح کی شکلیں اختیار کی ہیں۔ پھر بھی ہم اسے شخصیت کا کارنامہ نہیں کہہ سکتے۔ اس نے کہیں شخصیت میں بے نیازی پیدا کی ہے کہیں بیزاری۔ اس سے ہم مجموعی طور پر یہ اصول مرتب کر سکتے ہیں کہ انانیت شخصیتوں میں کسی نہ کسی حد تک منفی رُخ اختیار کرتی ہے۔ لیکن اس منفی رُخ یا رویّہ سے شخصیت ادب کی دنیا میں جو کارنامہ انجام دے گی، اس کا معیار اور محور بہر حال ماحول ہی کی آغوش کو قرار دینا ہو گا۔ یہی ماحول عمل انتخاب کا منبع ہے۔ فضا اور فکر کا یہ رشتہ فن کا گرانقدر عطیہ ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اس کی بڑی خوبی سے اس مثال سے توضیح کی ہے:

"فردِ جماعتی زندگی اور فطرت کے خارجی مظاہر سے علیحدہ نہیں ہوتا۔ کُل کی حرکت اور قوت اسے چاروں طرف سے گھیرے ہوئے رہتی ہے۔ وہ پوری جماعت کے تأثرات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتا ہے جیسے اسپنج کے اندر پانی جذب ہو جاتا ہے۔ اسپنج کا وزن چاہے بڑھ جائے لیکن وہ پانی چوسنے سے پھٹ نہیں جاتا۔ جتنی اس میں سمائی ہوتی ہے اتنا پانی چوس لیتا ہے۔ اسی طرح فردِ جماعت کے تأثرات اور احساسات کو اپنی صلاحیت اور قابلیت کے لحاظ سے جذب کر لیتا ہے اور پھر انھیں شعر و ادب کے رنگین لباس میں ملبوس کر کے منظرِ عام پر لاتا ہے۔" ص ۱۳ ف۔۱

فکر اور فضا کی اس مناسبت کا اظہار اُردو میں غالب اور اکبر کے طنز کے تقابلی اور مطالعے سے بخوبی واضح کیا جا سکتا ہے۔ غالب نے جن موضوعات کو اپنے طنز کا نشانہ بنایا ہے، اس کی محض یہ توجیہہ کافی نہیں ہے کہ وہ ان سے طبعی مناسبت رکھتے تھے اور اکبر نے جن موضوعات پر طنز کے تیر چلائے وہ عقیدہ کے اعتبار سے

ان سے مطمئن نہیں تھے ۔ ذہن اور زمانہ کی بھی اہمیت ہے جو ایک ہی موضوع یا صنف کو ایک ہی ماحول میں معقول اور دوسرے میں مہمل قرار دیتی ہے ۔ اکبر اور اقبال دونوں نے مغربی تہذیب پر سخت حملے کئے لیکن اکبر کے ذہن میں زمانہ کی کوئی سمت اور تنقید کا کوئی ایسا معیار نہ تھا جسے صحت مند کہا جا سکے ۔ اقبال نے اگرچہ مغربی تہذیب پر ایسی تہمتیں بھی لگائیں جو تخلیقی کہی جا سکتی ہیں ۔ لیکن مغربی تہذیب کے جس پہلو اور پرزے کو انھوں نے طنز کا نشانہ بنایا وہ ان کے ماحول کا نسیج اور صریح مطالبہ تھا ۔ پروفیسر محمد مجیب نے شخصیت اور تہذیب کی بحث میں اس نکتے کی وضاحت بڑی جامعیت سے ان لفظوں میں کی ہے :

"سیاست کو قوم کا میدان عمل قومی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو کہا جا سکتا ہے لیکن خود سیاست معاشرتی حالات ... اور تہذیبی منصوبوں کا عکس ہوتی ہے وہ شخصیتیں جن کے ہاتھوں میں سیاست کی باگ ڈور ہوتی ہے فروغ نہیں پا سکتیں اگر زمانہ موافق نہ ہو ہر تجربے لیپی کا نمونہ بن جاتا ہے ، اگر زمانہ اس کا ساتھ چھوڑ دے ۔ کشت و خون بیکار ملک گیری بے سود ہوتی ہے ، اگر اس کی پشت پر تہذیبی مقاصد نہ ہوں ۔ زمانہ یا ماحول مجموعی نام ہے ان تہذیبی یا تمدنی حالات کا جو قومی زندگی کو بالکل اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ۔" صلہ تاریخ تمدن ہند ۔

ادب میں ماحول کی یہ مرکزیت ایک اساس کی طرح ہے ، نہ کہ نقش و نگار کی طرح ۔ ڈاکٹر اعجاز حسین نے جس چیز کو ادیب کی ذاتی توفیق کہا ہے اس کا ادب میں جو بھی مقام ہو مگر ہم مرکزیت کا درجہ اسے نہیں دے سکتے ۔ ادب میں افراد کی ان صلاحیتوں کا بھی اکثر دقت نظر سے جائزہ لیا جائے جو ان کے ذوق کی تربیت کرتی ہیں ، تو یہ جاننے میں تامل نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حیثیت قاری کی ہے ، قرآن کی نہیں ، یعنی ادبی شخصیتوں کی تعمیر و تشکیل میں ماحول کے تقاضوں کے بعد دوسرا بڑا جز ان کی شخصی صلاحیتوں کا شدید تاثر ادب کی داخلیت ہے ۔ اس طرح باہمی آمیزش سے ہم ادبی شخصیت کا تنقیدی مطالعہ کر سکتے ہیں جو تنقیدی طرز کا تعارف اور تشریح ہے ۔ ادب کی اصطلاح میں جسے طرز کہا گیا ہے وہ کوئی منفرد شے نہیں ہے ، مگر بحیثیت مجموعی وہ شاہکار ہے جسے جانچنے اور پرکھنے کے لئے . . . انانیت کی ایک معتد بہ مقدار درکار ہے ۔ چنانچہ شا نے طرز کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہوئے انانیت ہی کی ایک صفت ادعا کو ضرورت سے بہت زیادہ اہمیت دی ہے ، ادعا ، کا موثر اور کارگر ہونا اسلوب کی اجد

اور تمت ہے۔ جس کے پاس ادعا کے لئے کچھ نہیں ہے، اس کے پاس اسٹائل بھی نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ جسے کچھ کہنا ہے وہ اسٹائل کی قوت کو وہاں تک پہنچا سکتا ہے جہاں تک اس کی بات کی اہمیت ہے اور اس کا یقین اسے لے جائے، اس کے ادعا کو بھی غلط ثابت کر دیا جائے تو اس کا اسٹائل پھر بھی باقی رہے گا۔ جلد یا بدیر سارے دعوے باطل ہو جاتے ہیں اور اس لئے ہم دنیا میں ہر طرف فنی تجربات کا ایک شاندار ملبہ پاتے ہیں، جن سے اصلیت کی صداقت رخصت ہو گئی ہے لیکن جن کی ہیئت اب بھی شاندار ہے اور یہی وجہ ہے کہ قدیم اساتذہ ہمارے حسیات میں قیامت برپا کر دیتے ہیں۔ ص ۵۵ اردو ادب

لیکن یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ انانیت کا یہ اظہار جو طرز میں تجسیم اور تجسیم میں تخصیص اختیار کرتا ہے ماحول اور مذاق کے بنیادی تقاضوں کے ساتھ ساتھ انانیت کے رائے اور سہارے میں اپنی تکمیل کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ادب کی دنیا میں شخصیت کا فروغ اور تہذیبی حسن کا فیض بیک وقت مگر جدا جدا طریقوں سے اپنی تعمیر کا سامان کرتے ہیں۔ شخصیت کا ماحول اور مذاق سے جو رشتہ ہے وہ اس قدر پیچیدہ نہیں ہے جس قدر انانیت کا شخصیت سے ربط اُلجھا ہوا ہے۔ انانیت کا یہ ایک ایسا کھلا ہوا راز ہے جسے شاعر اس طرح برتتے ہیں کہ شخصیت شعریت میں مجسم ہو جاتی ہے۔ لیکن نقاد جب اس عقدہ کو حل کرنا چاہتا ہے تو لفظوں کے محدود معنی ذہن کے مخصوص توہمات میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں۔ اس مشکل کی بنیادی علت شعر اور نثر کا بنیادی فرق ہے۔ شخصیت شعر اور نثر ہر لباس میں یکساں جاذب نظر رہتی ہے۔ انانیت نثر میں بھڑکاتی مگر شعر میں ہمیں بہلاتی ہے۔ نثر کا منطقی تسلسل انانیت سے اُلجھتا ہے۔ شعر کا جذباتی بہاؤ انانیت کی شورانگیزی کیلئے مہیا کر دیتا ہے۔ اصناف کی حدوں کو متعین کر لیا جائے تو شخصیت اور انانیت کا فرق کسی قدر واضح ہو جاتا ہے۔

ماحول اور مذاق دونوں شخصیت کی طرح انانیت کی ہیئت اور حیثیت پر اساسی اثر ڈالتے ہیں۔

پروفیسر آل احمد سرور نے اس بحث میں بعض خیال انگیز اشارے کئے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

"جدید ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ شخصیت کی تعمیر میں موروثی خصوصیات کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اور ماحول ان خصوصیات پر جو عمل کرتا ہے، اس کا اثر شخصیت کے انوکھے پن کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے ماہرین نفسیات، موروثی خصوصیات کے عامل نقوش کو مستقل اور اٹل سمجھتے ہیں لیکن وہ بھی ماحول کے اثرات کو نظرانداز نہیں کرتے۔

ان کا خیال ہے کہ انانیت دراصل ایک احساس کمتری کی غماز ہوتی ہے اور ابتدا ہی سے اگر یہ احساس بیدار ہو جائے تو انسان اپنے بچاؤ کے لئے خود نمائی کے لئے مائل ہو جاتا ہے۔ برنارڈ شا کی مثال اس سلسلے میں بہت دلچسپ ہے۔ برنارڈ شا کو یہ خوف تھا کہ کوئی اس پر پتھر نہ پھینکے۔ اس نے بڑی محنت اور جانفشانی کے بعد یہ فن سیکھا کہ وہ ہر ایک پر وار کرے، اور لوگ اس کے وار سہنا سیکھیں۔ غالب کے ہاں بڑھی ہوئی انانیت بھی ایک احساس کمتری کی غماز ہے۔ اگر بات صرف اتنی ہی ہوتی تو ہم اس کا ذکر نہ کرتے مگر غالب نے اس انانیت سے بڑے بڑے کام لئے اور جب ان کا افق ذہنی وسیع ہوا تو اس کے سہارے وہ اپنے دور سے بلند بھی ہوئے اور آگے بھی۔" مثلاً ادب اور نظریہ

پروفیسر سرور نے انانیت کے تجزیے میں جس احساس کمتری کا اشارہ کیا ہے وہ اپنی جگہ صحیح ہے یہ احساس کمتری ادب میں پُرپیچ طریقہ پر عظمت حاصل کرتا ہے اور فنکار اس انانیت سے ادب میں بڑے بڑے کام لے سکتا ہے۔ یہیں سے ہمیں شخصیت اور انانیت کے فرق اور فصل کا وہ سراغ لگتا ہے جو ادب میں شخصیت اور انانیت کے فرق کو واضح کر دیتا ہے۔

انانیت کے احساس کمتری کی اگر یہ مثال سامنے رکھی جائے کہ نپولین پستہ قد تھا اس لئے ایک بڑا فاتح بنا، یا تیمور لنگڑا تھا، اس لئے اس نے ایک جہان کو خاک و خون میں نہلا دیا۔ یا عظیم بیگ چغتائی بیمار تھے اس لئے ان کی انانیت نے مزاح میں اپنی تسکین پائی، یا رشید احمد صدیقی اپنی کمزوریوں کو چھپانے کے فن سے آگاہ ہیں، اس لئے بڑے فنکار ہیں۔ یا دانتے جلاوطن کر دیا گیا تھا اس لئے اس نے ادبی فتوحات کیں یا ملٹن اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی بڑائی کا راز بصارت سے محرومی میں ہے۔ اور ابوالکلام کا شہکار ترجمان میرٹھ جیل کا اور غبار خاطر قلعہ احمد نگر کی نظر بندی کا عطیہ ہے؟ تو یہ خیال بڑا گمراہ کن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انانیت احساس کمتری کی غماز ہے۔ مگر انانیت ادب میں کیسے کیسے بھیس بدلتی ہے اور کب عظمت پاتی ہے۔ انانیت کے سہارے شخصیت کو بلندی کی ایک سیڑھی میسر آجاتی ہے۔ اگر ماحول کے تقاضے سامنے نہ ہوں تو محض انانیت شخصیت کی بلندی کو مزید پست کر دیتی ہے اور بجائے بلندی کے یہی انانیت شخصیت کو فریب نظر بناتی ہے۔ شخصیت کی شہ سے انانیت ماحول سے سرعت اور صحت سے موضوع اور مواد فراہم کرتی ہے؟ غالب کی گرفتاری سے ان کی انانیت چیخ پڑی، مگر اس نے ادب میں کوئی یادگار نہ چھوڑی۔ آزاد کی

اسیری نے ان کی انانیت کو وہ سکون اور سرور بخشا کہ وہ گنگنانے پر مجبور ہو گئے۔ اور یہ ان کا عظیم الشان نثری کارنامہ ہے۔ انانیت ادیب کی بلندیوں اور پستیوں دونوں ہی کا سبب بنتی ہے مگر شخصیت کے توسط اور ماحول کے تعلق سے۔

پروفیسر سرور کا یہ خیال صحیح ہے کہ "شخصیت پر موروثی خصوصیات، تربیت، علمی وادبی ماحول، جنسی زندگی جسمانی کیفیت، سماجی اور سیاسی حالات، سب کا عمل اور ردِ عمل ہوتا رہتا ہے۔ اس کشمکش سے وہ انوکھی انفرادی اور مخصوص صفت وجود میں آتی ہے جو ایک شخصیت کو دوسری سے علاحدہ کرتی ہے۔ یہی شخصیت عملی دنیا میں ایک کردار کی نشان دہی کرتی ہے۔" صفحہ ۲۰ ادب اور نظریہ

پروفیسر آل احمد سرور کا یہ خیال بھی درست ہے کہ یہ تمام عوامل ادیب کو متاثر کرتے ہیں، لیکن کیا ان عوامل میں کسی خاص طرح کی ترتیب ممکن نہیں ہے؟ یہ صحیح نہیں ہے کہ ان میں سے بعض عوامل کم اور بعض بہت کم متاثر کرتے ہیں۔ خود پروفیسر سرور ہی نے صحیح طور پر اس خطرہ سے آگاہ کیا ہے کہ اگر شخصیت کا مطالعہ ماحول سے جدا کر کیا جائے تو وہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے جو گمراہ کن ہے۔ کچھ لوگوں نے بقول ڈنگل:

"شاعری کے مطالعہ کو شخصیت کا مطالعہ اور شخصیت کے مطالعہ کو نفسیاتی تجزیے میں محدود کر دیا ہے۔ اور اس طرح شاعری کو نفسیات کی سوتیلی بیٹی بنا دیا ہے۔" صفحہ ۱۴۳ ادب اور نظریہ

شخصیت کے جن اجزا کی نشاندہی کی گئی ہے وہ اپنی جگہ صحیح ہیں، لیکن ان کا تناسب مشتبہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ شخصیت انکی مجموعی نشانی ہے۔ شخصیت کا جلوہ جب ادب میں نمودار ہوتا ہے تو ماحول کے اثرات کو جزوِ خیال بناتا ہے۔ بقول سعدی کے دانت روٹی کے لئے ضروری ہیں۔ دانت نہ بھی ہوں تب بھی روٹی کسی نہ کسی طرح کھانی ہی پڑتی ہے ساری مصیبت تو اس وقت درپیش ہوتی ہے جب روٹی ہی نہ ہو، پھر خالی دانت کیا کریں؟

اگر دنداں نہ باشد نان تواں خورد مصیبت آں بود کت ناں نہ باشد

پروفیسر سرور نے شخصیت کی اس اساس کو بڑی خوبی کے ساتھ تسلیم کیا ہے جس سے انانیت کے انوکھے پن کی تشریح بخوبی ہو جاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"نفسیات کے ماہرین کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ انسانی ذہن ماحول سے خاموش اثرات اس طرح قبول کرتا ہے کہ اسے خبر تک نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ کوئی معمولی سا ذاتی تجربہ کوئی چھوٹا سا واقعہ سیلاب کے بند کو توڑنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ ان، شعار کی عمارت

بتا رہی ہے کہ غالب یہاں ذاتی تجربے نہیں بیان کر رہے ہیں، بلکہ ایک دور کے تجربے کی آواز بن گئے ہیں۔ یہی شاعری کا اعجاز ہے۔" ص۳۱ ادب اور نظریہ

شخصیت کی بحث کی یہ وہ صحیح سمت ہے جس سے ہم ادب میں انانیت کے اس منبع تک پہنچ گئے ہیں جہاں شخصیت کی گتھی کو ادبی گرداب سے جوڑنے کی کوشش بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ادب کی محدود دنیا میں جو شخصیتیں چھائی رہتی ہیں وہ ایک عجیب تاریخی صداقت کا ظہور اور ذریعہ ہوتی ہیں۔ ان شخصیتوں کی بڑائی بظاہر اتنی ہی نازک اور نرالی ہوتی ہے جس طرح فضا کی نمی اوس کے قطروں کا روپ دھار کر سبزہ و گل پہ نمایاں ہو جائے۔ ہم زندگی کے روزانہ مشاہدات کی طرح جب اس صداقت پر گواہی دیتے ہیں تو ایک طرح سے ماحول کی خلاقانہ صداقت کو تسلیم کر لیتے ہیں، بطن گیتی میں جو تہلکے اور طوفان چھپے رہتے ہیں، بڑی شخصیتیں ان کی بشارت یا وعید بن کر ابھرتی ہیں۔ ادب میں یہ عمل بڑا پر پیچ اور دو رُخا ہوتا ہے۔ بڑی شخصیتیں اس اجمال کو کبھی تو اس طرح پیش کرتی ہیں کہ بطن گیتی شاعری کا بیان بن کر نظم کائنات کا آلۂ نطق بن جاتی ہے۔ ان شخصیتوں کا نفس شعر میں نکہت گل بن جاتا ہے یعنی عالم خارجی کی کثافت پُر پیچ طریقہ پر لطافت کا مرقع ہو جاتی ہے۔ شخصیت اپنی انانیت کو مٹا کر یا کم سے کم چھپا کر تعمیم کے پردے میں اپنی تسکین کا سامان پا لیتی ہے۔ یہ حقائق کو رنگینی بھی ہے، ان کو نت نئے زاویے بھی دیتی ہے لیکن براہ راست حقائق سے وابستہ رہتی ہے۔ ایسی شخصیت کا کام ایک طرح سے آسان ہوتا ہے، دوسری طرح سے مشکل ۔ آسانی یہ ہوتی ہے کہ یہ اپنے فرض کی فرماں برداری ہوتی ہے کائنات کا نظم، اس کی روح کا نغمہ بن جاتا ہے۔ مشکل یہ کہ اس کی روح کا نغمہ اس کے کانوں تک نہیں آتا۔ یہ اپنے حق کی حلاوت سے محروم رہتی ہے۔ تاریخ کی اصطلاح مستعار لی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ شخصیتیں فاتح اور فطین ہوتی ہیں۔ شوپنہار کی زبان میں اندھی اور غیر فطری، فطرت کی نقال۔ عام زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ظاہر ہی ان کی زندگی کی ضمانت ہوتا ہے، اور روح بے دین، ان کی لغت میں لذت بے معنی لفظ ہے، خواب بے حقیقت شے۔ خیال کا عمل دخل بھی واجبی ہی واجبی رہتا ہے۔ ان کی حقیقت کا دائرہ کائنات کی کان ہے، اس لئے یہ انسانوں کی دنیا میں ایسی آزادی سے رہتی ہے جیسے پرندے اپنے آشیانے میں۔ ادب میں انھیں محبوب شخصیت کہا جا سکتا ہے۔ جن کی بڑائی کا تنہا مدار ان کی ذہانت پر ہے اور یہی ان کا المیہ ہے۔

دوسری ذہنی شخصیتیں تخلیقی ہوتی ہیں۔ یہ دنیا کو نہ اپنی آنکھوں سے دیکھتی ہیں، نہ اپنے کانوں سے سنتی ہیں، بلکہ ان محدود احساسات سے بلند ہو کر اپنے دل سے چاہتی ہیں کہ سفید کو سفید اور سیاہ کو سیاہ کہیں، لیکن اس کی دلیل کوئی نہ دیں۔ یہ فرض کو فرضی اور اضافی خیال کرتی ہیں، مگر حق کو حقیقی گردانتی ہیں۔ یہ جسم کی کمزوری سے آگاہ ہوتی ہیں، مگر لاپرواہ رہتی ہیں۔ مذہب، تہذیب، ماحول اور ادب سب کو اپنی ذات کی خاطر گوارا کرتی ہیں۔ یہ بہار حسن کو آئینہ ادب میں دیکھتی ہیں۔ اور اپنے ہی خیال سے خوش رہتی ہیں۔ ان کے نزدیک خبر اور عرفان دونوں کی حیثیت اضافی اور اتفاقی ہے۔ یہ دنیا کو اپنے دل کی کالی کوٹھری میں بغیر جرم یا جزا کے مقید کرنا چاہتی ہیں۔ ان کی زندگی سے اُن بن ہی رہتی ہے۔ اس لئے یہ ادب کا قلعہ تعمیر کرتی ہیں۔ پھر یہی قلعہ ان کے لئے عمر قید ہو جاتا ہے۔ یہ زندگی کو اس لئے چھوڑ دینا چاہتی ہیں کہ اس سے نباہ نہیں کر سکتیں۔ مگر زندگی ان کو نہیں چھوڑتی۔ ادب ان کا آلہ ہوتا ہے، مذہب ان کا زیور اور تہذیب ان کا دربار۔ یہ اپنی بڑائی سے آگاہ ہوتی ہیں، چاہے اس کی مستحق نہ ہوں۔ ان کا ہر جذبہ اپنے اظہار کے لئے ایک نرالی روش کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ شخصیتیں فعلی کم اور خیالی زیادہ ہوتی ہیں۔ یہ جتنی خطر پسند اور خود نما ہوتی ہیں اتنی خوش قسمت اور خردمند نہیں ہوتیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ادب میں زندگی کی ہر ناکامی کا ازالہ کرتی ہیں۔ دوسرے شخصیتوں کو ہم عاشق کہہ سکتے ہیں، جن کی سرفرازی کا امتیاز خلوص ہے اور یہی ان کا طرہ ہے۔ پہلی شخصیتوں نے جن کرداروں اور کیفیتوں کو ادب میں پیش کیا، ان کی عظمت کا راز ان کی فطری ذہانت میں ہے دوسری شخصیتوں کا سب سے بڑا ادبی عطیہ ان کا خلوص ہے۔ پہلی شخصیتوں کے ادب میں ہم جس دنیا کا نظارہ کرتے ہیں، اس میں حقائق اور حالات بھرے پڑے ہیں۔ یہ سب ہمارے سامنے سے گزرتے رہتے ہیں۔ مگر دن اور رات کے مقررہ نظام کی طرح۔ اس میں ایک ہی طرح کی صبحیں اور شامیں آتی جاتی ہیں۔ یہ بڑی مزین، منظم اور مضبوط دنیا ہے۔ مگر دیکھنے والے کے دل میں اس کے لئے کوئی تڑپ یا کوئی ترغیب نہیں ہوتی۔ ہم اس کی عظمت سے مرعوب ہو کر اسے کتنا ہی پوجیں، اس کی کتنی ہی پذیرائی کریں، مگر یہ ہمارے دل میں دیرپا نقش نہیں چھوڑتی لیکن دوسری دنیا ساری تلخیوں اور طوفانوں کے باوجود دامن دل کو اس طرح کھینچتی ہے کہ ہم اس سے جتنا کھنچتے ہیں اتنی ہی اس کی کشش اپنے میں زیادہ پاتے ہیں۔ اس طرح تاریخی صداقتوں کی دو سمتیں یا صورتیں ہمیں ادب کی دنیا میں ملتی ہیں۔ انانیت کی آنکھ ہمیں دونوں جگہ ملتی ہے۔ لیکن ایک جگہ یہ کثرت نظارہ سے واہ ہے۔

دوسری جگہ اپنے من میں ڈوبی ہوئی انانیت کا جذبہ ہی ادب نہیں ہے۔ یہ بھی بلا تامل مانا جاسکتا ہے کہ انانیت ادب میں عقل کل نہیں ہے، نہ یہ ذہن مطلق ہے نہ یہ عمل محض، لیکن اعضائے ادب میں اس کی حیثیت درحقیقت آنکھ سے قریب تر ہے۔ یہی آنکھ امکانات کے پردوں کو اُٹھا کر وجدان کے پردوں سے آگے گزرنا چاہتی ہے لیکن اپنی جبینِ نیاز کو نہیں جھکانی ہے یہ حسن کے حضور لذت دیدار کے ساتھ تو عزم میں یہ کہکر مصروف ہو جاتی ہے:

میں بھی کبھو کسو کا سر پُر غرور تھا

اس کا یہ اعتراف اور اعلان خارجی دنیا میں اس کی شکست، اور داخلی دنیا میں اس کی شوریدگی اور شکستگی کا سازوسامان بن جاتا ہے۔ انانیت کا اظہار عمل میں خودکشی، مگر شعریت کے آئینے میں حسن عمل ہے۔ یہ اخلاقی قدروں میں گمراہی حسن کے حضور گستاخی، لیکن ادب و فن میں حسن عمل کا محرک اور تخلیق حسن کا منظاہرہ ہے۔ ادب کے گل و گلزار میں انانیت کی کثافت جن لطافتوں کی تخلیق اور جن لمحات کی تصدیق کرتی ہے۔ ان کی فطرت بھا دوانی اور ان کا خلوص لافانی ہے۔ اسی فطرت اور قدرت کے سبب یہ شخصیت کے قلب اور ادب کے قالب میں جان ڈال دیتی ہے۔ انانیت تصور کے آلات سے ہر خلا کو پُر کرتی ہے اور ہر خول کو بھرنا چاہتی۔ تصویر کی رنگینی سے ہر خوف کو بھلانا، اور ہر خواب کو سچا کرنا چاہتی ہے۔ یہ آرزوؤں کی غلام نہیں ہے۔ اس لئے ان کا شدت سے انکار کرتی ہے لیکن اپنی خلاقی کے ثبوت کے لئے آرزوؤں ہی کی تخلیق کرتی ہے اور پھر ان کی تکمیل میں لگی رہتی ہے۔ شخصیت کی یہ پیچیدگی اس کے ادب کو ادق بنا دیتی ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے اس کی وضاحت ان لفظوں میں بڑی جامعیت سے کی ہے:

"کہا جاتا ہے کہ شاعری شخصیت کا آئینہ ہے۔ یہ قول نہایت گمراہ کن ہے جس طرح آئینے میں کسی شے کا عکس نظر آتا ہے، اسی طرح شخصیت کا عکس آئینہ میں نظر نہیں آتا۔ نہ شخصیت اتنی سادہ اور واضح شے ہے۔ نہ شاعری اتنی شفاف اور ہموار سطح رکھتی ہے کہ ہمیں شاعر کی شخصیت اس کے کلام میں بجنسہ نظر آئے۔"

انانیت کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے موصوف نے شخصیت کی اس تعریف سے اتفاق کیا ہے کہ "شخصیت اس مجموعی انوکھی، ممتاز اور منفرد خصوصیت کا نام ہے جو وراثت اور ماحول کے ایک دوسرے پر کبھی مخالف کبھی موافق اثرات سے وجود میں آتی ہے۔" مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"انانیت سرشاری اور محرومی دونوں سے پیدا ہوتی ہے۔"

اور آخر میں بڑی بلاغت سے شخصیت اور انانیت کا یہ فرق متعین کرتے ہیں :

"شخصیت صرف انانیت کا نام نہیں، بلکہ انانیت کے بانکپن یا وضع خاص کا نام ہے"

چونکہ سرشاری اور خود رفتگی دونوں کی اضافی حالتیں ہیں اور دونوں کا واسطہ براہ راست ماحول سے ہے، اس لئے انانیت خواہ کوئی شکل اور کسی شخصیت کے پیمانے کو منتخب کرے یہ تاریخی صداقتوں کی زد میں رہتی ہے، ان کے دائرے سے نہیں نکلتی۔ یہ صحیح ہے کہ انانیت ایک خاص طرح کا بانکپن رکھتی ہے اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ یہ شخصیت کا ایک ایسا جزو ہے جو ساری شخصیت کی چلمن کو رنگین بنادیتی ہے، مگر یہ ہے جزہی۔ اس کے مقابلے میں شخصیت کی بڑائی یہ ہے کہ یہ ایک کلی اور مجموعی شے ہے۔ یہ اپنے ہر جزو پر چھا جاتی اور اسے چھپا لیتی ہے۔ مگر خود اس شخصیت کی اصل قوت اور قدرت اس کے ماحول سے وابستگی میں ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اس کی دو ٹوک تشریح ان الفاظ میں کی ہے :۔

فلسفیوں کی افراط و تفریط سے بچ کر تاریخ کا بے لاگ مطالعہ کرنے والا جانتا ہے، کہ شخصیت اس انجن کی طرح ہے جس سے بڑی بڑی اصلاحی یا انقلابی تحریک کی گاڑی کھینچی جاسکتی ہے۔ لیکن خود یہ انجن جس طاقت سے چلتا ہے، وہ اسے زمانے یا ماحول سے ملتی ہے" صفحہ ۱۲۱ نقوش ادب عالیہ نمبر

دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ادب کی اصل قوت بھی شخصیت کے توسط سے یہی ماحول کی قوت اور قدرت ہے اور ادب کی اصطلاح میں اسی قوت کا نام طرز ہے۔ ادب کی دنیا میں شخصیت اور انانیت کا ملا جلا نتیجہ طرز بن کر نمایاں ہوتا ہے۔ اس تاریخی صداقت کا ثبوت ہر دور کے ہر بڑے شاعر کے ہاں ملتا ہے۔ وہ شاعر یا ادیب جو اپنی انانیت کا بھرپور اظہار کرتے ہیں۔ اپنے طرز کے موجد بن گئے ہیں اور انہوں نے ادب میں ایک امتیازی مقام حاصل کر لیا ہے۔ لیکن انانیت کے بین السطور پر غور کیا جائے تو ہمیں نظر آتا ہے کہ اس امتیازی شخصیت کے اس اظہار کو زیادہ دخل ہے جو اپنے لئے ایک منفرد، ممتاز مقام پیدا کرتی ہے۔ انانیت کی کامیابی کے راز کی طرح اس کی ناکامی کا راز بھی تاریخی صداقت کی طرح ہمارے سامنے آتا ہے جب ایک خاص طرح کا امتیاز یا انفرادیت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے اور کسی نمونے کو سامنے رکھ کر اس کی پیروی کی جائے تو انفرادیت مضحکہ خیز صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی لازمی صفت اور منطقی سرشت جدت ہے۔ تقلید نہیں۔ جب جدت مطمع نظر بن جائے تو ہم ایسی انفرادیت

کو محض جذباتیت کہہ سکتے ہیں۔ کیوں کہ اس میں جذبہ پختہ نہیں، خام رہتا ہے۔ انانیت جب جذبے کی ہشیاری اور شخصیت کی سربراہی میں اُبھرتی ہے تو وہ اپنا طرز آپ ہی پیدا کرتی ہے۔

ہم نے انانیتی ادب کی تشریح اور تجزیے میں ان سب نکات پر روشنی ڈالی ہے جو اس کی وضاحت کے لئے ضروری ہیں اور فرد کے شوق کے شعلے کو شخصیت کی آنچ تسلیم کرتے ہوئے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ داخلی ذوق کی آنچ ماحول کی تہذیبی روشنی ہی میں اپنا کام کامیابی سے انجام دے سکتی ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کے لفظوں میں یہ دونوں روشنیاں جب تک ایک شخصیت کی شمع پیکر میں حلول نہ کریں تب تک ادب کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا۔ لکھتے ہیں:

"زندگی کا صحیح توازن یہ چاہتا ہے کہ مرکز اور محیط کا فرق مٹ جائے۔ یعنی انسان کی شخصیت اس کے نصب العین اور اس کے کام میں اس طرح گھل مل کر ایک ہو جائے کہ دوئی کا شعور تک باقی نہ رہے۔" ص۱۰ مضامین عابد

یہ توازن ادب کی تمام . . . . اصناف کے لئے ناگزیر ہے، لیکن انانیت کی خوئے خطر پسند اس سے کچھ اور بھی مطالبہ کرتی ہے۔ اس کی تندی اور تیزی سے ادبی توازن کا آبگینہ اگر گھل نہیں جاتا تو کمزور ہو جاتا ہے اور انانیتی ادب میں اس کی صفات اعتدال اور توازن کی ضد قرار پاتی ہیں چنانچہ ڈاکٹر سید عابد حسین نے اس موضوع کی تفصیل اور تحلیل کو محض چند اجزا تک محدود نہیں رکھا بلکہ ان ادبی لہروں کے پیچھے افکار کے جزر ومد کو جاننے اور جتانے کی کوشش کی۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اس کی خود نمائی کی انتہا یہ ہے کہ زندگی کی ساری صرف ونحو، واحد متکلم کا صیغہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل میں، ہر صفت کا موصوف میں، ہر صلے کا موصول میں، ہر خبر کا مبتدا میں، ہر مسند کا مسند الیہ میں ہر اشارے کا مشار الیہ میں" ص۱۶۳ا۔ ہ م۔ ع

اس طرح ہم شخصیت کے اس مرکز اور محور تک پہنچ جاتے ہیں جسے فاضل نقاد نے بڑی صفائی اور صحت سے پیش کیا ہے۔ یہاں بڑی ثروت مندی سے انانیت کو مرکز کہا گیا ہے۔ محیط نہیں۔ محور کہا گیا ہے، دائرہ نہیں۔ یہ دونوں نکتے انانیت اور شخصیت کے دو ایسے پہلوؤں کو اُجاگر کر دیتے ہیں جو اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ایک کا تعلق شخصیت کے مرکزی نقطے سے ہے اور ایک کا اس تہذیبی نقشے سے جس میں شخصیت رنگ بھرا کرتی ہے۔ ابوالکلام نے خود بھی غبار خاطر میں انانیت پر کھل کر بحث کی ہے۔ اس کے خاص خاص اجزاء کا محققانہ تعین کیا ہے۔ موضوع زیر بحث کے لئے یہ ذاتی شہادت

مستحکم اور مستحسن وجوہات کی بنا پر تنقیدی وزن اور وقعت کی حامل ہے۔

اُردو کے انانیتی ادب میں امتیاز اور اعزاز کے طور پر ابوالکلام کا نام لیا جاتا ہے۔ اسی لئے انانیت کے جن اجزا سے ابوالکلام نے بحث کی ہے۔ وہ موضوع کے تعین اور تشریح کے لئے بطور اساس کے تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اور فن کار کے مذہب کا تعین ان ہی کے لفظوں میں کیا جا سکتا ہے۔

رومانیت اور انانیت

رومانیت کی دوسری منزل انانیت اس کے برعکس منفی ہے۔ وہ اس لحاظ سے اگر رومانیت سے تلخ ہے کہ اس میں سپردگی کا جذبہ نہیں ہے تو اس کی تسکین کے لئے اپنی بلندی اور بڑائی کا احساس بس ہے۔ یہ جھکتی ہے لیکن آپ ہی کو اپنا مسجود کہہ کر اس کا زعم اور زور رومانیت سے زیادہ ہے۔ اس لئے یہ زیادہ بڑی آزمائش میں مبتلا ہوتی ہے۔ اس کا ظرف اس کی ذہنیت کا آئینہ ہے۔ اس کا داخلی ضبط فطرت کے خارجی ضابطوں پر چھا جاتا ہے۔ اس کے ہاں آغاز و انجام کے خانے بے معنی سے ہیں۔ اس کا ایک لمحہ ہزار زمانوں پر غالب ہوتا ہے۔ اس کی قسمت میں ساحل نہیں ہوتا، اس لئے مسلسل طوفان ہی اس کی پرورش کرتے ہیں۔ یہ اپنی دنیا میں کسی کی محکوم و مجبور نہیں ہوتی، بلکہ بولٹ کے لفظوں میں اس کی دنیا میں بس اس کی کامیابی کا سکہ چلتا ہے۔ اس کی دلچسپی محض زندگی سے نہیں، بلکہ زندگی جاوید سے ہے۔ بولٹ نے لکھا ہے :۔

> "شاعروں کی ایک قسم وہ ہے جو صرف اپنے بارے میں سوچتے ہیں۔ یہ زندہ جاوید ہوتے ہیں۔ یہ اس شور سے روتے ہیں کہ سونے والے جاگ جاتے ہیں۔ مگر ان کو اپنے رونے میں لذت ملتی ہے۔ یہ اگر ایسے زمانے میں پیدا ہوں جو زمانہ ان کے موافق نہ ہو تو اپنے نایاب ہونے پر فخر کر لیتے ہیں۔

انانیت انفرادیت کی حد تک خلوت پسند ہوتی ہے اور اپنے حوصلے کی حد تک خطر پسند یہ اپنی دنیا آپ پیدا کرنا چاہتی ہے۔ مگر جب ایک جہانِ مستعار اس کی راہ اور رویے میں مخل ہوتا ہے تو یہ مجبور ہو کر طنز اور تخریب کے ہتھیاروں سے مسلح ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انفرادیت کسی نہ کسی حد تک خود مکتفی ہونا چاہتی ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا خیال ہے :

انفرادیت خود مکتفی ہونا چاہتی ہے ۔ وہ اپنی ذات کے علاوہ کسی خارجی مظہر سے چاہے وہ کتنا ہی جمیل اور حسین کیوں نہ ہو دل بستگی نہیں پیدا کرنا چاہتی اس لئے کہ یہ اس کے ضعف اور بے کمالی پر دلالت ہوگی ۔ (صفحہ ۹۸ اردو غزل)

لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ انفرادیت جونہی اپنے اس ضعف سے آگاہ ہوتی ہے تو چاہے دل سے نہ سہی ڈر اور درد سے مجبور ہو کر سہی مگر وہ انانیت کا سہارا لینے پر مجبور ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ سکر و وائلڈ نے انانیت کو محض داخلی زندگی کا نتیجہ قرار دیا ہے ۔ انانیت کے نقطۂ آغاز کی حد تک یہ بات درست ہے مگر اس سفر کی تکمیل کئی منزلوں سے ہوتی ہے جن میں سب سے دلچسپ منزل رومانیت ہے ۔

انانیت اور رومانیت کا رشتہ ایک دوسرے اتنا قریبی اور قطعی ہے جس طرح روح کا جسم اور روشنی کا ... حرارت سے ۔ اگر یہ صحیح ہے کہ انانیت کی شدت منفی اور رومانیت کی شوخی اثباتی ہوتی ہے تب بھی ظاہر و باطن کے فرق کے بعد ان دونوں میں تلوار اور اس کی دھار کی سی نسبت ہے۔ انانیت کے حدود کے تعین کے ساتھ ساتھ رومانیت کی حدود کا تعین بھی کیا جا سکتا ہے ۔ یہ تعریف اور تقسیم محض وضاحتی ہے واقعی نہیں ۔ اسی وجہ سے جونہی انانیت کی تعریف کی جاتی ہے رومانیت کی تشریح خود بخود ہونے لگتی ہے اور جونہی رومانیت کی توضیح کی جاتی ہے تو انانیت کی تصویر بھی بننے لگتی ہے ۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے رومانیت کو جس بے چینی اور تڑپ سے تعبیر کیا ہے وہی تڑپ اور توانائی انانیت کی ہستی اور حیات کا مظہر ہے ۔

برنارڈشا کے نزدیک رومانیت عقل کی بجائے جذبات کو عقیدے اور عمل کا معیار بنانے کا نام ہے ۔ انانیت کی دنیا میں بھی اسی جذبے کی حکمرانی ہے اور جذبہ بھی اس جہان کا معمار ہے اسی جذبے سے سعدی نے رومانیت کی خاطر آنکھوں کو گوارا کیا ؎

دیدہ را فائدہ آنست کہ دلبر بیند ورنہ بیند چہ بود فائدہ بینائی را

ڈاکٹر سید عابد حسین نے رومانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

کہ رومانیت کے روح رواں عشق و شجاعت کے جذبات ہیں ۔ رومانی نقطۂ نظر سے تجربات

اسے کہتے ہیں کہ انسان بڑے سے بڑے خطرے کی کوئی حقیقت نہ سمجھے اور سر پر بار بار کہہ کر بے تامل اپنی جان وبطن ہلاکت میں ڈال دے۔" (صت۱ مضامین عابد)

ڈاکٹر یوسف حسین خاں اس رومانیت سے تخلیق تمدن کا رشتہ جوڑا ہے۔ "فطرت نے ..... انفرادیت کے پہلو میں عشق کی کسک پیدا کر دی تاکہ وہ کافی بالذات ہونے کے احساس کو شکست دے اور اپنے بعض دوسرے مقاصد عالیہ کی تکمیل کرے۔ در داشتیاق کی کسک نے کافی بالذات کو خیر خود کی کشش سے وابستہ کر دیا جسے فطرت کی زبردست کامیابی تصور کرنا چاہیئے۔ اس سے تمدن کی تخلیق ہوئی اور علائق ..... دنیا آباد ہوئی۔ جس سے بڑھ کر زندگی میں پُر اسرار چیز نہیں۔ حق اور خیر حسن سے کم پر اسرار نہیں۔ اگر یہ اخلاقی قدریں نہ ہوتیں تو زندگی اپنی انفرادیت کی تنہائیوں میں گم کر رہ جاتی اور اس کی افسردگی اس کی دائمی ہلاکت کا پیش خیمہ ہوتی۔ (صت۹ اردو غزل)

دوسری جگہ موصوف نے اس جذبہ کو بے پایاں آزادی کا مرہون منت قرار دیا ہے۔ محبت میں ہی انسان اپنے آپ کو سب سے زیادہ آزاد محسوس کرتا ہے۔ اس کی زنجیریں بھی اسے پسند ہیں۔ سوا سطے کہ انھیں وہ خوش خوش اپنی مرضی سے اپنے پاؤں میں ڈالتا ہے۔ (صت اردو غزل)

اقبال کی فرد دشمنی کا ایک پہلو اسی محبت کی فراوانی میں ہے:

"قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں۔ قدرت اور صلاحیت کیا یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سرے سے فنا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی انکار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے۔" (صت۲۳۲ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ)

پروفیسر گب..... نے (اسلام کے جدید رجحانات) میں رومانیت کی یہ تعریف کی ہے:۔

"اس (رومانیت) میں جذبہ وجدان کو عقل و شعور سے زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے۔ یورپ میں اس کا زور انیسویں صدی کے آخر میں ٹوٹ گیا لیکن ہندوستانیوں پر ابھی تک اس کا گہرا تسلط ہے۔ حقیقت پسندی کی تحریکیں مشرقی ممالک میں مقبول نہیں ہو سکیں۔ کیونکہ رومانیت کے برعکس وہ مذہب کی روح کو مجروح کرتی تھیں۔ اقبال بھی رومانیت کے اس فرد دشمن عنصر سے زیادہ متاثر ہوئے جس کا پیغام مغرب میں برگساں

تھا۔ برگساں کی جذباتیت کی تہہ میں بھی رومانیت کارفرما ہے۔" (صـ۱۱)

اُردو کے ممتاز انانیتی ادیب سجّاد انصاری نے رومانیت کو تکمیل حیات کا ذریعہ قرار دیا ہے:

"ہر وہ دل جو حسن سے متاثر ہوتا ہے خود اپنی ہستی سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ (اس کی انفرادیت کا اضمحلال اس کا باعث ہے کہ اسے دوسری ہستیاں، اپنے وجود سے اہم تر نظر آتی ہیں)۔ رفتہ رفتہ جذبات محبت کسی خاص محبوب کے محتاج نہیں رہتے بلکہ ایک جذبۂ مخصوص طاری ہو جاتا ہے جس سے محبت کرنے والے کی انفرادیت بڑھتی جاتی ہے۔ اسی طرح ایک تربیت پذیر دل محبت کے تمام مدارج طے کرتا ہوا اس منزل پر پہنچ جاتا ہے جو منتہائے شخصیت ہے۔ اس حیثیت سے محبت تکمیل حیات کا بہترین ذریعہ ہے۔" (صـ۹۷ محشر خیال)

برٹرنڈرسل نے تاریخ فلسفہ مغرب میں رومانیت کے سیاسی، عمرانی، فلسفیانہ ادبی پہلو پر بحث کرتے ہوئے اس حقیقت کی طرف واضح اشارے کئے ہیں کہ رومانیت سیاست میں انسب، عمرانیات میں فردیت، فلسفے میں فرد دشمنی، ادبیات میں جذباتیت اور اخلاق میں انانیت کی پرورش کرتی ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے رومانیت کی تشریح کرتے ہوئے اسے اسلام کے اثر سے وابستہ کیا ہے۔ اگرچہ یہ مسئلہ خود قابل غور ہے کہ اسلامی فن تعمیر یا اسلامی فلسفہ کی طرح اسلامی رومانیت کی اصطلاح کس حد تک جائز ہے۔ بقول فراق کے اس طرح کی اصطلاحات کا استعمال جائز قرار دیا جائے تو عجب نہیں۔ اسلامی کیمسٹری یا اسلامی تیل وغیرہ کو بھی جائز قرار دینا پڑے۔ بہرحال اس میں شبہہ نہیں کہ رومانیت کے مزاج پر کچھ نہ کچھ اسلامی اثرات مرتب ہوئے۔ موصوف لکھتے ہیں:

"اسلامی اثر سے جس رومانیت نے جنم لیا وہ ادب میں ایک زبردست انقلاب تھا۔ قوموں کی دبی ہوئی آرزوئیں اس تحرک کی بدولت اُبھر آئیں۔ عشق نے نیا مزاج پایا۔ اور ادب میں گرمی اور سپردگی کا اظہار ممکن ہوا جو اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔" (صـ۳۲۵ اردو غزل)

یہ صحیح ہے کہ مذہب زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کرتا ہے اور اس کے کچھ نہ کچھ اثرات ادبیات میں بھی آجاتے ہیں۔ لیکن شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ ادبیات میں عموماً اور ادبیات کی بعض اصناف میں خصوصاً یہ اثرات کم سے کم پہنچتے ہیں۔ رومانیت کا جذبہ اور رجحان ہر جگہ ایک ہی طرح کی کیفیت سے سرشار ہے اور اس میں مذہب و نسب کا ترک ایک لازمی صفت ہے۔ ہاں مذہب کا مزاج عقلیت سے زیادہ متعلق اور متاثر ہو سکتا ہے۔ اگر مذہبی افکار کی تاریخ پر دقت نظر سے غور کیا جائے تو ان افکار کو عقلیت سے آسانی سے جوڑا جا سکتا ہے۔ شاید اسی لئے پروفیسر وائٹ ہیڈ نے کہا ہے کہ مذہب کا ہر عہد عقلیت کا عہد

تھا۔ (صفحہ ت۔ ج ۱-۱-۱)

رومانیت کا مسلک نظیری کی زبان مستعار لی جائے تو اس قدر ہے کہ ؎

کہے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ ما نیست

جامی کا ترک نسب اور میر کا ترک اسلام بھی اسی کے آداب میں شامل ہے۔

میو مولت نے لکھا ہے:

"شاعر کا مذہب اس کا اخلاق۔ اس کی وطنیت یہ سب کچھ محض اس کا خلوص ہے اس خلوص کا اظہار سوائے فن کے وہ کسی اور ذریعے سے انجام نہیں دے سکتا۔ اس لئے اس کا مذہب اخلاق ہے اور اس کی قومیت شاعری۔ (ماخوذ از انگریزی شاعری کا نیا مطالعہ)

یعنی بقول سعدی رومانیت کی راہ بس ایک ہی ہے ؎

ہر کجا در مجلسے شمع است ما پروانہ ایم

ایک فرانسیسی نقاد (موئی ری ینڈ) نے رومانیت کی تعریف میں اس جذباتی ہیجان کو اس کا لباس کہا ہے۔ اور اسے اخلاقی اور فنی ضبط کی بجائے۔ انفرادیت۔ جذباتی ہیجان اور تخیل کی بے راہ روی قرار دیا ہے (صفحہ ۱۱)

رومانیت میں فرد دشمنی کا جذبہ اسی تخیلی بے راہ روی کی وجہ سے بعض قدیم صوفیا اور جدید ادب کے مجہول رومانیت پرستوں کے ہاں مضحکہ خیز تخیلی کرتب بن کر رہ گیا ہے۔ رومانیت جو آغاز میں پُرجوش اور ہیجانی کیفیتوں سے مخمور ہوتی ہے جب مجہولیت کا شکار ہو جائے تو ایسی بے بسی کا مظاہرہ کرتی ہے ؎

جس طرح تھک کر گرے طائر کہیں پرواز سے

یہ ادبی عجز اور ذہنی تھکن حسن کی حقیقت کو معمہ بنا دیتی ہے۔ اس کا نمائندہ ویکرے (صفحہ ۷) اس مجہول حقیقت کی معقول ترجمانی ان لفظوں میں کرتا ہے:

"ہر بڑے صناع کی تمنا ہوتی ہے کہ مستقبل کے لئے کوئی چیز چھوڑ جائے اسے وہ بقا اور دوام سمجھتا ہے۔ لیکن زمانہ کے تھپیڑوں کا مقابلہ دشوار ہے۔ اگر کسی کی تصنیف زمانے کے دھارے پر ڈگمگاتی تیرتی پھرے بجائے اس کے کہ غرق ہو جائے تو سمجھ لو اس

حالت سے بالکل بدل گئی جس حالت میں مصنف نے اسے چھوڑا تھا۔ تصنیف اسوقت تک زندہ رہتی ہے جب تک اس میں یہ صلاحیت باقی رہے کہ اصل مصنف کی منشا کے خلاف اس سے مطلب نکل سکیں اس کا وجود اس کے مطالب کے تغیر میں مضمر ہوتا ہے۔ اسے اس وقت تک زندہ سمجھئے جب تک اس میں تاویل کی گنجائش ہے لوگوں کو ہمیشہ مثالوں، دلیلوں، نظیروں اور بیانوں کی ضرورت رہے گی۔ دراصل بہترین تصنیف وہ ہے جو زیادہ سے زیادہ عرصے تک اپنے پراسرار طلسم کو قائم رکھ سکے مدتوں لوگ اس کشمکش و پیچ میں رہیں کہ اس میں کوئی راز کی بات ہے بھی یا نہیں"

(رسالہ ہمایوں ۱۹۳۵ء)

ان تمام وضاحتوں سے اس کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے کہ انانیت کی بحث میں رومانیت اسی طرح شامل ہے جس طرح روشنی میں حرارت۔ انانیت کی تعریف میں جن خصوصیات کا ذکر کیا گیا ہے۔ کم و بیش وہ سب باتیں رومانیت کی تعریف میں بھی دہرائی گئی ہیں۔ انانیت کی طرح رومانیت کی بنیاد بھی خود مرکزیت کو بتایا گیا ہے۔ اسی وجہ سے جب رومانوی ادیب کے سامنے ہیئت کی دیواریں اور قوانین کی پابندیاں حائل ہوتی ہیں تو وہ اپنی طبع وحشت پسند کے زور سے کسی قسم کی رکاوٹ کو برداشت نہیں کر سکتا۔ یہاں تک کہ خود ہیئت کی پابندیوں تک کو توڑ پھوڑ دیتا ہے۔ سیاست میں یہی رومانیت استبداد کا نقاب پہن لیتی ہے۔ اور رومانی سیاست داں اقتدار کے اس نشے میں مست رہتا ہے کہ قوم کی بقا اور بہتری بس اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ یہ احساس خدائی یا جذبۂ خداوندی، اسے اس زعم میں مبتلا کر دیتا ہے کہ وہ مملکت کے سیاہ و سپید کا تنہا مالک ہے اور اس کے بغیر ملک و ملت کی تباہی لازمی ہے۔

رومانی فلسفی اپنے محدود ذہن کو کائنات کا خالق قرار دیتا ہے۔ جب کہ ایک صوفی روح کل کا تصور اپنی روح کے مطابق کرتا ہے۔ اس لئے رومانوی علم تہذیب و تمدن کی خارجی رکاوٹوں کو توڑ پھوڑ کر ان سے بلند ہوجانا چاہتا ہے اور صحرا کی وسعت یا بدویت کی کشادگی کی طرف مائل ہوجاتا ہے۔

جیرارڈ نے دنیائے ادب کے مقدمے میں لکھا ہے کہ رومانیت کا مطلب مریضانہ انانیت، جنون اور کج روی ہے۔ رومانی تمام دنیا سے برسر پیکار رہتا ہے اور تمام خارجی پابندیوں کو نظر انداز کر کے اپنی برتری اور خدائی کا اعلان کرتا ہے۔

یہی داخلیت کا حصار اور خود مرکزیت کا قلعہ رومانی ادیب اور اس کی سماجی زندگی کے درمیان دیوار بن کر حائل رہ جاتا ہے۔ روسو نے اس کی شہادت اس طرح دی ہے :

"میں حقیقتوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے میں نے تخیل کی دنیا میں پناہ لی۔ روزمرہ کی زندگی میں مجھے ایسی کوئی چیز دکھائی نہیں دیتی تھی جو میری توجہ کو جذب کرنے کا ذریعہ بن سکتی۔ اس لئے میں نے ایک مثالی عالم کی تخلیق کی اور اسے اپنی مرضی کے مطابق خیالی مخلوق سے بسا لیا۔ استغراق کی حالت میں مجھے شدید لذت محسوس ہونے لگی۔ میں نے بنی نوع انسان کو قطعی فراموش کر دیا اور اپنے لئے مثالی اور کامل لوگوں کی محفل اختراع کر لی جو حسن وجمال اور محاسنِ اخلاق کے نمونے اور مخلص وباوفا قابلِ اعتماد اور سچے دوست تھے۔ ایسے حقیقی دوست جو مجھے واقعی موجود دنیا میں میسّر نہ آسکے۔ مجھے اس فردوس تخیل میں ایسا لطف محسوس ہونے لگا کہ مدتوں اس سیر میں منہمک رہا۔ روٹی کے دو ٹکڑے کھا لیتا۔ درختوں کی جھنڈ کی راہ لیتا۔ بعض اوقات کچھ ایسے ظالم بھی آجاتے جو میرے مراقبے میں مخل ہوتے، میں ضبط کو بالائے طاق رکھ کر انتہائی حیوانیت سے انھیں ڈانٹ دیتا۔ اس طرح میری مردم بیزاری کی شہرت میں اضافہ ہو گیا۔"

ایک جگہ لکھتا ہے :-

"میں نے اپنی کشتی کو پانی اور ہوا کے رحم وکرم پر چھوڑ کر اپنے آپ کو پریشان خوابوں کے سپرد کر دیا ہے۔ جو چاہے احمقانہ سہی لیکن خوش آئند تو ہیں کبھی میں والہانہ انداز میں پکار اٹھتا ۔ اے مادرِ فطرت مجھے اپنی حفاظت میں لے لے۔"

رومانیت کے اسی موہوم مفہوم اور مبہم مقصد نے اس کی تعریف کو مشکل تر بنا دیا۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے :-

"وجودیت کی تعریف رومانیت کی طرح دشوار ہے۔ اس لئے کہ یہ کوئی تصور نہیں بلکہ ایک تحریک ہے۔ وجودیت کا قائل نہ تو تعقل پر اعتماد کرتا ہے اور نہ روح پر، نہ خودی پر نہ خدا پر، رومانیت پسندوں کی طرح وجودیت کے ماننے والے کہتے ہیں کہ

انسان تنہا ہے اور اپنی بے شمار ذمہ داریوں کے باعث وہ بے کس اور لاچار ہے۔ تاہم اسے یہ اختیار ہے کہ اپنی زندگی کو جس طرح بنانا چاہتا ہے بنائے۔ انسان اپنے اعمال کا مجموعہ ہے۔ یہ اعمال کسی نظام تصورات کے تحت انجام نہیں پاتے، بلکہ انفرادیت کے اقتضار کو پورا کرتے ہیں۔" صہ۴۴ ف۔۱

اس موہوم اور مبہم مقصدیت نے انفرادی آزادی اور ایک پُراسرار حقیقت کی تلاش کو اس قدر اولیت اور اہمیت دی کہ عقلیت اور فطرت سے بُعد نے بغض کی شکل اختیار کر لی بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

"جس طرح نپولین انقلاب کے اصول کے خلاف ردِّ عمل کا علم بردار تھا اسی طرح رومانیت، عقلیت اور فطرت پرستی کے خلاف تھی۔ رومانی فنکاروں نے انفرادیت اور آزادی کو سراہا اور عشق و محبت اور حُسن پرستی کو آپ اپنا مقصود قرار دیا۔ چوں کہ خودی کے احساس کے بغیر محبت اصلیت سے محروم رہتی ہے، اس لئے رومانی فنکاروں نے خودی کے تحفظ کو ضروری قرار دیا۔ اور یہ ان کے نزدیک ایک اعلیٰ قدر بن گئی۔ انھوں نے کہا کہ جذبے سے خودی منضبط ہوتی ہے اور خودی سے جذبہ اپنی معراج کو پہنچتا ہے۔ اس لئے دونوں قدر کے لائق ہیں۔ ان کے بغیر ادبی اور فنی تخلیقات ادھوری رہے گی۔ رومانیت نے مذہبی جذبے کو بھی تقویت دی وہ جس پُراسرار حقیقت کی تلاش میں تھی، وہ مذہب میں ملتا تھا" صہ۱۱ ف۔۱

رومانیت کی اسی دشوار گھاٹی نے آخر کار عمل کی آزادی کو موہوم اور اس کے محرک کو نامعلوم قرار دیکر زندگی کو دیوانہ کا خواب بنا دیا۔ مثلاً فرانسیسی ادیب ژید نے عمل کی آزادی کو موہوم اور اس کے محرک کو نامعلوم قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک "ہمارا ذہن، ہماری خودی، ہمارے عمل کو متعین کرتی ہے۔ ایک بڑی پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے کی کوشش کی ہے۔ ژید کے نزدیک زندگی مبہم چیز ہے۔ ہماری عقل اور منطق، ہمارے عمل کا تعین نہیں کرتی۔ بلکہ ہمارا عمل اکثر اوقات اندھا دھند اور غیر یقینی ہوتا ہے جس سے ہماری زندگی کا تعین ہوتا ہے۔" صہ۵۰ فرانسیسی ادب

یہی ادیب اس پر اصرار کرتا ہے کہ:

"ہر ایک کو چاہیئے کہ وہ اپنے اوپر سبقت لے جانے کی کوشش کرے، تاکہ زندگی کے مخفی امکانات اُجاگر ہوں۔" صہ۵۰ ف۔۱

نفرتیں یا یہی خیال ابوالکلام کے اس قول میں اسی شدت اور شوق کا ترجمان ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم پر شہادت دی جائے ہم خود اپنے شاہد بن جائیں۔

رومانیت کی اسی لہر نے جس مستی اور مسرت کا مظاہرہ کیا اس نے خارجی تجربوں سے آنکھیں بند کر کے داخلیت کے حصار میں پناہ لی، اور کثرت نظارہ سے اجتناب کر کے حقیقت کو تخیل اور مذہب کو توہم کا درجہ دے دیا۔ اسی رومانیت کی ایک خصوصیت یا خاصیت ماضی پرستی بھی ہے۔ اور اس کی ایک قسم طفولیت پسندی بھی ہے۔ شاید اسی لئے ورڈز ورتھ اور بلیک نے انسانی عمر کے اس دور کو مثالی قرار دیا ہے۔ بچپن کی اس حسرت آمیز یاد کی تہ میں خارجی ماحول سے ہم آہنگی پیدا نہ کر سکنے کا اعتراف شکست چھپا رہتا ہے، اور اس طرح ذہن بلوغت سے محروم ہو جاتا ہے۔

رومانیت کے برعکس عقلیت نے دوسرا رُخ اختیار کیا، بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

"کلاسکی ادب عقل پر مبنی تھا۔ جس میں صحت بیان، صحتِ خیال، اور توازن کا بڑا خیال رکھا جاتا تھا۔ اس مسلک کے مطابق آرٹ اور عالم کا نقطۂ نظر خالص عقل ہے۔" ص۹۳ ن۔۱

اس طرح رومانیت نے جو راہ اختیار کی وہ بڑی حد تک انانیت کی راہ سے ملتا ہے۔ مثلاً برگساں پر بحث کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل نے جو کچھ لکھا ہے وہ انانیت کے سحر اور سرور سے خالی نہیں، برگساں کا عقیدہ ہے کہ عقل قابل گردن زدنی ہے۔ کیوں کہ یہ ساکت و صامت ہے اور ہم صرف ہنگامہ پرور عمل جیسے شہسواروں کی تاخت ہی میں حقیقت کو پا سکتے ہیں۔ ہر قسم کے ارتقا کا انحصار آرزو پر ہے اور اگر آرزو شدید ہو تو کوئی چیز ناممکن الحصول نہیں رہتی۔ اس لئے انسان کو عقل دشمن، اور جذباتی ہونا چاہیئے۔ نٹشے کانٹ کو روسو کی طرح اخلاقی مجنون کہا کرتا تھا۔ کانٹ کے مقلدین میں نٹشے نے حقیقت اولیٰ کا تصور انائے مطلق کی صورت میں کیا۔ اور انسان انا کو اس کی فرع قرار دیا۔ اس نے اخلاق کا یہ معیار مقرر کیا کہ جو افعال انا کی تقویت کا باعث ہوتے ہیں، وہ محاسن میں شمار کئے جا سکتے ہیں، اور جو انا کی کمزوری کا باعث بنتے ہیں وہ معائب ہیں۔ انانیت کا یہ مابعد الطبیعاتی تصور اخلاق کی دنیا میں انانیت کی صورت اختیار کر گیا۔ نٹشے کی تعلیم کا جرمن قوم پر یہ اثر ہوا کہ وہ اپنے کو دنیا کی بہترین مخلوق شمار کرنے لگی۔ خود مرکزیت رومانی احساس کا اصل اصول قرار پاتا ہے یعنی من میں ڈوب کر زندگی کا سُراغ پا جانا۔ یہی وہ احساس ہے، جس سے ہر انانیت پسند زندگی کے ان گنت واقعات میں۔ اپنی ذات کو مرکزی

حیثیت دے کران واقعات کو نیا آب و رنگ بخشتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی کمزوریوں کے اعترافات میں بھی شرمندگی سے زیادہ سرشاری کے جذبات کو نمایاں کرتا ہے۔ مشہور فرانسیسی مفکر اور مصنف روسو اپنی کتاب اعترافات میں بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان کے اپنی انانیت کو بے نقاب کر دیتا ہے:

"اعترافات میں اس کی انانیت پوری شد و مد کے ساتھ ظاہر ہوگئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا کہ وہ اپنی ذات کو مرکزی حیثیت دے رہا ہے۔ اس کو اپنی اس تصنیف پر فخر تھا۔ چنانچہ اس کے پہلے صفحے ہی پر اس نے لکھا ہے کہ اب تک ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور آئندہ بھی اس کی نقل ممکن نہیں ہوگی۔" صـ ۲۴۹ ف۔ ا

روسو نے اپنی آخری نامکمل تصنیف میں بھی اپنی انانیت کا اظہار کسی طرح سے کیا ہے مثلاً اپنے ..... مخالفین کے ہاتھوں اپنے مصائب کے بیان میں اس کی جذبانیت بڑی ہی شدید و ترش ہے۔ اپنی تنہائی کا احساس بھی اس نے انانیت میں ڈوب کر کیا ہے:

"میں پیرس کی بھری بستی میں اپنے کو جتنا تنہا پاتا ہوں، اتنا رابن سن اپنے جزیرے میں بھی تنہا نہ ہوگا۔" "فرانسیسی ادب" صـ ۲۵

روسو کا طرز اور طبیعت انانیتی نقطہ نظر سے ان مفکروں سے قریب ہے جو عقل پر جذبات کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کے نزدیک جبلت اور جذبہ حقیقت سے زیادہ نزدیک ہیں۔ جن سے انسان وہ صداقتیں اور مسرتیں حاصل کر سکتا ہے جو عقل اور زیرکی کے ذریعہ سے ممکن نہیں ہیں۔" صـ ۲۵ ف۔ا

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے روسو کے طرز اور طبیعت پر تنقید کرتے ہوئے اس کی انانیت کے اس رنگ کو نمایاں کیا ہے:۔

"یہ نثر کی شاعری کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے جس میں شروع سے آخر تک خارجی اور ذہنی حقائق کی وہی حیثیت ہے جو عمدہ قسم کی غنائی شاعری میں پائی جاتی ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے خودی مستقل طور پر حقیقت کی قلب ماہیت کر رہی ہے اور اس کا جلوہ صد رنگ نئی نئی شاہوں میں ظہور پذیر ہو رہا ہے۔" صـ ۲۵۲ ف۔ ا

یہ انانیت کا وہ مخصوص رنگ ہے جو فرانسیسی ادب کے مصنف کے خیال میں حرارت و حرکت کے احساس سے پُر ہے۔

انانیت کے اس احساس نے رومانیت پسندوں میں ابلیس کو عظیم ترین شخصیت اور شہکار کے طور پر پیش کیا ہے۔ کسی نے اسے سب سے پہلا رومانوی شاعر قرار دیا ہے جو آزادیٔ رائے اور قوتِ عمل کی تخلیق کا مظہر و ماخذ ہے اور کسی نے اسے قوت و قربانی کا اعلیٰ نمونہ قرار دیا ہے۔ کسی نے اسے کائنات کی تمام حرکت و حرارت کی تخلیق کا مدعی تسلیم کیا ہے۔ ڈی کوئنس نے ورڈزورتھ کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر ابلیس کے غرور و نخوت کا تصور کروں تو یہ ورڈزورتھ کے مشابہ ہو گا۔ گوئٹے اور بلیک نے بھی فردوس گم شدہ کا ہیرو شیطان کو قرار دیا ہے۔ ملٹن کا شیطان کہتا ہے:

"حکومت کی اُمنگ قابلِ قدر ہے، چاہے دوزخ کی ہی کیوں نہ ہو۔ بہشت کی غلامی کے مقابلے میں دوزخ میں حکومت کرنا بہتر ہے۔"

یہی خیال عربی کے مشہور شاعر متنبی نے پیش کیا ہے:

فاطلب العز فی لظی ودع الذل ۔۔۔ ولو کان فی جنان الخلود

(عزت تلاش کرو چاہے جہنم ہی میں کیوں نہ ملے۔ جنت کو خیرباد کہو اگر وہاں ذلت برداشت کرنا پڑے۔)

سیموئل بٹلر نے شیطان کی حمایت میں سب سے پُرزور دلیل یہ دی ہے کہ ہم نے مقدمے کے ایک ہی فریق کا بیان سُنا ہے کیوں کہ ساری مذہبی روائتیں خدا کی طرف سے ہیں۔ اسی سے ملتا جلتا خیال غالب کے ہاں یہ ملتا ہے کہ ؎

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق ۔۔۔ آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر نہ تھا

اقبال نے اسی کے خون سے قصۂ آدمؑ کی رنگینی کا جواز پیش کیا ہے ؎

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے ۔۔۔ قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

ان تمام شعروں اور شہادتوں میں جہاں بھی رومانیت کے جذبے نے سر اٹھایا ہے اس نے انانیت کا سہارا لیا ہے۔ وہ حس شدت سے انفرادی ہے، اسی سختی سے جذباتی۔ دونوں کی شعلہ مزاجی اور سرشاری جمالیاتی شعور سے شاداں ہے۔

جرمن فلسفی کانٹ نے جمالیاتی شعور کو حسن اور عقل کا اتصال قرار دیا ہے۔ ادب میں انانیت اور رومانیت کا یہ سنگم ان دھاروں کی طرح ہے جو ایک دوسرے سے جڑے ہوئے بھی اور جدا بھی۔ انانیت اور رومانیت کے اس تعلق اور تطبیق سے جو چیز نمایاں طور پر سامنے آتی ہے وہ قوت کی

فراوانی اور اس کے جذبۂ شوق کی بے اختیاری ہے۔ لیکن غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اسی قوت و قدرت کے پیچھے تہذیبی کم مائیگی کا احساس اور تمدنی پستی کا احساس کمتری بھرا ہوا ہے۔ اس لئے اقبال نے کوہ و صحرا کے استعارے استعمال کئے ہیں، جو بدویت کی یاد دلاتے ہیں ؎

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی　　یا بندۂ صحرائی یا مرد کوہستانی

تن و جاں محکم از باد و در و دشت　　طلوعِ امتاں از کوہ و صحرا است

اگر فقر تہی دستاں غیور است　　جہاں خود را تہ و بالا تواں کرد

اقبال نے جاوید نامے میں جس مثالی معاشرہ کا گلزار لگایا ہے اس میں مروت شکن مشین کا دیو نہیں ہے یہی بڑی حد تک مسلک گاندھی کا بھی تھا۔ اقبال اور گاندھی جی دونوں کے ہاں ماضی کی بازفراری نوعیت کی ہے۔ اس تفصیل سے ہماری غرض رومانیت کا جائزہ لینا نہیں ہے بلکہ صرف رومانیت کے اس پہلو پر اشارہ کرنا مقصود ہے جس میں معاشرہ کا تصور، حقیقت سے فرار کے ایک ذہنی پناہ گاہ کے طور پر کیا گیا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں نظام معاشرت کی تلخ و تند حقیقتوں پر رومانیت کا ایک پُر فریب پردہ ڈالا گیا ہے جس کی پشت پر بڑی ناتواں اور نامعقول ذہنیت چھپی ہوئی ہے۔

یہ ذہنیت ادب کی دنیا میں چاہے اپنی نامرادی کا اس طرح اعلان کرے ؎

یاں کے سپید و سیہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے
رات کو رو رو صبح کیا یا دن کو جوں توں شام کیا

یا اپنی آسودگی کا یہ گوشہ تلاش کرے ؎

آسودگی بہ گوشۂ عزلت نشستن است
سر رشتۂ امید ز عالم گسستن است　　(صائب)

یا بقول غالب ؎

گوشے میں قفس کے مجھے آرام بہت ہے

یا اپنی قوت کی فراوانی سے اس طرح سرشار ہو کر چیخنے لگے کہ بقول اقبال ؎

یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

یا ناصر علی کے خیال میں یہ کیفیت ہو ؎

فانوس خیال ہر دو عالم مائیم
جوشش دریا و سکونِ شبنم مائیم

یا اس میں بقولِ صاحب یہ قوت ہو ؎

مے زیردست خود نہ کند ہوشمند را
پروائے سیل پست زمین بلند را

یا بقول غالب یہ قیامت ہے ؎

سنبھلنے دے مجھے اے نا امیدی کیا قیامت ہے
کہ دامانِ خیالِ یار چھوٹا جائے ہے مجھ سے

ان سب صورتوں میں اس کی ذہنیت کا تعیّن ماحول ہی کی مناسبت سے کیا جائے گا، اور یہ ہر صورت اس کی صفت انتہا پسندی نمایاں ہوگی۔ اسی وجہ سے انانیت پسند ادیب، رومانیت پسندوں کی طرح کسی بھی معاملے میں کسی دوسرے درجے پر قانع ہونا اپنی شان اور شخصیت کے منافی خیال کرتا ہے۔ اُردو کے رومانوی ادیب مہدی افادی کس وضاحت اور وثوق سے کہتے ہیں :-

"آج کل کے معیار زندگی میں بڑی مصیبت یہ ہے کہ دوم درجے کی کوئی چیز نہیں، یا تو صفر لنگوٹی ہو، جہاں اس سے بڑھے پھر بیچ میں رکنے کی گنجائش نہیں، ایک دم سے اول درجہ اختیار کرنا ہوگا۔" صفحہ ۱۶۵ ا۔م

مزید لکھتے ہیں :-

"میرا خیال ہے دوم درجے کی خلعت عموماً قابلِ نفرت ہوتی ہے۔ اور زیادہ تر اس کا جہلِ مرکب جس میں تنگ نظری اور تنقیص بے جا کے سوا منصفانہ تنقید یعنی شائستگی کا کوئی عنصر نہیں ہوتا۔" صفحہ ۲۰۰ ا۔م

انانیت ابوالکلام کے آئینے میں

انانیتی ادب کے بارے میں سب پہلا جز اس کی انتہا پسندی کو قرار دیا گیا ہے جو توازن کی ضد ہے۔ انانیتی ادب کی مستحکم اساس ہے۔ ابوالکلام کی قطعی رائے ہے:

"جس انانیتی ادبیات Egotistic literature کی نسبت زمانۂ حال کے بعض نقادوں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وہ یا تو بہت زیادہ دلپذیر ہوں گی یا بہت زیادہ ناگوار۔ کسی درمیانی درجے کی یہاں گنجائش نہیں ہے" (صفحہ ۲۲۰ غ۔خ)

اس تاثر کے بعد ابوالکلام نے خود ہی انانیتی ادب کا یہ مفہوم متعین کیا ہے۔ "انانیتی ادبیات سے مقصود تمام اس طرح کی خامہ فرسائیاں ہیں جن میں ایک مصنف کا ایغو EGO لفظی میں نمایاں طور پر ابھرتا ہے مثلاً خود نوشتہ سوانح عمریاں، ذاتی واردات و تاثرات، مشاہدات و تجارب شخصی، ادب نظر و نثر میں نمایاں طور کی قید اس لئے لگائی کہ اگر نہ لگائی جائے تو دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو جائے گا۔ کیونکہ غیر نمایاں طور پر ہر طرح کی مصنفات میں مصنف کی انانیت ابھر سکتی ہے اور ابھرتی رہتی ہے اگر اس اعتبار سے صورتِ حال پر نظر ڈالی جائے تو ہماری زندگیوں کا کچھ عجیب حال ہے ہم اپنے ذہنی آثار کو ہر چیز سے بچالے جا سکتے ہیں۔ مگر خود اپنے آپ سے بچا نہیں سکتے۔ ہم کتنا ہی ضمیرِ غائب اور ضمیرِ مخاطب کے پردوں میں چھپ کر چلیں لیکن ضمیرِ متکلم کی پرچھائیں پڑتی ہی رہے گی۔ ہم جہاں جاتے ہیں ہمارا سایہ ہمارے ساتھ جاتا ہے۔ ہماری کتنی ہی خود فراموشیاں ہیں جو در اصل ہماری خود پرستیوں ہی سے پیدا ہوتی ہیں" (صفحہ ۲۲۶ غ۔خ)

ابوالکلام نے اس طرح انانیت کو ادیب کی غالب شخصیت اور اس کا سایہ قرار دیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ کتنی ہی خود فراموشیاں خود پرستیوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ یعنی انانیت کا جذبہ دوہرا یا دو رخا جذبہ ہے۔ اس کا ایک رخ ظاہری ہے۔ دوسرا ذہنی خود پرستی اس کا عام اور ظاہری پہلو ہے اور خود فراموشی اس کا باطنی رخ یا ذہنی رویہ ہے۔ ہم نے انانیت اور رومانیت کی بحث میں ان کی وضاحت اور تفصیل پیش کی ہے۔ انانیت کی دوسری خصوصیت یا صفت ابوالکلام نے اس کا قدرتی سرجوش قرار دیا ہے۔ "اور انانیت در اصل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اس کی فکری انفرادیت کا ایک قدرتی سرجوش ہے جسے وہ دبا نہیں سکتا۔ اگر دبانا چاہتا ہے تو اور زیادہ ابھرنے لگتی ہے اور اپنی ہستی کا اثبات کرتی ہے۔" (صفحہ ۲۲۱ غ۔خ)

انانیت کی قوت اور قطعیت اس کا ایک لازمی وصف ہے مگر ابوالکلام نے اس کے بیان میں بھی پوری طرح انانیت کا اظہار کیا ہے، جو درست نہیں ہے۔ یعنی انانیت دراصل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے محض انانیتی طرز ادا ہے جسے ہم تنقید کی کسوٹی پر پورا نہیں پاتے انانیت بلاشبہ انفرادیت کا ایک قدرتی سرچشمہ ہے جسے دبایا پوری طرح دبایا نہیں جا سکتا۔ غالب کی شہادت بھی یہی ہے ؎

رکتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور ۔۔۔ پاتے نہیں جب راہ تو چڑھ جاتے ہیں نالے

لیکن ادب کی نرالی دنیا میں اس کے برعکس ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ اس طبعی ابال کو قابو میں لانے کی غیر معمولی کوششوں سے غیر معمولی ادبی تخلیقات وجود میں آتی ہیں۔ مثلاً میر کی شاعری میں ان کے ضبط اور بے پایاں پندار نے انانیت کی نہایت خوشگوار اور صحت بخش نوعیت اختیار کی۔

ابوالکلام نے وہی بات دہرائی ہے جو اقبال نے اثبات خودی کے بارے میں کہی ہے اگر اصطلاح کا پردہ اٹھا دیا جائے تو ابوالکلام اقبال ہی کے ہمنوا ہیں۔ یہاں اگر عرفی اور غالب کی ان تعلیوں کو نظر میں رکھا جائے تو اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے کہ عرفی نے اسے اپنے دل سے ٹپکا ہوا خون کہا ہے اور بتایا ہے کہ اس شراب کا جوش انانیت کے پیالے کا رہین منت ہے ؎

این بادہ کہ جوشد از ایاغم ۔۔۔ خونے است چکیدہ از دماغم

لیکن غالب نے اس کے برعکس آبگینہ کو تندی صہبا سے پگھلا دیا ہے ؎

آبگینہ تندیٔ صہبا سے پگھلا جائے ہے

یہ دونوں رُخ قابل توجہ ہیں لیکن ان دونوں سے بڑھ کر انانیت کی بے داغ اور بے جھجک تجلی پیر رومؔ کے اس شعر میں ملتی ہے۔

بادہ از ما مست شد نے ما ازو ۔۔۔ پیکر از ما ہست شد نے ما ازو

پیر رومؔ نے یہاں جذبے اور جمالیات کے پردوں سے انانیت کو اس بلند سطح تک پہنچا دیا ہے جہاں عقل کے پر جلنے لگتے ہیں۔ یہاں انانیت نے اپنے بے پایاں جذبے کی شدت کو شعور کی حدوں سے بلند کر لیا ہے۔ انانیت کی روح نے راز حیات کی مصوری کی ہے یہاں پیکر اور پیمانے وہ استعارے ہیں جو بقول کلوڈیل کے شاعری کی منطق کہے جا سکتے ہیں۔

پیر رومؔ نے حسن فطرت کا نور اور فطرت انسان کے نغمہ کو رنگ و بو کی طرح پھول میں یک جا کر دیا،

یہاں انانیت کے حسن کے دونوں عالم دل وجان کو یکساں زندگی بخش رہے ہیں ۔؟

بہارِ عالم حسنش دل وجاں تازہ می دارد   برنگ اصحاب صورت را بہ

انانیت کی قوت اور قطعیت کا قدرتی سرجوش پیرِ روم کے ہاں اس شدت اور شان سے جلوہ گر ہے کہ یہ شاعری الفاظ کی نہیں انسانی روح کی جھنکار بن گئی ہے بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں :

"جس طرح اہلِ علم کی خاص زبان اور خاص اصطلاحات ہوتی ہیں، اسی طرح اہلِ عشق کی زبان شعر ہے شاعری نہیں ، بلکہ وہ جذبے کے بیان کے لئے مخصوص ہے وہی غنائی شاعری مکمل ہے جو شاعر کے دل کی آواز بازگشت ہو اور جس میں دل کے تاروں کی پُر اسرار جھنکار سنائی دے" صفحہ ۲۸ ف-۱

پیرِ روم کے اس شاہکار شعر میں انانیت کی بے داغ تجلی اس کی بے جھجک ترجمان بن گئی ہے جہاں کہ جسم کو سراپا جاں میں تحلیل کرنا اور جہاں کو جذبات کی جنت میں جاوداں بنانا انانیت کی عظیم الشان دریافت ہے۔

انانیت کی چوتھی صفت کو ابوالکلام نے پرجوش انفرادیت کی بے اختیار چیخ قرار دیا ہے :

" یہ محض شاعرانہ تعلیاں نہ تھیں، یہ ان کی پرجوش انفرادیت تھی جو بے اختیار چیخ رہی تھی " صفحہ ۲۲۲ غ - ن

انانیت کی یہ صفت دراصل اس کی دوسری خصوصیت ہی سے وابستہ ہے جسے ابوالکلام نے "کرو، انفرادیت کا ایک قدرتی سرجوش بتایا ہے۔ یہ بے اختیار چیخ ادب کی دنیا میں انسان کے جذبات کو اس انداز سے برانگیخت کرتی ہے کہ سارے عقلی وسائل کند ہو جاتے ہیں۔ فن کی گرمی اور گداز سرتاسر ذوق سے متعلق ہے۔ پاسکال نے اس کے دونوں رخوں کو اس طرح واضح کیا ہے :

" ترغیب دو طرح سے دی جا سکتی ہے ایک تو عقلی طریقہ سے جسے وہ ہندسی طریقہ کہتا ہے، دوسرے ذوقی طریقہ سے جو ان سب محرکات پر حاوی ہوتا ہے، جو انسانوں کے فیصلوں کو متاثر کرتے ہیں" صفحہ ۹۸ ف - ۱

پرجوش انفرادیت کی یہ بے اختیار چیخ اس شدید اور شاندار تاثر کی ترجمان ہے جسے مظہر ذات صادر قرار دیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے خیال کے مطابق یہی سچے تاثر کی ترجمانی ہے :

" سچا تاثر وہ ہے جس کا ادراک تو ہو لیکن وہ معرض بیان میں نہ آسکے، بالکل اسی طرح جیسے خوشبو

اور ہم آہنگ نغمہ کی تعریف نہیں کی جا سکتی ہے" صفحہ ۲۱۴ ف۔ا

انانیت کا یہ لطیف اور پیچیدہ اسرار تاثر وہ مانیت کی وہ مہک ہے جو اس کشش اور کیفیت سے پُر ہے، جسے صاف صاف بیان کرنا زبان کے اختیار سے باہر ہے۔ دل کی یہ ترجمانی اور ترغیب روح کی تسکین اور تزکیہ کا باعث ہونے کی وجہ تک قابلِ تعریف ہے۔ لیکن انانیت کی یہ بے اختیار چیخ ادب کی پُرسکون اور سدابہار وادی میں بس اس حد تک گوارا کی جا سکتی ہے کہ اس کی عمر ایک لمحہ سے زائد نہ ہو۔ انانیت کی شدت مدت میں بدل جائے تو ناقابلِ برداشت ہو جاتی ہے۔ فلوبیر نے انانیت کے اس پہلو پر سب سے بھرپور اور بلیغ اعتراض یہی کیا ہے:

"اپنی ذات کو عنانیت کا موضوع بنانا قابلِ رحم ہے۔ اگر ایک دفعہ کوئی چیخ مارے تو بات سمجھ میں آتی ہے مگر مستقل طور پر یہی انداز ہو جائے" صفحہ ۲۴۹ ف۔ا

انانیت کا یہ سب سے کمزور اور کثیف پہلو ہے جو اس کی عظمت اور عزت کو اگر مٹا نہیں ڈالتا تو مسخ ضرور کر دیتا ہے۔

انانیت کی پانچویں خصوصیت ابوالکلام نے یہ بتائی ہے کہ:

"ہر اپنے اندرونی آئینے میں جو عکس ڈالتی ہے، بیرونی آئینے میں اس کا عکس اُلٹا پڑنے لگتا ہے۔ انہیں کا شعور کچھ اس نوعیت کا واقع ہوا ہے کہ ہر انفرادی انانیت اپنے اندرونی آئینے میں جو عکس ڈالتی بیرونی آئینے میں اس سے بالکل اُلٹا عکس پڑنے لگتا ہے، اندر کے آئینے میں ایک بُت وجود دکھائی دیتا ہے، باہر تمام آئینوں میں ایک چھوٹی شکل اُبھرنے لگتی ہے" صفحہ ۲۱۲ غ۔خ ——— ابوالکلام نے اس کی مزید تشریح ان لفظوں میں کی ہے:

"یہی صورت حال ہے جہاں سے ہر مصنف کی جو خود اپنی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہے ساری مشکلیں اُبھرنی شروع ہو جاتی ہیں۔ وہ چونکہ خود اپنے عکس کو جو اس کے اندرونی آئینے میں پڑ رہا ہے، جھٹلا نہیں سکتا تو ناگہاں کیا دیکھتا ہے کہ باہر کے تمام آئینے اسے جھٹلا رہے ہیں ... خود اس کے لئے بے حد اہمیت رکھتی ہے۔ وہ دوسروں کو کچھ کام کی [illegible] جسے ایک مصور تصویر کھینچے کے لئے موقلم اٹھائے، مگر اسے یقین ہو کہ [illegible] معتبر قوت کو کام میں لا رہی میری نگاہ کے سوا اور کوئی نگاہ اس مرقع کی دلآویزی نہیں دیکھ

"سکے گی۔" ص ۲۲۳ غ۔ ن۔ یہاں ابوالکلام نے اپنے اس نظری تشریح کی ہے جسے شروع میں انتہا پسندی کہا گیا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ انانیت کے مرقع کا کمال یہ ہے کہ تصویر سوائے مصوّر کے سب کے لئے پردہ ہو جائے تو یہ عجز سخن ہے، معجزۂ سخن نہیں۔ میر نے بھی شعر کو سخن کا پردہ کہا تھا۔ لیکن آخر ان کا شوق انھیں اس پردے سے باہر لے آیا۔ مصوّر کا کمال یہ ہے کہ اس کی تصویر کی دل آویزی کو ہر آنکھ دیکھے اور اس طرح جس طرح مصوّر نے دکھانے کی کوشش کی ہے۔ کہیں مصوّر انداز و قد کو جامۂ رنگین میں پیش کرتا ہے کہیں ردائے لالہ و گل کے پردے میں۔ لیکن ہر جگہ اس کا مقصد حسن کا اخفا نہیں... اظہار ہے۔ وہ پردہ رنگیں میں کچھ اور حسین بن جاتا ہے۔

فن کا معجزہ یہ ہے کہ آنکھ اس فن کو پالے جسے مصوّر نے دکھایا ہے چاہے زبان اسے بیان نہ کر سکے۔

فن کا کمال بہرحال اس کی عمومیت ہے جو خود بڑی خصوصیت ہے بقول فراق ؎

ہر دل پہ لگے چوٹ سی ہر آنکھ بھر آئے

ہر فن میں انسانی روح کی آزادی کا نغمہ سنائی دیتا ہے۔ انانیت میں یہ گھٹن گرنج بے پایاں آزادی کی تڑپ بن جاتی ہے۔

آندرے ژید کے ان ولولوں میں بھی یہی اظہار ان کا عزم ہے:

"میری تمنا بس اتنی ہے کہ اس کتاب کو پڑھنے سے تیرے دل میں باہر آنے کی خواہش پیدا ہو جائے۔ کہاں سے باہر آنے کی (؟) اپنے شہر سے، اپنے خاندان سے، اپنے سے، اپنے خیالوں کی دنیا سے" ص ۲۴۴ ن۔ ا

انانیتی ادب میں یہ خواہش شدت اور شور کا رخ اختیار کر لیتی ہے۔ اور انانیتی ادیب اس شاندار مرقع میں اپنے خونِ جگر سے رنگ بھرتا ہے۔ ہم اس کی رعنائی کی داد اس لئے دیتے ہیں کہ مصوّر نے حقائق کی عکاسی اپنی شخصیت کے خون جگر سے کی ہے۔ اس نے الفاظ کی بے حس مٹی میں ادیب جان ڈالتا ہے۔ فن کے کارنامے کو حسن کا... کارنامہ بناتا ہے اور اس طرح خواہ قصہ کسی کا بھی ہو لیکن اپنے خون سے اسے رنگین بنا کر چھوڑتا ہے۔ ابوالکلام اس مشکل کا ایک حل یہ تجویز کرتے ہیں کہ ادیب اپنی انانیت کو بغیر کسی سجع دیج کے پیش کرے۔

"اس مشکل سے صرف خال خال مصنف ہی عہدہ برآ ہو سکتے تھے۔ اور ہوئے ہیں۔

یہ وہ لوگ ہیں جو اپنی انانیت کو بغیر کسی نمائشی وضع میں سجائے دوسروں کے سامنے لانے
کی صلاحیت رکھتے تھے۔ دنیا کے سامنے ان کی انانیت آئی مگر اس طرح آئی جیسے ایک
بے تکلف آدمی بغیر سج دھج بنائے سامنے آکھڑا ہو۔ یہ بات کہ ایک آدمی بغیر کسی بناوٹ
کے اپنی واقعی صورت میں سامنے آگیا بجائے خود حقیقت کی ایک خاص دلکشی رکھتی ہے اور
اس لئے دنیا کی نگاہوں کو بے اختیار اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔" صفحہ ۲۲۴ غ۔ خ

"بجائے خود حقیقت کی یہ خاص دلکشی ادب میں صداقت کے مفہوم سے قریب تر ہے یعنی
آرٹ اور ادب میں صرف اس بات کا اظہار کیا جائے جو فطری اور صداقت پر مبنی ہو۔
صداقت وہ ہے جسے انسان کی عقل تسلیم کرے اور تمام انسانوں میں عام ہو۔ اس عام
صداقت کو فطرت بھی کہہ سکتے ہیں۔" صفحہ ۱۲۱ ف۔ ۱

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اس فطری اسلوب میں صداقت اور حقیقت کو سمویا ہے:

"اور کلاسکی نقادوں کا اصرار ہے کہ اسلوب فطری ہو، تاکہ صداقت اور حقیقت کو بخوبی
اپنے اندر جذب کرلے، نہ زور بیان ایسا ہو کہ جو معمول سے ہٹ کر ہو اور نہ خطیبانہ گھن
گرج جس کی کلاسکی ادب میں کوئی گنجائش نہیں۔" صفحہ ۱۲۱ ف۔ ۱

بغیر کسی بناوٹ کے اپنی انانیت کے اظہار میں جو دلپذیری ہے اسے ابوالکلام نے انانیت کی چھپی
خصوصیت قرار دیا ہے جو ان کے نزدیک واقعیت ہے۔ بغیر کسی بناوٹ کے اپنی انانیت کا اظہار کرنے
والے ادیب اپنی واقعیت کی وجہ سے اسی انانیت کی دلپذیری کو چھپا نہ سکے جو خاص خاص ادیب ایسا
نہ کرسکے۔ انکی "میں" خود ان کیلئے کتنی ہی بڑی ہو اور دوسروں کیلئے کتنی ہی چھوٹی ہو لیکن دنیا اس کی دلپذیری سے انکار نہ کرسکی۔
دنیا کو انکی انانیت کی مقدار ناپنے کی مہلت ہی نہیں ملی۔ وہ اس کی بے تکلفانہ واقعیت دیکھ کر بے خود ہوگئی۔
اس دلپذیری کا تجزیہ ابوالکلام نے نہایت صحت کے ساتھ کیا ہے:

"ایسی تصویر محض اس لئے کہ بے ساختگی اور واقعیت کی ٹھیک ٹھیک تعبیر پیش کرتی ہے
یقیناً ایک خاص قدر و قیمت پیدا کرے گی اور جس صاحب نظر کے سامنے جائے گی
اس کی توجہ اپنی طرف کھینچ لے گی۔ وہ یہ نہیں دیکھے گا کہ جس کی تصویر ہے وہ خود کیسا ہے
وہ اس میں محو ہو جائے گا کہ خود تصویر کتنی بے ساختہ ہے۔"

ابوالکلام نے انانیت کی ایسی ہی بے ساختگی کو لافانی قرار دیا ہے:

"ایسے ہی مصنف ہیں جو اپنی انانیت کو لافانی دلپذیری کا جامہ پہنا دیتے ہیں۔" صفحہ ۲۲۵ غ۔ خ

بعض حقیقت پسند فرانسیسی ادیبوں نے اس بے ساختگی کو حقیقت اور حسن کا تنہا ترجمان کہا ہے اور اس بارے میں اس حد تک مبالغہ آمیزی کی ہے کہ ادب کا مقصد محض نقل ہی کو قرار دیا ہے۔ بوالو نے ایک جگہ آرٹ کا مقصد نقل ہی کو قرار دیا ہے۔ کیونکہ اسکے نزدیک نقل سے مسرت حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس کی دلیل ہے:

"سانپ اور بدہیئت عفریت کی جب آرٹ میں نقل کی جاتی ہے تو وہ آنکھوں کو بھلے معلوم ہوتے ہیں" صفحہ ۱۱ ف۔ ا

سانپ اور خصوصاً اس کا لہرانا آنکھوں کے لئے ایک دلکشی رکھتا ہے جس کا تعلق حسن سے ہے۔ بدہیئت عفریت کی آرٹ میں نقل بے ساختگی کی حد تک چاہے بھلی لگے مگر اس سے زیادہ حسن خود حسن کی بے ساختہ مصوری میں ہے۔

انانیت کی ساتویں خصوصیت میں ابوالکلام نے اس کے مدارج کا تعین کیا ہے۔ انسان کے تمام معنوی محسوسات کی طرح اس کی انفرادیت کی نمود بھی مختلف حالتوں میں مختلف طرح کی نوعیتیں رکھتی ہے کبھی وہ سوتی رہتی ہے کبھی جاگ اٹھتی ہے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتی ہے اور پھر کبھی زور شور سے اچھلنے لگتی ہے۔ انسان کی ساری قوتوں کی طرح وہ بھی نشوونما کی محتاج ہوئی۔ جس طرح ہر انسان کا ذہن اور ادراک یکساں درجہ کا نہیں ہوتا اسی طرح انفرادیت کا جوش بھی ہر دیگ میں ایک ہی طرح نہیں ابلتا۔ مدارج کا یہی فرق ہے جو ہم تمام ادیبوں، شاعروں، مصوروں اور موسیقی نوازوں میں پاتے ہیں۔ اکثروں کی انفرادیت بولتی ہے مگر دھیمے سروں میں۔ بعضوں کی انفرادیت اتنی پرجوش ہوتی ہے کہ جب کبھی بولے گی سارا گردوپیش گونج اٹھے گا: صفحہ ۱۲۵ غ۔ خ

انانیت اگر شخصیت کا جزو نہ بن سکے اور اس کے مرقع میں جاذب نظر رنگ نہ بھر سکے تو محض بے اثر چیخ بن کر رہ جاتی ہے۔ دلوں پر دستک نہیں دے سکتی اگر اس کی پشت پر شخصیت کا سہارا نہ ہو تو یہ تلوار اور ننگ بن کر بے اثر اور بے ثمر ہوگی۔۔۔ اردو شاعری میں یگانہ چنگیزی کی انانیت اس کی واضح مثال ہے۔ ان کی انانیت بڑی پرجوش اور تند و تلخ تھی، مگر انھیں ایسی شخصیت کا سہارا میسر نہ آسکا جو شعر میں تلوار اور تلوار میں اس کی دھار بن جاتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"ایسے افراد اپنی "میں" کا سرجوش کسی طرح نہیں دبا سکتے۔ ان کی خاموشی کبھی چیخنے والی اور ان کا سکون بھی تڑپا دینے والا ہوتا ہے۔ ان کی انفرادیت دبانے سے اور زیادہ ابھلنے لگے گی۔ ایسے افراد جب کبھی نہیں، لیتے ہیں تو اس میں قصہ و نمائشی بناوٹ کو کوئی دخل نہیں ہوتا وہ سرتاسر حقیقت حال کی ایک بے اختیار چیخ ہوتی ہے۔" صـ ۲۲۶ غ۔ز

انانیت کی اس بے اختیار چیخ کو دوسرے انانیت پسندوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ موپاساں نے مرنے سے سال بھر پہلے کہا تھا:

"میں ادبی زندگی میں شہاب ثاقب کی طرح داخل ہوا ہوں اور بجلی کے کڑکے کی طرح اس سے رخصت ہو جاؤں گا۔" صـ ۲۹۳ ف۔ا

لیکن یہ کڑک دیک دیبا نہیں ہوتی۔ یہ ان پھولوں کی طرح ہوتی ہے جو پودے سے توڑ کر گلدان میں لگا دیئے جائیں۔ ان کی شدت تسلیم، مگر یہ حدت سے محروم رہ جاتے ہیں اس انانیت میں بلاشبہ قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا اور وہ سرتاسر حقیقت حال کی ایک بے اختیار چیخ ہوتی ہے۔ مگر اس چیخ کی تکرار ادب میں ممنوع اور مردود ہے۔ تخریب اس حد تک جائز اور ضروری ہے کہ یہ تعمیر نو کا سامان بہم کرتی ہے۔ مگر مسلسل تخریب نہ صرف مجنونانہ فعل ہے بلکہ مہذب معاشرے میں مجرمانہ فعل بن جاتی ہے۔ مجذوب کی بڑبڑ برداشت کی جا سکتی ہے مگر مجذوب مخصوص وقت کے بعد ہوش میں نہ آئے تو اسے قتل کر دیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالحق اور خواجہ حسن نظامی نے ابوالکلام کی انانیت کے اس پہلو پر جو سخت اور صحیح تنقید کی ہے اس کا یہی پہلو قابل توجہ ہے۔ خواجہ حسن نظامی نے اسے اردو کا قتل کہہ کر اور عبدالحق نے اسے نوجوانوں کے لئے مہلک زہر قرار دے کر ... مولیر کی اس تنقید کی تائید کی ہے جو اس نے تھیٹر کے شاعر پر یہ کہہ کر کی تھی:

"اور تھیٹر کا شاعر پبلک کو مسموم کرتا ہے۔ وہ اپنا زہر جسموں میں نہیں بلکہ عقیدتمندوں کی روحوں میں پھیلاتا ہے۔ اس کو بیشمار روحانی قتلوں کا مجرم قرار دینا چاہیئے۔" صـ ۱۴۴ ف۔ا

کبھی کبھی اس کی ضرورت بھی پیش آتی ہے کہ کوئی شخصیت ادبی دنیا میں تہلکہ اور طوفان مچا دے اور اس کے آسمان و زمین کو درہم برہم کر ڈالے لیکن شاذ و نادر۔ ایسی خلاف معمول شخصیتوں کو ادب میں

بھی خلافِ معمول قرار دیا جا سکتا ہے۔ شاید اسی لئے ابوالکلام نے انانیتی ادب میں سب سے بڑا درجہ ان اخص الخواص کو دیا ہے جن کی انانیت مطلق ہوتی ہو کیونکہ ایسی شخصیتیں بھی دنیا کے منظر پر نمودار ہو جاتی ہیں۔ جن کی انانیت کی مقدار اضافی نہیں ہوتی بلکہ مطلق نوعیت رکھتی ہے۔ یعنی خود انھیں ان کی انانیت جتنی بڑی دکھائی دیتی ہے اتنی ہی بڑی دوسرے بھی دیکھنے لگتے ہیں۔ ان کی انانیت کی پرچھائیں جب کبھی پڑے گی تو خواہ ان کے اندر کا آئینہ ہو خواہ باہر کا اس کے ابعاد و ثلاثہ (Dimension) ہمیشہ یکساں طور پر نمودار ہوں گے۔" صفحہ ۲۲۶ غ۔ خ

ابوالکلام کی انانیت کی شعلہ مزاجی، صاعقہ سرائی اور سیماب نوازی اسی حد تک ادب میں تسلیم کی جا سکتی ہے جس حد تک اعراف والوں کے لئے آتشِ دوزخ کے جھونکے۔ لیکن ادب کی جنت وہی ہے جہاں جمال کی جولانیاں تو ہوں مگر جلال کے جلوے جاوداں نہ ہوں۔

انانیت کے ان اخص الخواص نمونوں کے علاوہ ابوالکلام نے بے ساختگی کے دوسرے مظاہر کو بے حیثیت اور کم رتبہ کہہ کر اپنی انانیت کی تکمیل اور جانبداری کی تائید کا سامان فراہم کر دیا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح سراً انانیت پسند مفکر باوجود شائستگی کے کچھ نہ کچھ شیطنت میں بھی شمولیت رکھتا ہے اور یوں اپنی پسند و ناپسند میں وہ لوگ بے لچک تنگ نظر اور متعصب ہوتا ہے۔ ابوالکلام ملّا بدایونی کے تذکرہ میں اس کی عوامیت کو یوں مطعون اور مردود قرار دیتے ہیں:

"ملا بدایونی کا معاملہ اوروں سے الگ ہے۔ طبقۂ عوام کا ایک فرد جس نے وقت کی درسیاتی تعلیم حاصل کر کے علماء کے حلقہ میں اپنی جگہ بنائی اور دربارِ شاہی تک رسائی حاصل کر لی، اس کی زندگی کی تمام سرگرمیوں میں اگر مقبولیت کے ساتھ کوئی چیز ابھرتی ہے تو وہ اس کی بے لچک تنگ نظری۔ بے روک تعصب اور بے میل راسخ الاعتقادی ہے۔ یہیں اس کی انانیت نہ صرف بہت چھوٹی دکھائی دیتی ہے بلکہ قدم قدم پر انکار و تبری کی دعوت دیتی ہے۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ اس پر بھی ہم اپنی نگاہوں کو اس کی طرف اٹھنے سے روک نہیں سکتے۔ ہم اسے پسند نہیں کرتے۔ پھر بھی اسے پڑھتے ہیں اور جی لگا کر پڑھتے ہیں۔ غور کیجئے وہی بات ہوئی جو ابھی تھوڑی دیر ہوئی ہم سوچ رہے تھے۔ جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ خود خوبصورت نہیں ہے لیکن تصویر بحیثیت ایک تصویر کے خوبصورت ہے۔

اس لئے ہماری نگاہوں کو بے اختیار اپنی طرف متوجہ کرلیتی ہے' یہ وہ صاحب تصویر نہیں تھا جس نے ہماری نگاہوں کو کھینچا۔ یہ تصویر کی بے ساختگی تھی جس کی بلاوے کی کشش سے ہم اپنے آپ کو نہ بچا سکے"۔ ص ۲۲۸ غ۔ خ

یہ انانیت پسندی کی وہی ادا ہے جو دنیا کے اسٹیج پر بس ایک ہی کردار دیکھتی ہے، اور وہ بھی خود اپنا ہی کردار۔ جدید عہد کے سب سے مشہور فرانسیسی ادیب آندرے ژید سے کسی نے پوچھا کہ فرانسیسی زبان کا سب سے بڑا شاعر کون ہے تو اس نے جواب دیا :

" افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ وکٹر ہیوگو ہے"۔ ص ۲۹۸ ف۔ ا

یہاں ابوالکلام ملاّ مداوی کی بے ساختہ تصویر کو یہ درجہ دینے کو بھی تیار نہیں اور یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ خود خوبصورت نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ وہ غریب طبقہ عوام سے آیا تھا اور ترقی کرکے اس نے اونچے حلقے تک رسائی حاصل کرلی تھی۔

میرؔ نے اپنی مثنوی میں شاعری کو اجلافوں اور بزازوں پر حرام کرلیا تھا۔ یہاں ابوالکلام نے انانیت کا دروازہ صرف اپنے لئے کھلا رکھا ہے۔ میرؔ نے باوجود انانیت پسندی کے کم سے کم سوداؔ کو ایک شاعر تسلیم کرلیا تھا اور جب ان کے ایک اور معاصر کا نام لیا گیا تو بتکلف آدھا شاعر ان کو بھی مان لیا مگر اس نرڈوا ذہنیت نے اس بارے میں اتنی رواداری بھی گراں محسوس کی۔

انانیت مطلق کی نمائندگی کا تاج اگرچہ ابوالکلام نے ٹالسٹائی کے سر رکھا اور اس کو خراج عقیدت پیش کرنے میں خاص فراخ دلی برتی چنانچہ لکھتے ہیں :

"اس کی انانیت خود اسے جتنی بڑی دکھائی دی' اس دنیا نے بھی اسے اتنا ہی بڑا دیکھا۔ پچھلی صدی کے آخری اور اس صدی کے ابتدائی دور میں شاید ہی وقت کا کوئی مصنف اس خوش اعتمادی کے ساتھ میں بول سکا جس طرح یہ عجیب و غریب روسی بولتا رہا۔ اس کے خود نوشتہ حالات میں اس کی انانیت بغیر کسی نقاب کے دنیا کے سامنے آئی اور دنیا اسے عالمگیر نوشتوں کے ساتھ جمع کرتی رہی۔ اس کی خود نوشت سوانح جو ایک بے رنگ سادگی کے ساتھ لکھے گئے ہیں، اس کی وار اینڈ پیس اور انا کارنینا سے کم دل پذیر نہیں ہیں۔

اور دراصل ان دونوں افسانوں میں بھی اس کی انانیت ہی کی صدائیں ہم شق
رہے ہیں۔ ص۲۲۹ غ۔ خ

لیکن واقعہ یہ ہے کہ انانیت مطلق کی اس مثال میں ابوالکلام نے خود اپنی انانیت مطلق کی مثال پیش کردی ہے غور سے دیکھا جائے تو اس پردے کے پیچھے ٹالسٹائی کی انانیت مطلق نہیں ہے خود ابوالکلام ہی کی انانیت مطلق جھانک رہی ہے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ابوالکلام نے ٹالسٹائی کی انانیت کی عظمت کو جس انداز سے سراہا ہے کچھ اسی انداز سے ٹالسٹائی نے روسو کو نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے۔ امن اور جنگ کے لافانی شاہکار کے زندۂ جاوید انانیتی ادیب ٹالسٹائی کا خیال تھا کہ روسو کی تصانیف اور تصورات اس سے اس درجہ قریب ہیں کہ گویا اسی کے ہیں۔ کس شان اور سرشاری سے تسلیم کرتا ہے کہ:

"روسو کی تصانیف کا میرے دل پر اس قدر اثر ہے کہ بعض وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا میں خود ان کا مصنف ہوں" ص۲۵۱ ف۔ ا

ٹالسٹائی کے بارے میں ابوالکلام کا یہ فرمان کہ اس کی انانیت اسے جتنی بڑی دکھائی دی دنیا نے بھی اسے اتنا ہی بڑا دیکھا' اپنی ہی انانیت کا بلیغ استعارہ ہے۔ ابوالکلام نے اپنی انانیت کو جس طرح بڑا دیکھا اردو ادب نے بھی اسے اتنا ہی بڑا پایا۔ ابوالکلام کی انانیت نے اُردو میں اعلیٰ ادب کی جیسی کامیاب مثال پیش کی ہے وہ ہمارے انانیتی ادب کی ایک گراں قدر مثال ہے۔ ہم اس کی انانیت کو چاہے جتنا بھی ناپسند کریں لیکن اس کی پشت پر ایک برگزیدہ اور عظیم شخصیت کی شعلہ مزاجی اور شورانگیزی کے جو طوفان چھائے ہوئے اور جو تجلیے چھپے ہوئے ہیں وہ اُردو کے انانیتی ادب کا گراں قدر سرمایہ اور گنج گرانمایہ قرار دیئے جانے کے مستحق ہیں۔ ابوالکلام انانیتی میلانات اور رجحانات کو اس طرح ضبط تحریر میں لاتے ہیں کہ انانیت ایک ایسا نغمۂ حسین اور نظارۂ رنگین بن گئی ہے جسے آنکھیں دیکھتی، کان سنتے، اور دل اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ ابوالکلام کی نثر کی سیلابی اور سیمابی کیفیت کو اُردو کے انانیتی ادب کا تند و تیز خلاصہ کہا جاسکتا ہے جس پر انانیت کی نظارہ سوزی اور شخصیت کی نغمہ سرائی کا خاتمہ ہے۔

ابوالکلام کے انانیتی ادب کے جائزے میں اس کی تشریح بھی ضروری ہے کہ انانیت کا مظاہرہ شعر اور نثر دونوں اصناف میں ہوا ہے۔ اور جیسی کہ ان دونوں کے اداب۔ اطوار اور اسالیب میں بڑا فرق ہے۔

اس لئے انانیت کی نوعیت اور نتیجہ بھی جدا جدا ہے اور ایسا ہونا ضروری تھا۔ نثر کا حسن سست اور دیرپا ہے۔ شعر کا برق پا اور جلد باز۔ نثر بتدریج آگے بڑھتی ہے اور قدم قدم پر احتیاط کا دامن تھامے رکھتی ہے تحقیق اور تلاش، تجربہ اور تجزیہ، تفصیل اور تسلسل سے گزر کر یہ معیار اور فیصلے کی منزل پر پہنچا دیتی ہے۔ نثر کی مسافت ہم عقل کی سرکردگی میں اس طرح طے کرتے ہیں کہ راستے کا کوئی موڑ اور مرحلہ ہمارے فکر و تامل کے دائرے سے خارج نہیں رہتا، اور اگر نثر فکر کے راستے سے بھٹک جائے تو تسلسل کے سہارے آسانی سے یہ پتہ چل جاتا ہے کہ کب اور کہاں پر بھٹک گئی تھی۔ شعر کے سفر کی نوعیت برق پا ہے۔ یہاں عقل دنگ اور جذبات دہکتے رہتے ہیں۔ تفصیل اور تجزیے کی نہ مہلت ملتی ہے نہ مدت۔ مجموعی تاثر شعر کا سرمایہ ہے منطقی تسلسل نثر کا سہارا۔ شعر کا سفر سرعت میں ہوائی جہاز کی رو اور بے لگامی میں ہاتھی کی سواری کی طرح ہے۔ اس جذباتی بہاؤ کے برعکس نثر کا عالم وہ حقیقی دنیا ہے جس میں آدمی اپنے جسمانی احساسات اور ذہن کے ساتھ رہتا ہے۔ بولٹ نے اسی لئے نثر کی دنیا کو قانون فطرت کے تابع قرار دیا ہے۔ شعر جس کیفیت کو پیش کرتا ہے وہ اگرچہ کئی مرحلوں سے گزرنے کے بعد ہمارے سامنے آتی ہے۔ مگر یہ مجموعی اور موثر ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو ہم شعریت سے محروم رہیں۔ نثر جن واقعات کو بیان کرتی ہے وہ جذبات اور احساسات سے خالی نہیں ہوتے۔ لیکن یہ جذبات واقعات میں رچے بسے رہتے ہیں۔ شاعر جس کیفیت کو پیش کرتا ہے وہ اتنی نازک اور لطیف ہوتی ہے کہ منطق و استدلال کی تاب نہیں لاتی۔ نثر جن تفصیلی اور جزئی واقعات سے اپنے نتائج پیش کرتی ہے ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شعر ان کے مجموعی تاثرات کو ہم تک منتقل کرتا ہے۔ نثر تجربات کے تسلسل کے ساتھ تاثرات پیش کرتی ہے۔ مگر شعر تاثرات کے تسلسل کو تجربہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ شاید اسی لئے عربی میں اصناف کی تقسیم میں شعر اور خطابت ہی کی اہمیت تھی۔ اگر شعر اور خطابت سے کوئی فن پارہ خالی ہوتا تو اس کا کوئی ادبی درجہ ہی نہیں تھا۔

یہی وجہ ہے کہ نثر میں ہم مسلمات سے سروکار رکھتے ہیں مگر ان پر چنداں غور و فکر نہیں کرتے۔ شعر میں مسلمات کو مسمار کر کے حقائق کو ایک جذباتی سانچہ دیا جاتا ہے۔ شبلی نے شعر پر بحث کرتے ہوئے لکھا تھا،

"تخیل مسلم اور طے شدہ باتوں کو سرسری نظر سے نہیں دیکھتی، مگر دوبارہ ان پر تنقید کی نظر ڈالتی ہے اور بات میں بات پیدا کرتی ہے۔"

انتخابات شبلی۔ صفحہ ۳۵

اسی طرح شعر جن حقائق کی مصوری کرتا ہے ان حقائق کو جوں کا توں پیش نہیں کرتا ورنہ یہ میکانکی حقائق نگاری ہوگی۔ بلکہ اس میں حسب ضرورت ترمیم و تنسیخ اور کانٹ چھانٹ کا کام کرتا ہے۔ یہی بات شبلی نے ایک اور جگہ ان لفظوں میں دہرائی ہے:

علت و معلول اور اسباب و نتائج کا عام طرح پر جو سلسلہ تسلیم کیا جاتا ہے شاعر کی قوت تخیل کا سلسلہ اس سے بالکل الگ ہے وہ تمام اشیاء کو اپنے نقطہ خیال سے دیکھتا ہے اور یہ تمام چیزیں اس کو ایک اور سلسلہ میں مربوط نظر آتی ہیں۔ ہر چیز کی غرض و غایت اسباب و محرکات و نتائج اس کے سامنے وہ ہیں جو عام لوگ سمجھتے نہیں ہیں۔ ص ۲۹ ا ش

اس طرح شعر جن اجزاء کو رد کرتا ہے نثر ان کو قبول کر لیتی ہے اور نثر کے اجزاء شعر میں جگہ نہیں پاتے۔ شبلی نے شاعری کے بارے میں کہا ہے:

"نظم کا درحقیقت سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ اگر اس کو نثر کرنا چاہیں تو نہ ہو سکے۔" ص ۱۲۲ ا ۔ ش

شعر کی جن خصوصیات کی وجہ سے شبلی نے اسے موسیقی سے قریب کہا ہے اس میں منطقی ترتیب کی جگہ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں ایک قسم کا طلسمی ربط ہوتا ہے:

"تخیل انسان کے جذبات کا اندرونی ابھار ہے۔ شعر اور موسیقی میں تاثر خارجی اصوات کا رہین منت ہوتا ہے۔ ..... موسیقی کا توازن اور ہم آہنگی اسے اکساتے اور مجہول لیبری (؟) یادوں کو تازہ کرتے ہیں۔ جن میں منطقی ترتیب کی بجائے ایک قسم کا طلسمی ربط ہوتا ہے۔" ص ۲۳ اردو غزل

نثر شعر کے مقابلے میں زیادہ مرتب منظم اور مفصل ہوتی ہے۔ اس لحاظ اس کا ہر ہر لفظ ایک قدم کی طرح معین اور واضح ہو جاتا ہے جس طرح تاریکی میں چراغ کی روشنی۔ شعر میں اشارے سے کام چل جاتا ہے نثر محض اشارے اور ایجاز سے کام نہیں دیتی۔ تفصیل اور تجزیہ کی خوگر ہے۔ اسی لئے نثر میں اعادہ کی خاص گنجائش ہے شعر میں ایک لفظ کا اعادہ بھی طبع نازک پر بار بن جاتا ہے۔ حالی نے غالب کے اس شعر پر کہہ

حیف اس چار گرہ کپڑے کی قسمت غالب — جس کی قسمت میں ہو عاشق کا گریباں ہونا

لفظ قسمت کی تکرار کو گراں قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اعادہ کو نثر کا عیب قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ:

"نثر میں متکلم مخاطب کو مطالب منتقل کرتا ہے تاکہ اطلاع ہو اور عمل کی کوئی صورت ظہور میں آئے عمل کو اعادہ پسند نہیں ہوتا۔ وہ گزری ہوئی منزلوں سے یوں گزرنا نہیں چاہتا بلکہ آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ اس لئے نثر میں اعادہ اور تکرار عیب ہے"۔ ص۱۲ اردو غزل

نثر میں اعادہ اور تکرار نتیجہ ہوتا ہے تشریح اور تفصیل کا۔ اس لئے جب بھی کسی اجمال کی تفصیل اور نکتہ کی تشریح کی جائے گی تو اس میں فطری طور پر اعادہ اور تکرار پیدا ہوگا۔ نیز ربط اور تسلسل کے لئے بھی اعادہ کی مدد درکار ہوتی ہے۔ اس بحث میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

"منطقی تسلسل خارجی واقعات اور حقائق کو بیان کرنے کے لئے ضروری ہے منطق عقل کی زبان ہے تخلیقی وجدان کی زبان رمز وکنایہ ہے جو منطقی استدلال و تسلسل سے بے نیاز ہے۔ اس وجہ سے اسکے جذبات و تاثر کی کوئی انتہا نہیں رہ" ص۵ اردو غزل

اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ انسان کا دماغ تشریح اور تفصیل کے بغیر مطمئن اور ان سے پوری طرح متمتع نہیں ہوتا اس لئے اسی تفصیل اور تمتع کی خاطر نثر کو قبول کرتا ہے۔ موصوف تحریر فرماتے ہیں:

"دل کو کنایہ اور اجمال پسند ہے اور دماغ کو تشریح و وضاحت"۔ ص۵ اردو غزل

اس بحث میں پروفیسر آل احمد سرور نے شاعری و تخلیقی اظہار اور نثر کو تعمیر کیا ہے:

"شعر میں جذبہ کی مصوری اہم ہے نثر میں خیال کی جلوہ گری۔ غالب نثر اور نظم کے فرق کو پہچانتے ہیں۔ وہ شاعری کے ترنم سے نثر میں کام نہیں لیتے۔ انھیں نثر کے ترنم کا بھی علم ہے"۔ ص۲۱ نقد غالب

نثر کی بحث میں ڈاکٹر سید عبداللہ نے منطقی استدلال اور عقلیت کی اپیل پر زور دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر نثر لکھنے والا اپنے عالم تحریر میں منطقی استدلال سے بے نیاز ہو جائے تو پھر خیالات کا تسلسل اور فکر پر بہا عنقا ہو جاتا ہے۔ جذبات کی جھنکار تو سنائی دیتی ہے۔ مگر وہ زنجیر نظر نہیں آتی جو خیالات کی کڑیوں کو جوڑے رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سب انانیتی ادیب نثر میں بہت دیر تک اور دور تک منطقی استدلال کا اور عقلی اپیل کے سہارے نہیں چل سکتے۔ وہ عموماً بے غل وغش عقل کی بجائے جذبات کے سہارے چلے جاتے ہیں۔

وہی رمز اور راز جو شعر کا سرمایہ ہے۔ ان کی نثر میں جلوہ گر رہتا ہے۔ وہ عقل کی زبان منطق کی جگہ
دل کی زبان جذبہ کا سہارا لیتے ہیں اور اس طرح وہ بے دھڑک شعر کی حدوں میں آجاتے ہیں' اور نثر کے
پردے میں ایک طرح کا جذباتی تناؤ اور تخیلی تعمیر کا کارنامہ قرار پاتا ہے۔

بقول فرانسیسی ناول نگار پروست کے انسان کی رہنمائی عقل و منطق سے نہیں ہوتی، بلکہ وجدان
سے ہوتی ہے۔ جو حسی تجربے کی حقیقت کو کبھی بھی جھٹلاتا نہیں۔ وجدان کی مدد کے بغیر عقل و منطق حقیقت کو
مسخ کر دیتی ہیں، محبت تخیل کا کھیل ہے اور محبوب بھی تخیل کی تخلیق ہے۔ تاہم ہمارے جذبات اپنی حقیقت
رکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ ہمارے احساس کو متاثر کرتے ہیں حسی تجربے کے بغیر جذبات بھی بے حقیقت
ہیں جس کبھی دھوکا نہیں دیتی۔ وہ حقیقت کو اصل شکل میں پیش کرتی ہے اسی لئے فرانسیسی ناول نگار نے اس تخیلی
کرشمے کی وجہ سے حقیقی جنت کے لئے اس کی گمشدگی کو ضروری قرار دیا ہے:

"حقیقی جنت وہ ہے جو گم شدہ ہو، جو ماضی کی یادوں میں مضمر ہو، اس کے ماسوا اس کا
وجود نہیں۔" صـ ۹۱ ۴ حصہ ۲ و ۱۳ - ف ۱۰

انانیت کی اس مستی اور مسرت سے اگر ایک طرف نثر کا حسن مجروح ہوتا ہے تو دوسری طرف شعریت کا
دائرہ ذرا وسیع ہو جاتا ہے۔ سید احمد خاں اور حالی کا سب سے عظیم الشان نثری کارنامہ یہی تھا کہ انہوں
نے شعر کے لئے کی جگہ نثر کا ۔۔ اور جذباتی محویت کی جگہ فکر کی مشعل توہم اور ہیجانی لہروں کی جگہ حقیقی لمحوں کو
عام اور آسان بنا دیا۔ انانیتی ادیبوں کے شعر میں جو نئی توانائیاں اور شعور میں جو بڑی تبدیلیاں آئیں، وہ
یقیناً دنیائے شاعری کی قابل فخر فتوحات کا درجہ رکھتی ہیں۔ لیکن نثر کے میدان میں فکر و تامل کی پسپائی نے
عقل و علم کی پستی فہم و نظر کی پراگندگی نے ایسے کاری زخم لگائے ہیں جو آج تک مندمل نہ ہو سکے۔

یہ صحیح ہے کہ انانیتی نثر میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے قول کے مطابق غنائی شاعری کی ساری
لطافت اور نغمگی موجود ہے جو دل کے تاروں کو چھیڑتی اور زندگی کی بے آہنگیوں کو اپنے اندر ضم کر لیتی ہے یہ بھی
درست ہے کہ ابوالکلام کا ذوق خداداد تھا اور ان کی نثر میں شعریت گنگناتی اور گاتی رہی ـــــ یہ بھی تسلیم
ہے کہ اس نثر کے ترنم پر خود شعریت تحیر اور تحسین کی تصویر بنی رہی، مگر نثر کا وہ توازن جو حسن اور حقیقت کا کمال
اور کارنامہ ہے اس میں نپپ نہ سکا۔ تخلیقی جوش انانیتی تحریروں میں اگر گرجتا اور گرماتا رہا تو ساتھ
ہی ساتھ نثر کے صالح اور صحت مند عناصر کو مٹاتا اور مسخ کرتا رہا۔ کاش ابوالکلام کی شعریت نے الفاظ کی عزت اور

عظمت کا حق ادا کرنے کے ساتھ ساتھ اُردو نثر کی سادگی اور صحت کا تھوڑا سا بھی خیال کیا ہوتا تو اُردو نثر میں ان کی شخصیت یوں مستور نہ رہتی جس طرح خدا اس کائنات میں ہے۔ بلکہ اُردو نثر کی عظمت اور عزت اس قدر بلند ہو جاتی جس طرح خدا کی شان کائنات میں جلوہ گر اور جاری ہے۔

ابوالکلام کی نثر نے جن موضوعات کو اپنایا وہ سب شاعری کے مخلوق اور محبوب موضوعات تھے۔ یہ سب انانیت سے قریبی اور قلبی لگاؤ رکھتے تھے۔ خدا کا وہ اعلیٰ تصوّر جو اخلاقی قدروں کا قالب کائنات کی وہ تصویر جو حسنِ ازل کے قلم سے بنی ہے انسان کی وہ حیثیت جو اسے آزادی اور انصاف کا محرم اور مستحق قرار دیتی ہے اور عورت کا وہ درجہ جو اسے مردوں کے مساوی عزت اور عظمت کا رتبہ دلاتا ہے۔ ابوالکلام کے ایسے محبوب موضوعات تھے جنھوں نے نثر کے دائرے میں شعریت کے ایسے حسین اور حقیقی مرقع پیش کئے جو انانیت کے تخلیقی ذہن کے شاہکار اور تخیئلی بلندی کے شاندار نمونے ہیں۔

باب دوم

میر کی انانیت

اُردو تنقید نے میر کو خدائے سخن تسلیم کرکے اس کی عظمت کے اعلان اور اعتراف میں کوئی کمی اور کوتاہی نہیں برتی۔ اُردو کے سب سے بڑے انانیتی شاعر غالب نے بھی میر کے دیوان کو گلشنِ کشمیر کہہ کر اس کی فضا اور فضیلت کے بارے میں اس قدر جامع بات کہہ دی کہ اس سے خود غالب کی سخن فہمی کا بڑا ثبوت فراہم ہو گیا۔ میر کے اس گلشنِ کشمیر کی سیر کی جائے تو اس کی کشش دامنِ دل کو جگہ جگہ تھام لیتی ہے لیکن تنقیدی نظر ڈالی جائے تو انانیتی عناصر کے وہ سب سوتے مل جاتے ہیں جنھوں نے اس گلشن کی آبیاری کی ہے۔

میر کی انانیت پر سب ہی محقق اور تذکرہ نگار متفق ہیں۔ سب ہی نے ان انانیتی رجحانات کو بطور واقعہ کے تسلیم کیا ہے۔ یہ میر کی انانیت پر اس طرح گواہ ہیں جس طرح رات کی تاریکی پر روشن چراغ۔ میر کے اشعار میں جو انانیت رچی بسی ہے اس کی طرف بھی متعدد نقادوں نے معین اور مبہم ہر طرح کے اشارے کئے ہیں۔ ہم یہاں شخصیت کے اس ظاہر و باطن کو جوڑ کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ مجموعی طور پر میر کی شخصیت اور شاعری پر انانیت نے کیا کیا اثرات مرتب کئے۔ اور کن کن راہوں اور رازوں سے رسم و راہ رکھی، اور کس طرح اور کس حد تک یہ خدائے سخن بھی اپنی انانیت کی عظیم الشان مخلوق میں گھر گیا اور گم ہو گیا۔

میر کی انانیت کو سمجھنے کے لئے پہلے دو بنیادوں کا تعین کر لینا ضروری ہے میر کی شاعری

اور شخصیت نے دو مختلف بلکہ متضاد طریقوں سے انانیت کا اظہار کیا ہے۔ میر کی شخصیت اور زندگی میں انانیت کا عمل دخل بہت گہرا اور گراں ہے۔ پہلی نظر میں یہ بات معلوم کی جا سکتی ہے کہ انانیت ان پر مسلط اور ان کی زندگی کا مقدر بن گئی تھی۔

بچپن سے لے کر لکھنؤ کے سفر تک اس کا غلبہ ان پر اس قدر قوی اور قطعی تھا کہ ہم اس کی توجیہہ کسی بھی طرح کریں، لیکن انانیت کا تسلط اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔ ان کے بچپن کے حالات و حوادث، والد کی طبیعت، میر امان اللہ کی تربیت، اس عہد کے صوفیا سے مراسم اور ملاقاتیں، پھر مربیوں کا سایہ اٹھ جانے پر آلام و مصائب کا بے پناہ ہجوم اور اس عہد کے سیاسی اور سماجی اثرات، غرض ہر ہر پہلو سے انانیت نے ان پر حملہ کیا اور ان کی شخصیت کو خاک و خون میں نہلا کے چھوڑا۔ یہ انانیت کی وہ براہ راست جنگ تھی جس کی تاب میر کی شخصیت نہ لا سکی اور وہ انانیت کی شہید ہو کر رہی۔ یہ شہادت بڑی مظلومانہ نوعیت کی ہے۔ یہاں میر کی شخصیت اور انانیت میں کوئی پیچیدہ معرکہ یا مقابلہ نہیں ملتا۔ وہ حالات کی تلخی اور تیزی کو جیسے جیسے محسوس کرتے رہے ان کے احساسات کا رد عمل بھی اسی قدر تند و تلخ ہوتا رہا۔ آخر ایک نازک مرحلہ ایسا بھی آیا جب ان کی شخصیت ان شدید صدمات سے تقریباً سہم گئی۔ اور ان کی ذہنی ریاست مٹنے لگی۔ میر ان حالات کی تاب نہ لا سکے۔ اور ان کا ذہنی توازن بگڑ گیا۔ میر کے واقعات میں یہ انانیت نئے سورج کی اس کرن کی طرح ہے جو جلد ہی ہر بلند و پست پر چھا جاتی ہے۔ ہمیں اس کا تعاقب نہیں کرنا پڑتا، بلکہ یہ انانیت بطور ایک مشاہدہ کے تنقید کی نظر میں کڑی دھوپ کی طرح موجود رہتی ہے۔ اس کے درجۂ حرارت میں فرق ہو سکتا ہے۔ اس کی چمک دمک میں کمی بیشی ممکن ہے۔ عجب نہیں کہ کبھی جذبات کے بادل اسے اپنے پہلو میں چھپا لیں لیکن ان تمام صورتوں میں انانیت کی حیثیت اور حقیقت یکساں رہتی ہے۔ ہم اس کی شدت اور شوخی میں شبہ نہیں کر سکتے۔ اس کے سروکار اور واردات کو اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح یہ واقع ہوتی ہے۔ یہاں میر کی انانیت اور شخصیت کے خالق و مخلوق میں کوئی پردہ حائل نہیں ہے۔ انانیت کے نقش اور نقاش اس طرح ایک دوسرے سے گتھے ہوئے ہیں کہ میر ان کو چھڑا نہیں سکتے، چھپا نہیں سکتے۔

انانیت کے یہ وہ سانحات اور صدمات ہیں جنھوں نے میر کی شخصیت میں اپنے کو اس طرح نمایاں کیا ہے کہ شعریت کے ہونٹ سی دیے ہیں۔ انانیت کے یہ واقعات ان کے ہاتھ پیر بن کر ان کے خلاف گواہی دیتے ہیں

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جب انانیت کا سورج ادب کے میدان میں سوا نیزے تک آجائے تو کس طرح شخصیت کی طبعی شگفتگی اور ذہنی شادابی جھلس کر رہ جاتی ہے ۔ ۔ ۔

جن متعدد اور مختلف واقعات میں انانیت کی یہ کرنیں بکھری ہوئی ہیں ان کو جمع کر لیا جائے تو انانیت کے خورشید جہاں تاب کو پایا جا سکتا ہے ۔

میر کے والد افتادِ طبیعت اور مزاج کے لحاظ سے بڑے نازک مزاج اور غیرت مند واقع ہوئے تھے ذکرِ میر کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی میر کی طبیعت کی غیرت مندانہ افتاد کو سراہتے تھے ۔ " حق تعالیٰ غیور است و غیور را دوست دارد " ان کا عقیدہ تھا ۔ صاحب "آبِ حیات" نے اس مردِ غیور کی ان صفات کا پتہ لگایا تو یہ غیرت میر کا پیکر بن کر سامنے آگئی ۔ صاحب آبِ حیات نے میر کی غیرت کی تحقیق میں جن واقعات کا کھوج لگایا ہے بعض ائمہ تحقیق کا خیال ہے کہ یہ تفصیلات تحقیق کے معیار پر پوری نہیں اترتیں۔ ڈاکٹر عبدالحق نے میر کی بددماغی اور نازک مزاجی کے اعتراف میں صاحب آبِ حیات کی تحقیق کی داد دی ہے ۔ مگر حبیب الرحمٰن خاں شروانی نے آزاد کے بیانات کو خیالی طوطے مینا ۔ ۔ ۔ کہا ہے ۔ ڈاکٹر عبدالحق لکھتے ہیں :

" ان کی نازک مزاجی اور بددماغی کی کیفیت ان واقعات سے ملتی ہے جو اوصاف کے ساتھ تھی اور صبر و قناعت اور غیرت و خودداری نے اس کی لَے اور بڑھا دی تھی حتیٰ کہ بعض وقت وہ لوگ بھی جو ان کے دل سے قدردان تھے اور ان کی ناز برداری کو اپنا فخر سمجھتے تھے ، ان کی بددماغی سے عاجز آجاتے تھے ۔ وہ اپنے کمال کے سامنے کسی کی کوئی حقیقت نہیں سمجھتے تھے اور جا و بے جا بددماغی کر بیٹھتے تھے ۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اس سے واقف تھے چنانچہ کہتے ہیں ؎

حالت تو یہ کہ مجھ کو غموں سے نہیں فراغ — دل سوزشِ درونی سے جلتا ہے جوں چراغ
سینہ تمام چاک ہے ، سارا جگر ہے داغ — ہے نام مجلسوں میں مرا میرِ بے دماغ

از بسکہ بے دماغی نے پایا ہے اشتہار

ایک اور جگہ فرماتے ہیں ؎

تری چال ٹیڑھی تری بات روکھی — تجھے میر سمجھا ہے یاں کم کسو نے

اسی نازک مزاجی اور خودداری کے ہاتھوں وہ زندگی سے بیزار رہے۔ اور ہمیشہ دکھ درد سہتے اور خونِ جگر کھاتے رہے۔ اور اسی خونِ جگر سے انھوں نے زمینِ شعر کو سینچا جواب تک تر و تازہ ہے۔"

صفحہ ۲۰ مقدمہ انتخاب کلام میر

پروفیسر کلیم الدین احمد نے آزاد کے بیانات پر مبالغہ آمیزی کا الزام لگایا ہے۔ لیکن میر کی بد دماغی کا ان کو بھی اعتراف ہے۔ لکھتے ہیں :

"میر خوددار اور نازک مزاج واقع ہوئے تھے۔ لیکن آزاد نے ان کی شخصیت کو بہت ناگوار بنا دیا ہے۔ ان کی خود پسندی، خود بینی، بد مزاجی، غرور کو اپنے تخیل کے زور سے اس قدر اچھالا ہے کہ میر کی شخصیت ناگوار و بد نما ہو گئی ہے .... یہ صحیح ہے کہ میر بد دماغ واقع ہوئے تھے، لیکن جس مبالغے سے آزاد اس عیب کا بیان کرتے ہیں، وہ صحت سے دور ہے۔"

(صفحہ ۵۶ اردو تنقید پر اک نظر)

آزاد کے علاوہ اور ان سے قبل دوسرے تذکرہ نگاروں نے بھی وہ سب واقعات بیان کئے ہیں جنھیں پروفیسر کلیم الدین احمد نے آزاد کے تخیل کا زور قرار دیا ہے۔ چناں چہ "دستور الفصاحت" میں احمد علی یکتا نے میر کی نازک مزاجی کے سلسلہ میں یہ واقعہ درج کیا ہے، جس کا ترجمہ درج ذیل ہے :

"ایک روز میر آصف الدولہ کی خدمت میں پہنچے اور ایک نیا قصیدہ گزارا۔ اس دن ایران سے ملا محمد مغلی بھی پہنچا تھا اور نواب کی خدمت میں کچھ عرض و معروض گزارنا چاہتا تھا لیکن میر کے قصیدے نے طوالت کی وجہ سے بہت وقت لے لیا۔ اس سے ملا مغلی برہم ہو کر بولے کہ میر صاحب قصیدہ تو خوب ہے لیکن طویل ہے۔ اگر نواب صاحب اسے سننے کا تحمل گوارا نہ کرتے تو اسے کون سن پاتا۔ میر صاحب نے انتہائی برہم ہو کر بیاض پٹخ دی اور غصے سے کہا کہ اگر نواب صاحب کو اتنا ضبط نہیں تو مجھے کب ہے؟ نواب صاحب نے جو اخلاق کے پیکر تھے، میر محمد کی پروا نہ کی اور میر کا سارا قصیدہ خوب سنا، اور خوب داد دی۔"

(صفحہ ۲۵ - ۲۶ دستور الفصاحت)

اس طرح کے متعدد واقعات تذکروں میں ملتے ہیں۔ صاحب خوش معرکۂ زیبا ایک دوسرا واقعہ

اس نوعیت کا یہ تحریر کرتے ہیں :

" مرزا مغل نقل کرتے ہیں ــ کہ جب میر صاحب لکھنؤ میں تشریف لائے تو بندہ ان کے شرف ملازمت کو گیا۔ خبر ہونے کے بعد دیر میں تشریف لائے۔ میں نے دولت قدم بوسی حاصل کی اور بعد قیل وقال کے ملتمس ہوا کہ کچھ اپنے کلام سے مستفید فرمائیے۔ بے تامل فرمایا کہ تمھارے بشرے سے شعر فہمی معلوم نہیں ہوتی، سخن کے ضائع کرنے سے کیا حاصل ؟

۲۷ ب ورق (مخطوطہ ابوالکلام لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

دوسرا واقعہ ناصر نے یہ درج کیا ہے :

" ایک دن شاہ قدرت اللہ اور میر صاحب کشتی پر سوار تھے۔ قدرت اللہ نے چند غزلیں اپنے دیوان کی میر صاحب کے آگے پڑھیں میر صاحب نے کچھ نہ کہا۔ وہ ملتمس ہوا کہ آپ نے کچھ نہ فرمایا ــ میر صاحب نے کہا صواب دید یہ ہے کہ دیوان کو اپنے دریا میں ڈال دو۔"

(ورق نمبر ۲۱ مخطوطہ علی گڑھ)

صاحب تذکرہ خوش معرکہ زیبا نے میر کی سیرت کا حال لکھتے ہوئے ایک اور اس طرح کا واقعہ درج کیا ہے :

" نقل ہے کہ عماد الملک نواب غازی الدین خاں لب دریا بیٹھے ہوئے تھے اور مرغابیاں آبی بط اور سرخاب دریا میں واسطے سیر و تماشا چھوٹے ہوئے تھے۔ اتفاقاً میر صاحب ادھر سے آنکلے۔ نواب چند قصیدے اپنے پڑھ کر ان سے داد طلب ہوئے۔ میر صاحب نے فرمایا کہ میری تعریف کی کیا احتیاج ہے۔ ہر بط کو صاحب کے اشعار پر حالت وجد و سماع ہے۔ نواب . . . . . پر یہ سخن نہایت ناگوار گزرا۔ دوسرے روز میر صاحب کو پھر طلب کیا۔ آپ کرسی پر بیٹھے . . . . زمین پر سوائے خاک نہ بچھوایا۔ میر صاحب نے لمحہ کے لمحے انتظار مونڈھے چوکی کا کیا۔ بعد ازاں دوپٹہ اپنا دوتہا کر کے بچھایا اور بیٹھ گئے ــ نواب صاحب نے فرمایا کہ کچھ ارشاد کیجئے۔ میر صاحب نے یہ قطعہ پڑھا ؎

کل پاؤں ایک کاسۂ سر پر جو آگیا ــ الخ

(ورق نمبر ۲۱ م ۔ علی گڑھ)

ان واقعات سے ڈاکٹر عبدالحق کی اس رائے کی مدلل تائید ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے کمال کے سامنے کسی کی کوئی حقیقت نہیں سمجھتے تھے۔ اور جا و بے بدد ماغی کر بیٹھتے تھے۔ ان واقعات کے پیش نظر نواب صدر یار جنگ کا یہ خیال کہ ان کے قلم سے کوئی ایسا لفظ نہیں نکلا جو ان کی خود بینی یا خود پسندی اور بد دماغی کو ظاہر کر سکے، محلِ نظر ہے۔

صاحبِ آب حیات نے بڑی دقتِ نظر سے میر کی انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے

"میر صاحب کی بلند نظری اس غضب کی تھی کہ دنیا کی کوئی بڑائی اور کسی کا کوئی کمال یا بزرگی انھیں بڑی دکھائی نہ دیتی تھی اس قباحت نے نازک مزاج بنا کر ہمیشہ کی راحت اور فارغ البالی سے محروم رکھا۔ اور وہ وضعداری اور قناعت کے دھوکے میں اسے فخر سمجھتے رہے۔"

(صفہ ۲۵۰ آب حیات)

آزاد نے لکھنؤ کے سفر کا یہ واقعہ بھی درج کیا ہے کہ "جب لکھنؤ چلے تو ساری گاڑی کا کرایہ بھی پاس نہ تھا۔ ناچار ایک شخص کے ساتھ شریک ہو گئے۔ سفر میں جب شریک سفر نے کچھ بات کی، یہ اس کی طرف سے منہ پھیر کر بیٹھ گئے۔ کچھ دیر کے بعد اس نے بات کی۔ میر صاحب چیں بجبیں ہو کر بولے کہ صاحب قبلہ آپ نے کرایہ دیا ہے، بے شک گاڑی میں بیٹھئے، مگر باتوں سے کیا تعلق؟ اس نے کہا حضرت کیا مضائقہ ہے؟ راہ کا شغل ہے، باتوں میں ذرا جی بہلتا ہے۔ میر صاحب بگڑ کر بولے کہ خیر آپ کا شغل ہے میری زبان خراب ہوتی ہے۔"

(صہ ۲۵۱ آب حیات)

صاحب تذکرہ خوش معرکہ زیبا نے یہ واقعہ کسی قدر اختصار کے ساتھ درج کیا ہے (ملاحظہ ہو تذکرہ خوش معرکۂ زیبا مخطوطہ ابوالکلام لائبریری علی گڑھ)

ان حالات کی روشنی میں اگر آزاد نے یہ نتیجہ نکالا تو کیا غلط کیا کہ

"عظمت و اعزاز، جو ہر کمال کے خادم ہیں اگرچہ انھوں نے لکھنؤ میں بھی میر صاحب کا ساتھ نہیں چھوڑا مگر انھوں نے بد دماغی اور نازک مزاجی کو جو ان کے ذاتی مصاحب تھے اپنے دم کے ساتھ ہی رکھا۔"

(صہ ۲۵۲ آب حیات)

آزاد نے میر کی بد دماغی کا وہ واقعہ بھی درج کیا ہے جب:

نواب صاحب نے میر کے اشعار سننے کی فرمائش کی۔ نواب صاحب حوض کے کنارے رنگ برنگ کی مچھلیوں سے کھیل رہے تھے۔ میر صاحب نے غزل سنانی شروع کی، مگر نواب صاحب نے اپنا کھیل کا شغل جاری رکھا۔ اس پر میر صاحب غزل پڑھتے پڑھتے ٹھہر گئے۔ نواب صاحب نے کہا کہ آپ پڑھئے۔ میر نے جواب دیا کہ آپ متوجہ ہوں تو پڑھوں، نواب صاحب نے کہا جو شعر ہوگا آپ متوجہ کرے گا۔ میر اس بات پر بگڑ کر چلے آئے۔ ایک دن بازار میں نواب صاحب کی سواری سامنے آگئی۔ نواب صاحب نے نہ آنے کی شکایت کی۔ تو میر بولے بازار میں باتیں کرنا آداب شرفا نہیں۔ یہ کیا گفتگو کا موقع ہے؟

(صفحہ ۲۵۳ آب حیات)

ان واقعات نے آزاد کو مجبور کیا کہ وہ اپنی یہ رائے قائم کریں:

"سب تذکرے نالاں ہیں کہ اگر (میر میں) یہ غرور اور بے دماغی فقط امرا کے ساتھ ہوتی تو معیوب نہ تھی۔ افسوس یہ ہے کہ اوروں کے کمال بھی انھیں دکھائی نہ دیتے تھے۔ اور یہ امر ایک ایسے شخص کے دامن پر بدنما دھبہ ہے جو کمال کے ساتھ صلاحیت اور نیکوکاری کا خلعت پہنے ہو"

(صفحہ ۲۶۵ آب حیات)

آزاد کی روایت ہے کہ میر قمرالدین منت اصلاح کے لئے میر کے پاس اپنی غزل لے گئے۔ میر صاحب نے وطن پوچھا، انھوں نے سونی پت بتایا۔ میر نے جواب دیا سید صاحب اُردوئے معلیٰ خاص دلی کی زبان ہے۔ آپ اس میں تکلیف نہ کیجئے۔ اپنی فارسی وارسی کر لیا کیجئے۔"

(صفحہ ۲۶۶ آب حیات)

ناصر نے اس واقعہ کو بھی درج کیا ہے:

نقل ہے کہ جب سرکار آصف الدولہ بہادر میں میر صاحب صیغۂ شاعری میں نوکر ہوئے۔ ایک دن آصف جاہ کتاب خانے میں جلوہ گر تھا اور دو دادہ بن زیر و بالا رکھے تھے۔ ایک جلد نواب نامدار کے ہاتھ سے دور اور میر صاحب کے نزدیک تھی، فرمایا مجھے اٹھا دیجئے۔ میر صاحب نے ایک خادم سے کہا، سنو، تمھارے آقا کیا فرماتے ہیں۔ نواب نے راست ہو کر اس کو اٹھا لیا۔ مگر

یہ بدمذاقی نہایت ناگوار خاطر ہوئی۔"

(ورق نمبر ۲ مخطوطہ ابوالکلام لائبریری علی گڑھ)

یہ واقعات شہادت دیتے ہیں کہ میر میں انانیت کی لے بڑھتے بڑھتے جارحیت بن گئی۔ اب یہ انانیت کی لے ان کے مزاج پر اس طرح غالب آگئی جس طرح سمندر پر لہریں چھا جاتی ہیں۔ اس طرح یہ انانیت اب جارحانہ حدوں کو چھونے لگی۔ اور اسی رنگ و آہنگ کے ساتھ براہ راست کہیں کہیں میر کی شاعری میں بھی نمایاں ہو گئی۔ یہ رنگ ان کے معاصرین پر سخت گراں گزرا۔ اور وہ ان حملوں کی تاب نہ لا سکے۔ میر نے اپنی مشہور مثنوی اژدر نامے میں اسی انانیتی انداز سے اپنے معاصرین کو خطاب کیا۔ یہ انداز قابل مذمت حد تک جارحانہ تھا۔ ان اشعار کی نوعیت ایک چیلنج کی تھی جو سب پر بہت شاق گزرا۔ ؎

میری قدر کیا ان کے کچھ ہاتھ ہے — جو رتبہ ہے میرا میرے ساتھ ہے
کہاں پہنچیں مجھ تک یہ کیڑے حقیر — گیا سانپ چپا کریں اب لکیر
نہیں جانتے ہوں میں مار سیاہ — زمانہ ہے آتش کا میری گواہ
اسی آنکھ سے زہر ٹپکا کیا — جلا میرے آگے بچھو کب دیا

انانیت کی یہ دست نے بھی جو ان کے معاصرین کو سخت ناگوار گزری۔ اس قسم کے واقعات کا ہمیشہ جو ردعمل ہوتا ہے وہی ہوا۔ چناں چہ آب حیات کی روایت کے مطابق میر نے جب ایک مشاعرہ میں اپنے یہ اشعار پڑھے تو دوسرے شعراء کو ان سے سخت برہمی ہوئی۔ محمد امان نثار نے فی البدیہہ اسی مشاعرے میں جب یہ شعر پڑھے تو سننے والوں نے واہ واہ کے شور سے میر کو شرمندہ کیا ؎

حیدر کرار نے وہ زور بخشا ہے نثار — ایک دم میں دو کروں اژدر کے کلّے چیر کر

آزاد لکھتے ہیں :-

"چوں کہ میر صاحب کی بات لوگوں کو پسند نہ آئی تھی، اس لیے اس شعر پر خوب قہقہے اُڑے اور نثار کی بڑی واہ واہ ہوئی اور میر صاحب کی بڑی سبکی اور کرکری ہوئی۔"

(صفحہ ۲۶۷ - آب حیات)

آزاد نے میر صاحب کی اسی ذہنیت کی ترجمانی ایک اور واقعہ سے بھی کی ہے جو قابل لحاظ ہے :-

"ایک بار لکھنؤ کے چند عمائدین ان کے پاس اس غرض سے جمع ہو کر آئے کہ میر سے ان کا کلام سنیں۔ ان کی فرمائش پر میر صاحب بات ٹال گئے۔ ان لوگوں نے پھر درخواست کی تو میر صاحب نے یہ عذر کیا کہ میرے اشعار آپ کی سمجھ میں نہیں آنے کے۔ اس پر ان لوگوں نے کہا حضرت انوری و خاقانی کا کلام سمجھتے ہیں، آپ کا ارشاد کیوں نہ سمجھیں گے۔ تو میر صاحب نے کہا کہ ان کی شرحیں بازار میں ملتی ہیں اور میرے کلام کے لئے فقط محاورہ اہلِ اردو ہے۔ یا جامع مسجد کی سیڑھیاں اور اس سے آپ محروم۔" (صفحہ ۲۶۸ - آبِ حیات)

یہ جارحانہ انانیت ابوالکلام کے لفظوں میں چیخنے والی انانیت ہے۔ یہ اس زور و شور سے چیختی ہے کہ اس کا پورا گرد و پیش بھی اس کے ساتھ چیخنے لگتا ہے۔ مثنوی اژدر نامے کی بے اوران واقعات کی انانیت بے نقاب ہے۔ ہم نے اسے جارحانہ قرار دیا ہے۔ کیوں کہ یہ نہ تو قابلِ برداشت ہے اور نہ لائقِ تعریف۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے جس انانیت کو میر کی شخصیت کا حصار قرار دیا ہے اور جسے موصوف نے ناقابلِ شکست قلعہ روئیں کہا ہے اس کا مظاہرہ اور منظر میر کی غزل کے بعض اشعار میں سنا اور دیکھا جا سکتا لیکن واقعات کے پیکر میں جو انانیت ابھر کر سامنے آتی ہے وہ کتنی ہی محدود سہی، مگر مردود ہے۔ یہ اپنی پستیوں میں بغایت پست ہے، لیکن بلندیوں میں ذرا بھی بلند نہیں۔

میر کی یہ جارحانہ انانیت ان کی شخصیت کے اس پہلو کو پیش کرتی ہے جو کسی بھی لحاظ سے ایک خدائے سخن کی شایانِ شان ہرگز نہیں ہے۔ اگرچہ خود خدا نے بھی اپنے منکروں کا ذکر کچھ خوشگوار لہجے میں نہیں کیا ہے۔ میر کو یقیناً اس کا حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنی بے مثال انفرادیت پر جی بھر کر خوش ہوتے۔ وہ زبان اور محاورے کی عقیدت یا عظمت کا جس طرح چاہتے اظہار کرتے۔ یہاں تک کہ ہم بلا خوف تردید ان کی انانیت کو نہ صرف برداشت کرتے، بلکہ سراہ سکتے تھے۔ کیوں کہ یہ حقیقی اور بھرپور انفرادیت تھی۔ لیکن جب یہ انانیت مردم آزاری، جذباتیت اور اہانتِ خلقِ خدا پر اتر آتی ہے تو ناقابلِ برداشت ہو جاتی ہے۔ انانیت جب تک شدید . . . . . . جذبات کی شستہ ترجمانی کرتی ہے، قابلِ تعریف ہے۔ لیکن جب یہ محض جذباتیت بن کر رہ جائے تو اس کا مجموعی رجحان تخریبی اور تیرانی ہو جاتا ہے۔ میر خدا سے خطاب کرنے میں ہر طرح کے لب و لہجہ برتنا اور قابض تھے۔ لیکن خلقِ خدا کے معاملے میں ان کی یہ قوت اور قدرت اس لئے سلب ہو جاتی ہے کہ وہ خود خدائی کو اس پر صدقے کر چکے تھے۔ ہم نے اس لئے اس جارحانہ ذہنیت کو عریاں اور عیاں قرار دیا ہے۔ اس کی

توجیہ بڑی آسانی سے میر کے عہدِ زوال سے بھی کی جاسکتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کا رشتہ میر کے ہمہ زوال کی تخریبی ذہنیت سے جڑا ہوا ہے۔ جس نے آدمی کو آدمی سے ڈرا دیا تھا اور وہ عافیت و عزت کے کے لئے صرف انانیت ہی کے قلعے کو محفوظ پاتا تھا۔ انانیت کا یہ قلعہ اگر آلام سے بچاؤ کے لئے ہوتا تو اس حد تک قابلِ وقعت تھا مگر جس طرح کے واقعات میں میر کھوئے ہوئے تھے، اس میں یہ ذہنیت عام تھی کہ اہلِ دل اپنی خودی کے خلوت کدے میں مقیم تھے اور اس کی تاب نہ رکھتے تھے کہ آلامِ روزگار کو ہنسی خوشی سہہ سکیں۔

میر کے مرشد اور مربی امان اللہ نے انھیں جن اہلِ دل سے دلّی میں ملایا تھا، ان کے حال میں خود میر ہی نے لکھا ہے کہ جب ان کا دروازہ کھٹکھٹایا تو بزرگ نے جواب دیا کہ ہم اپنے گھر میں نہیں ہیں۔ یہ وہ صورتِ حال ہے جب انانیت قلعہ بند ہو کر بیٹھ رہتی ہے۔ اور شخصیت مرجھا جاتی ہے۔ غالب کے یہاں بھی یہی منزل آئی تھی، جب اس نے بھی تسلیم کر لیا تھا ؎

ڈرتا ہوں آدمی سے کہ مردم گزیدہ ہوں

اقبال بھی اسی منزل میں دنیا کی محفلوں سے اکتا گئے اور دلِ زندہ کو باقی نہ رکھ سکے۔ سوائے نظیر کے اور کسی میں اس سے آگے کا دم نہ تھا۔

ابوالکلام کے ہاں بھی اسی خلوت پسندی کی نقاب میں وہی محرومی اور مایوسی ملتی ہے جس سے چمن افسردہ ہو جاتا ہے اور دل کی دنیا اجاڑ ہو جاتی ہے۔

میر کے ہاں دل کی ویرانی کا مذکور جتنا دل گداز ہے، ان کی جارحانہ انانیت کا مفہوم اتنا ہی دل آزار ہے۔

میر کی شخصیت کے یہ دل آزار اشارے جس طرح ان کی زندگی کے واقعات بن کر آنکھوں میں کھٹکتے ہیں، اسی طرح ان کے اشعار میں بھی دلوں میں الجھن پیدا کرتے ہیں۔ ان اشعار میں ان کی انانیت کی تلخی اور تندی اس لئے بھی ہے کہ یہاں میر اپنے کو عام انسانی قافلے سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ یہاں ان کی داخلیت کی فضا اتنی مختصر اور محدود ہو گئی ہے کہ تنگی اور تاریکی کا احساس دل پر چھا جاتا ہے۔ اس منزل میں میر خلقِ خدا کے ساتھ اپنائیت کی جگہ بڑی بیگانگی بلکہ بیزاری کا سلوک روا رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کی انانیت غیر دلوں میں گھر کرنے کی جگہ نہایت گراں گزرتی ہے۔ ان کی شاعری کا عام لہجہ جو ہر جگہ شوق بن کر لہراتا ہے اب شدّت کی وجہ سے شاق گزرنے لگتا ہے۔ اب ان کی شخصیت معمہ اور شعور مبہم بننے لگتا ہے۔ یہاں

وہ اپنے فن کے بُت کے پجاری دکھائی دیتے ہیں۔ اپنی عظمت اور اہمیت کو آپ ہی جاننے کی وجہ سے اپنے وزن و وقار کو ہلکا کر لیتے ہیں۔ یہ اشعار اسی خطرناک اور افسوسناک ذہنیت کے ترجمان ہیں۔

سارے عالم پر ہوں میں چھایا ہوا   مستند ہے میرا فرمایا ہوا

کس کا قماش ایسا گوندڑ بھرے ہیں سارے   دیکھو جو ان لوگوں کے دیوان نکلتے ہیں

گفتگو ناقصوں سے ہے ورنہ   میرؔ جی بھی کمال رکھتے ہیں

بحث ہے ناقصوں سے کاش فلک   مجکو اس زمرے سے نکال رکھے

اس فن میں کوئی بے ترکیا ہو مرا معارض   اول تو میں سند ہوں پھر یہ میری زبان ہے

اس بُت کدے میں معنیٰ کا کس سے کریں سوال   آدم نہیں ہے صورتِ آدم بہت ہیں یاں

نہیں ملتا سخن اپنا کسی سے   ہماری گفتگو کا ڈھب جُدا ہے

چلنا ہوا تو قافلۂ روزگار سے   میں جوں صدا جرس کی اکیلا جُدا گیا

یک بیاباں ہے مری بے کسی و تنہائی   مثلِ آوازِ جرس سب سے جُدا جاتا ہوں میں

اپنے مزاج میں بھی ہے میرؔ ضد نہایت   پھر مر کے ہی اُٹھیں گے بیٹھیں گے ہم جو اڑ کر

کوئی خواہاں نہیں ہمارا میرؔ   گویا جنسِ ناروا ہیں ہم

جو بے دماغی یہی ہے تو بن چکی اپنی　　دماغ چاہیئے ہر اک سے سانگنے کو

رہی نہ گفتہ تھے دل میں داستاں میری　　نہ اس دیار میں سمجھا کوئی زباں میری

صورت جرس کی طرز بیاباں میں ہائے میرؔ　　تنہا چلا ہوں میں دلِ پُر شور کو لئے

بازار دہر میں ہے عبث میرؔ عرضِ مہر　　یاں اس جنس کا تو خریدار کون ہے

رہی نہ پختگی عالم میں دورِ خامی ہے　　ہزار حیف کمینوں کا چرخ حامی ہے

مُندگئی آنکھ ہے اندھیرا پاک　　روشنی ہے سو یاں مرے دم سے

کیا اس غریب کو ہے سرِ سایۂ ہُما　　جو اپنی بے دماغی سے مکھی نہ جھل سکے

غیروں کا ساتھ موجبِ صد وہم ہے بتاں　　اس امر میں خدا بھی کہے تو نہ مانیئے

طرف ہونا مرا مشکل ہے میرؔ اس شعر کے فن میں　　یونہی سوداؔ کبھو ہوتا ہے سو جاہل ہے کیا جانے

اَب بھی دماغ رفتہ ہمارا ہے عرش پر　　گو آسماں نے خاک میں ہمکو ملا دیا

خانہ خراب میرؔ بھی کتنا غیور تھا　　مرنے موا پراس کے کبھی گھر نہ جا پھرا

تھوڑے میں ددر کھینچے ہے کیا آدم آپ کو　　اس مشت خاک کا ہے دماغ آسمان پر

کس طور اتفاق پڑے ہی صحبت اس سے میرؔ ہے میرے دماغ و قیامت کم اختلاط

نازک مزاج آپ قیامت ہیں میرؔ جی جوں شیشہ میرے منہ نہ لگو میں نشے میں ہوں

کی زیارت میرؔ کی، ہم نے بھی کل لاؤبالی سا ہے پر کامل ہے میاں

تری چال ٹیڑھی، تری بات روکھی تجھے میرؔ سمجھا ہے یاں کم کسو نے

اتنی بھی بدمزاجی ہر لحظہ میرؔ تم کو اُلجھاؤ ہے زمیں سے جھگڑا ہے آسماں سے

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ افسوس تم کو میرؔ سے صحبت نہیں رہی

میرؔ نے ان اشعار میں ناگوار انانیت کے سارے پہلو گنا دیئے ہیں۔ انھوں نے اپنے مستند ہونے کی آپ ہی دلیل دی ہے۔ اپنے معاصرین کو جلی کٹی سنائی ہیں۔ ان کے دواوین کو گودڑ کہا ہے۔ ان کو ناقص، جاہل، حتیٰ کہ کمین کے خطاب سے نوازا ہے۔ اپنی تنہائی، اور کمیابی پر خوب خوب فخر کیا ہے۔ اپنی قیمت کی گرانی کا بڑے مبالغے سے بیان کیا ہے۔ اپنی بے دماغی اور بد دماغی کا خود سب سے زیادہ اعتراف کیا ہے، مگر کسی قدر فخر کے ساتھ۔ اپنی نازک مزاجی، آشفتہ دماغی، لاؤبالی پن اور بدمزاجی کو بھی اپنے کامل ہونے کی دلیل بتایا ہے۔ میرؔ کے یہ سب بلند بانگ دعوے غلط ہوں یا صحیح لیکن یہ عاشق میر کے منہ سے زیب نہیں دیتے۔ ان میں میرؔ کا نرم و نازک لہجہ کچھ سخت و شکست ہوگیا ہے۔ محبت کا لطیف اور لذّت بخش چہرہ ان میں چھپ گیا ہے۔ حالانکہ اس میدان میں بقول مجنوںؔ گورکھپوری:

"محبت میں انانیت اور خودی عموماً مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے۔"

مگر یہاں یہ غالب ہے۔ اس لئے یہ انانیت دلوں میں گھر نہیں کرتی، بلکہ گراں گزرتی ہے اور آخر یہی گرانی دلوں کی آباد دنیا کو تنگ و تاریک بنا ڈالتی ہے۔

میر کی انانیت کا یہ رنگ جارحانہ اور جذباتی ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں میر کے عہد کی ناآسودہ ذہنیت نے اپنا اظہار کیا ہے۔ میر کے عہد پر غور کیا جائے تو بڑی آسانی سے اس رجحان کو صحت کے ساتھ تخریبی اور تاریخی ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس نقطۂ نظر سے بھی اس کا دل آزار پہلو ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اس لحاظ سے میر جس حد تک دل فگار ہیں، اس حد تک ان کی انانیت دل آزار رہے۔

دوسری طرف میر کی مدافعانہ انانیت اس کے برعکس اپنے عہد کی تعمیر اور تغیر کا حوصلہ رکھتی ہے۔ اس تغیر کو سمجھنے اور اسے تعمیر کرنے کی حد تک یہ انانیت دلکش اور خوشگوار ہے۔

میر کی انانیت کے یہ دونوں پہلو ان کے کلام اور کردار سے جڑے ہوئے اور ان کے جذبات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ میر نے مدافعانہ انانیت میں مصائب سے پناہ نہیں مانگی ہے بلکہ ایک پسماندہ قافلے کو ادب کے تخیلی گوشے میں تھپک تھپک کر دلاسا دیا ہے۔ اگر ان کی جارحانہ انانیت میں بادلوں کی گھن گرج اور بجلی کی کڑک ڈمک ہے تو دوسری طرف مدافعانہ انانیت میں ایک عالمِ بہاراں ہے۔ یہاں کم ... کم بادو باراں ہے۔ پھول کھلے ہیں اور پات ہرے ہیں۔ اس انانیت نے ادب و شعر کی مردہ زمین کو اسی طرح جلا دیا ہے اور اسے الیا گل و گلزار بنا دیا ہے کہ غالب جیسے سخت نقاد کو بھی اس گلشن کشمیر کی سیر کرنی پڑی۔

میر کی اس دفاعی انانیت کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں ان کی شخصیت کا سب سے بڑا تخلیقی کارنامہ ان کا جذبہ خلوص قرار دیا جا سکتا ہے۔ میر کے ہاں اس خلوص کا عمل کسی قدر پیچیدہ طریقہ سے۔ مگر پختگی کی صورت میں نمودار ہوا ہے۔ یہاں ان کا ادبی ظرف اس قدر وسیع ہوگیا ہے کہ کائنات کی وسعت بھی اس میں سمٹ آئی ہے۔

پاسکال نے ادب میں اولیت انسان کے روحانی مسئلے کو دی ہے۔ انسان خود ناکافی نامکمل اور بے علم ہے۔ لیکن توفیق الٰہی اسے مسرت اور حکمت سے نوازتی ہے۔ اور انسانی شعور کائنات کی طرح وسیع ہوجاتا ہے اور سارا عالم انسان کے دل میں سمٹ آتا ہے۔" صہ ۲۱۵ فرانسیسی ادب

میر اسی عالی ظرفی سے ہر بزم دگرم برداشت کرتے رہے۔ مصائب و آلام کے بڑے بڑے وار سہتے رہے۔ اپنے کو ہر طرح کی جھوٹی تسلیاں دیتے رہے۔ کبھی تقدیر کی تاریکی میں چھپے، کبھی طعن و تشنیع کے تیر چلائے۔ کبھی دل کی تاریکی پر خون کے آنسو بہائے، مگر انسان کے مصحفِ دل کی تلاوت نہ کی۔ میر نے مصحفِ دل کی تلاوت سے وہ راز پالیا جو انسانیت کا شرف اور الٰہیات کا شہر پناہ ہے۔ انھوں نے اپنے دل اور

انسان کے دکھ سے یہ معلوم کر لیا کہ ؎

جی چاہے مل کسو سے یا سب سے تو جدا رہ ۔۔۔ ہر ہو سکے تو پیارے ٹک دل کا آشنا رہ

میرؔ کی انانیت کی یہی وہ عظیم الشان تبدیلی ہے جس نے اسے موت سے زندگی کا درس لینے پر اکسایا اور عالم خارجی کے خاک و خون سے عالم داخلی کے دروازے کو کھٹکھٹایا۔ لیکن انھیں یہاں بھی دل پرخون کا ایک دریا بہتا نظر آیا۔ میرؔ کے عالم داخل اور خارجی ہیں دونوں جگہ ان کی انانیت خوف اور خطروں میں محصور تھی۔ یہ تو خدا جانے کہ یہ غریب ان دونوں میں کہاں ماری گئی۔ مگر یہ یقین ہے کہ انھوں نے انانیت کے خاک و خون سے بھرے اور بپھرے ہوئے سمندر کی سطح پر قیام نہیں کیا۔ بلکہ اس کے اندر اتر نا گوارا کیا۔ یہاں انھوں نے انانیت اور شخصیت کے خول اور خمیر کو بدل دیا۔ اور یہیں سے ان کی انانیت نے دفاع کا راستہ اختیار کیا ہے۔ اس دفاعی انانیت میں ان کا خلوص اور جذبۂ محبت ان پر چھایا ہوا ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے:

"جس طرح دریا پہاڑوں میں چٹانوں سے ٹکراتا ہوا اپنا راستہ نکالتا ہے۔ اسی طرح محبت ہر قسم کے موانع پر قابو پاتی ہے چاہے وہ نفسیاتی ہوں یا معاشرتی اس جذبے کی عظمت کے آگے چھوٹے جذبات سپر ڈال دیتے ہیں اور اکثر اوقات اس کے اندر ضم ہو جاتے ہیں۔"

(ص ۵۲۳ ن ۔ ۱)

میرؔ کی اس انانیت میں ان کے جذبۂ خلوص و محبت نے وہ شان پیدا کر دی ہے کہ ان کا آئینہ بے نقاب ہو گیا ہے ؎

پھرے ہے خاک ملے منہ پہ یا نہ پہنے ۔۔۔ یہ آئینہ ہے نظر کر وہ کس قلندر کا

میرؔ نے پہلے انانیت کے آئینے میں جس آدمی کے عکس کو دیکھا وہ عالم خارجی کے خاک و خون میں غلطاں تھا۔ ان کی انانیت اس مسخ شدہ انسان سے نفرت کرتی تھی۔ اس انسان سے بھاگتی تھی جو خود خوف زدہ تھا۔ ان کی انانیت نے اس انسان پر خوب وار کئے۔ اس سے طرح طرح سے انتقام لیے۔ لیکن اس سے ان کی انانیت کی تسکین نہ ہو سکی، کیوں کہ انھوں نے جتنے وار کئے وہ اسی قدر اور زخمی ہوتے گئے۔ اس طرح میرؔ نے اپنی دکھی انانیت کے پیکر میں زخمی انسانیت کی روح کو اور انسانیت کی دکھی روح میں اپنی زخمی انانیت کے پیکر کو بے نقاب کیا۔ میرؔ کے فن کا یہی وہ پردہ ہے جس کے باہر آکر ان کی انانیت

انسانیت میں تبدیل ہوتی نظر آتی ہے اور جس میں ڈوب کر انسانیت ان کی انانیت میں منتقل ہونے لگتی ہے۔ میر کے فن میں انانیت و انسانیت کی یہ دوئی مل کر میر کا فن بنی ہے اور یہی فن ان کا خلوص ہے۔ اس خلوص نے ان کے ہاں وہ تاثیر پیدا کر دی ہے جو دلوں کو پگھلا دیتی ہے۔ یہی سوز و سازان کے ادب کی عظمت کا پیمانہ ہے۔ فرانسیسی ادیب فینلون نے ادب عالیہ کی تعریف میں اس کی گواہی دی ہے کہ:

"آرٹ وہ ہے جو دل کے تاروں کو چھیڑے، محض لفظی بازی گری اور تصنع سے آرٹ کی تخلیق نہیں ہو سکتی، ادیب کا یہ فرض ہے کہ وہ جو کچھ بھی بیان کرے سادگی، صفائی اور سچائی کے ساتھ بیان کرے، تاکہ دل متاثر ہوں"

(صفحہ ۱۷۳ ف۔ ا)

میر کے کردار میں جس سچائی نے ان کی قوت اور قدرت کو عظیم بنا دیا ہے۔ اس کا مظاہرہ ان کے فن میں خلوص کا آئینہ بن گیا ہے۔ میر کے فن کو خلوص کا آئینہ یا آرمان کر دیکھا جائے تو ہمیں ان کی انانیت میں جو زور اور زندگی جو جرأت اور جنون ملتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک انفرادی کارنامہ ہے لیکن حقیقتاً انسانی انا کا کیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میر کے ہاں مختلف کردار نہیں ملتے، ایک عظیم کردار ملتا ہے۔ مختلف فضائیں نہیں ملتیں ایک ہی فضا ملتی ہے کئی طرح کی آوازیں ہیں لیکن کوئی شہر آرزو نہیں ہے بلکہ آواز بھی ایک ہے اور آرزو بھی ایک۔ میر کے ہاں رسمی وحدت الوجود نہیں ہے، جس میں صرف ایک وجود مطلق ہے بلکہ انائے انسانیت کا وجودِ کامل ہے، جو خدا سے بھی یہی کہتا ہے ؎

مند گئی آنکھ ہے اندھیرا پاک   روشن ہے سو یاں مرے دم سے

فلسفے کے کسی نقطۂ نظر کو کام میں لائیے، ہنگامۂ ہستی کے تین ہی مرکز قرار پاتے ہیں۔ خدا کا وجود، کائنات کا وجود اور انسان کا وجود۔ صوفی شعراء نے خدا کے وجود کو مطلق مان کر کائنات اور انسان کو اس میں گم کر دیا ہے۔ اقبال نے انسان کے وجود کو بھی خصوصیت سے تسلیم کیا ہے۔ ان کے سارے فلسفے کی تشریح کم سے کم لفظوں میں یہ ہے کہ انسان خدا کا تنقیدی کارنامہ ہے اور خدا انسان کا تکمیلی تصور۔ اس لئے انسان کا وجود (تخلیق خداوندی) خدا (خالق مطلق) کے وجود کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا خود خدا (خالق مطلق) کا وجود انسان (تخلیق خداوندی) کے وجود کے لئے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کے ہاں خدا اور انسان بظاہر ایکدوسرے کے مستقل اور سچی حریف ہیں اور کائنات کا وجود ان دونوں کے درمیان مابہ النزاع ہے۔ اقبال کا سارا زور اس لئے تسخیر کائنات پر ہے کہ اقبال کائنات کو خدا کی دوسرے درجے کی تخلیق خیال کرتے ہیں اور انسان کو تخلیق کامل کا درجہ دیتے ہیں اس لئے اقبال خدا کے سامنے براہ راست کم آتے ہیں، بلکہ اکثر کائنات کے سائے یا سہارے اس راہ میں ان کا ساتھ دیتے ہیں۔ اگر کائنات انسان کا سایہ یا سہارا ہے تو پھر تسخیر کس کی؟ پھر تو ساری کاوش و کوشش کا مفہوم ہی خبط ہو جاتا ہے۔ اپنے سائے کی تسخیر بڑی بے معنی سی بات ہے۔ اگر کائنات تخلیق خداوندی ہے تو پھر اس کی تسخیر معراجِ انسانی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال مذہب کے پُرجوش حامی، مگر خدا کے زبردست حریف ہیں، اقبال نے خدا پر جیسی تنقید کی ہے، اس کی جرأت اُردو کے کسی اور شاعر نے اس طرح نہیں کی۔ مگر مذہب کی جیسی پُرزور اور مدلل حمایت اقبال نے کی ہے، اس حد تک جانا کسی اور کو نصیب نہ ہوا۔ جگہ جگہ اقبال کی خودی خدا اور انسان میں بٹی ہوئی ہے۔ اور کائنات کی خودی خدا یا انسان کا پردہ بنی ہوئی ہے۔

میر کی انانیت کا رُخ اقبال کی خودی سے کسی حد تک جدا ہے۔ وہ خدا کی طرف نہیں بلکہ انسان کی طرف مائل ہے اور چونکہ انسان تک پہنچنے کی راہ میں انسان کا وجود بحیثیت فرد کے حائل ہے۔ اس لئے میر نے انسان (بحیثیت فرد) کو انسان (بحیثیت جماعت) پر ترجیح دی ہے۔

شاید اسی لئے اقبال کی طرح میر کی شاعری میں وہ ظاہری تضاد بھی نہیں ہے جس کا اعتراف خود اقبال کو بھی تھا ۔

ہے عجب مجموعۂ اضداد اے اقبال تُو

میر کا فکر و فن ایسا معصومانہ، سادہ اور صاف ہے کہ ہم چاہے ذہن اور زبان سے اس کا کتنا ہی انکار کریں، مگر دل سب کے اس کی طرف کھنچے جاتے ہیں۔

میر کی اس کشش کی ایک قابلِ ذکر وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے ہاں فطرت کا مطالعہ جمالیاتی پہلو پر مبنی ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں:

"سائنسدان ایک اُستاد کی بنائی ہوئی تصویر کو دیکھ کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ کن مسالوں سے بنی ہے۔"

بقول زیدی:

"واقعہ یہ ہے کہ فطرت میں مسئلہ اور اس کا حل ایک ہوتے ہیں الگ الگ نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ فطرت میں مسائل نہیں ہوتے، صرف حل ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن مسائل کو بعد میں پیدا کرتا ہے۔ اسے فطرت میں ہر طرف مسائل ہی مسائل دکھائی دیتے ہیں۔"

(صفحہ ۵۰۲۔ ف۔ ا)

میر کی یہ موہنی تصویر ان کی شاعری اور شعور کی مسرت اور مستی کا وہی امتزاج پیش کرتی ہے جس سے حافظ کی شاعری اور شخصیت چمکتی اور چہچہاتی ہے ؎

عمرے گزشت تا بامید اشارتے چشمے بر آں دو گوشہ ابرو نہادہ ایم (حافظ)

میر کی انسانیت ہماری جمالیاتی حسوں میں ایک خاموش انقلاب بپا کر دیتی ہے۔ اس میں انسان پر جو اعتماد اور اطمینان ملتا ہے وہ انسانی وجود کو بامعنی بنا دیتا ہے۔ یہی وہ اطمینان اور اعتماد ہے جو انسانی روح کی تسکین اور تزکیہ کا فرض انجام دیتا ہے۔ میر نے خدا کی طرف التفات کرنے کی بجائے انسان سے جس درجہ التفات برتا ہے وہ ایسی جمالیاتی چٹان ہے جس پر اقبال کا شاہین نہ پہنچ سکا۔ اقبال نے صفات خداوندی کے سہارے انسانی خودی کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے عظیم الشان ہونے میں شبہ نہیں۔ مگر یہ تصور ہے تصویر نہیں ہے۔ میر کی انسانیت خودی کی ایسی موہنی تصویر بن گئی ہے کہ فطرت کا ابہام اس میں حل ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ میر اور اقبال دونوں نے حقیقت پسندی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن دونوں کی حقیقت پسندی میں عاجلہ اور آخرہ کا فرق ہے۔ اقبال نے حقیقت کی تکمیل کی خاطر اسے حقیقت منتظر قرار دیا مگر لباس مجاز سے محروم رکھا۔ میر نے حقیقت کے عاجلہ اور آنی پہلو کو اس طرح اپنا لیا کہ یہی حال لمحہ جاوید بن گیا ہے اور رو وہ اس کی خاطر سب کچھ بھول جاتے ہیں۔ ایک فرانسیسی ادیب لابرڈیر نے انسانی زندگی پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

"انسان کے لئے تین واقعات اہم ہیں۔ پیدا ہونا — زندہ رہنا — اور مرجانا۔ جب وہ پیدا ہوتا ہے تو اس کو اس کا احساس نہیں ہوتا جب وہ مرتا ہے تو اسے تکلیف ہوتی ہے"

جب وہ زندہ ہوتا ہے تو بھول جاتا ہے کہ وہ زندہ ہے۔"

(صفحہ ۱۹۔ ف۔۱)

انسان کا زندہ رہتے ہوئے یہ بھول جانا کہ وہ زندہ ہے اس کی مستی اور مسرت کی معراج ہے۔ میر نے جمالیات کے سہارے اس حال کو پا لیا ہے۔ اور شعور سے ایسا شاعرانہ جنون کہا ہے، جو اپنی مثال آپ ہے۔

اقبال نے تسخیر فطرت کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہے جو خدائی کا درجہ کہا جا سکتا ہے۔ میر نے تسخیر فطرت کی بجائے تصویر فطرت بنانے کا رخ اختیار کیا ہے اور ایک ایسی تصویر بنائی ہے جو انسانیت کی سچی صاف اور صاف تصویر ہے ایسی تصویر جس میں پوری فطرت انسانی جگمگاتی، جھلملاتی اور جاگتی نظر آتی ہے۔ اس تصویر میں فطرت انسانی اتنی ہی مکمل اور مستحسن ہے جتنی اقبال کے تصور میں عظیم الشان قوت اور قطعیت ہے۔ اقبال کی خلاقانہ قدرت خدا سے مستعار ہے مگر فطرت میں معشوق ہے۔ میر کی معشوقانہ قابلیت محبوب سے منور اور جمالیات پر مبنی ہے۔ میر کا جہان رنگ و بو کا سلسلہ جاوید ہے، جو خود ان کی منزل ہے۔ اقبال اس رنگ و بو سے آگے کی طرف دیکھتے ہیں اور زندگانی کی حقیقت کو کن کی زبانی بتاتے ہیں۔ میر اناتول فرانس کے بقول یہ نہیں دیکھتے کہ راستہ کدھر جاتا ہے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جب راستہ پھولوں سے پٹا ہوا ہے تو یہ پوچھنے کی حاجت ہی کیا ہے کہ یہ کدھر جاتا ہے؟ اقبال کے ہاں حسن خدا سے بار بار سوال کرتا ہے، میر کے ہاں حسن ہر سوال کا جواب ہے۔

اقبال کا تصور ہمارے شعور کو شان اور شائستگی بخشتا ہے۔ میر کی تصویر ہمارے دل میں سما جاتی ہے۔ اقبال کی انانیت میں جس حد تک برہمی اور بیزاری ہے، میر کی انانیت اسی حد تک ہمیں بہلاتی اور ہمارے دلوں کی بستی بساتی ہے۔

فرانسیسی نقاد مونتین نے کیا خوب بات کہی ہے کہ:

"ہر انسان کے اندر پوری انسانی فطرت کی شکل موجود ہے۔"

(صفحہ ۶۰ ف۔۱۰)

میر کے اشعار میں فطرت انسانی کی یہی تصویریں ہیں، جو ہمارے دلوں کو اس لئے موہ لیتی ہے کہ ہم انسان ہیں ہم میر کے ہاں اپنی فطرت کا مشاہدہ اس طرح کرتے ہیں جس طرح اپنی تصویر کا۔ میر کے الفاظ نرے الفاظ

نہیں ہیں۔ بلکہ فطرتِ انسانی کے ایسے استعارے ہیں جو کہیں تو تصویر کا کام کرتے ہیں اور کہیں تصور کا۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں :

"لفظ تصویریں بھی بن جاتے ہیں اور تصویریں بھی۔ اور ذہنی توجیہہ میں تجربے چھن چھن کر تشبیہہ استعارے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔"

میر نے فطرتِ انسانی کی مصوری میں اپنے خونِ جگر سے رنگ بھرا ہے۔ اور اس رنگ آمیزی نے ان کی لفظی تصویروں کو منہ بولتے مرقعے بنا دیا ہے "لے کونت ڈے لیل" نے اس پر اصرار کیا ہے کہ یہ

"آرٹ جس چیز کو چھوتا ہے اس میں تعمیم پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن عام لوگوں کے نزدیک اس وقت تک آرٹ قابلِ احترام سمجھا جاتا ہے جب تک اس میں دلی جذبات کا اظہار نہ ہو"

(صفحہ ۱۴۱ ن ۔ ا)

میر کے یہی دلی جذبات ہیں جن کی تصدیق اُردو کے مختلف نقادوں نے تقریباً ایک ہی طرح سے کی ہے۔ اور اسے میر کا خلوص قرار دیا ہے۔ اکرام میر کے خلوص کا کرشمہ یہ قرار دیتے ہیں کہ ان کے اشعار دلوں پر اثر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :-

"میر کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب تو زبان اور بیان کی دلآویز پاکیزگی ہے۔ لیکن شاید اس سے بھی زیادہ جس چیز نے ان کے کلام کو مقبول خاص و عام بنا دیا وہ ان کا خلوص ہے۔ ان کی شاعری واردات قلب کا بیان ہے، کسی خاص طرز شاعری کا تجربہ نہیں۔ ان کے اشعار دل سے نکلے ہیں، اس لئے دل میں اثر کرتے ہیں"

(صفحہ ۳۲۶ غالب نامہ)

میر کے محترم نقاد ڈاکٹر سیّد عبداللہ نے بھی میر کی انانیت کی تشریح کرتے ہوئے، اسے دو حالتوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک کو موصوف نے بے دماغی کہا ہے، دوسرے کو بد دماغی۔ دونوں کی تشریح ان لفظوں میں کی ہے :-

"بے دماغی ماحول سے غافل ہونے کا نام ہے اور بد دماغی ماحول سے اُلجھنے کی عادت۔ بے دماغی سے مراد طبیعت کا حاضر نہ ہونا اور مخاطب کی طرف متوجہ نہ ہونا، کچھ کھویا کھویا رہنا اور اس کے نتیجہ کے طور پر بہکی بہکی باتیں کرنا یہ ذہن کا انفعال ہے۔"

(صفحہ ۵۸ نقد میر)

تقریباً یہی ذہنی کیفیت اس تشریح کی تائید میں غالب کے اشعار سے پیش کی جا سکتی ہے ؎

نکہت بھی چمن سے لیکن اب یہ بے دماغی ہے کہ موجِ بوئے گل سے ناک میں آتا ہے دم میرا

ظلم ہے مزاج میں تکلیف سیرِ باغ نہ دو مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بیجا کا

انشاؔ نے اس بے دماغی کو اور بھی اس طرح واضح کر دیا ہے ؎

نہ چھیڑ اے نکہتِ بادِ بہاری راہ لگ اپنی تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

بد دماغی کی تشریح میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے ایک اہم نکتہ کی طرف یوں توجہ دلائی ہے:

"بے دماغی کے مقابلے میں بد دماغی ایک مثبت اور جارحانہ طبیعت ہے۔ میرؔ کے معاصرین نے میرؔ کو بد دماغ کہا جس کا ذکر میرؔ نے اپنے اشعار میں بھی کیا ہے۔ ہر چند کہ وہ خود اس کو تسلیم نہیں کرتے، مگر ان کی آشفتہ مزاجی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس آشفتہ مزاجی کے سرچشمے دراصل میرؔ کے احساسِ انفرادیت سے اُبلتے ہیں۔ ان کی فطرت کی گہرائیوں میں ایک زبردست کشمکش جاری تھی۔ ایک طرف ان کے تحت الشعور کی دنیا میں اپنے کمال اور عظمت کا ایک توانا احساس موجود تھا۔ دوسری طرف شکست اور بے بسی کا خیال بھی ان کو مغلوب کئے جاتا تھا۔ ان کی شاعری میں کمتری کے احساس کا عام اور حقیر اشیاء اور معمولی صفات و حالات سے دلچسپی کی صورت میں اظہار ہوا ہے۔ اور برتری اور کمال کے احساس نے فخر اور تفاخر کی شکل اختیار کی ہے۔"

(صفحہ ۹۰، نقدِ میرؔ)

موصوف نے اس طرح میرؔ کے اس تضاد کو ظاہر کیا ہے جو ان کی انانیت ہے۔ اگرچہ یہاں اس کی تشریح نہیں کی گئی کہ اگر بے دماغی ذہن کا انفعال اور بد دماغی ایک جارحانہ عمل ہے تو کیا ذہنی انفعال ہی ان کے ہاں ان کی جارحانہ طبیعت ہے یا اس کے برعکس۔ اگر ایسا ہے تو اوّل تو یہ دونوں جذبے خود متضاد ہیں۔ اور اگر انھیں وقتی طور پر ایک مان بھی لیا جائے تو پھر کشمکش کی نوعیت کیا ہے؟ غالباً اسی لئے فاضل نقّاد کو تحت الشعور کا سہارا لے کر اس کی یہ تشریح کرنی پڑی کہ ان کے تحت الشعور میں انانیت یعنی اپنی عظمت کا احساس تھا اور کمتری کا احساس معمولی اور حقیر چیزوں کی دلچسپی کی صورت میں ہوا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے

اس کی مزید تشریح کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے پھر یہ بھی تحریر کیا ۔" واقعہ یہ ہے کہ میر کی زندگی میں خارجی لحاظ سے گرم جوشی بہت کم نظر آتی ہے۔ اور اگر ہے بھی تو اس کا مظاہرہ بدمزاجی اور آشفتگی کی صورت میں ہے۔ مگر میر اپنے آپ کو افسردہ دل نہیں مانتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میر گو کہ خارج میں سرد کم جوش نظر آتے ہیں مگر ان کے ذہن کی دنیا جوش و خروش سے دور ہنگاموں سے لبریز رہتی ہے۔" (صفحہ ۸۲ نقد میر)

اس تشریح اور تجزیہ سے میر کی کشمکش کا موضوع انکی داخلی اور خارجی دنیا کا ٹکراؤ نظر آتا ہے جس میں انکی انانیت کا نور تحت الشعور میں موجزن تھا اور بے بسی کا خیال باہر سے انھیں پیس رہا تھا۔ میر کی شخصیت اور شاعری میں انکی انانیت کا مظاہرہ برملا ہوا ہے۔ اور تحت الشعور کے سہارے کے بغیر بھی اس کا تجزیہ آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی نے اس کی تشریح ایک اور پہلو سے کرنے کی کوشش کی ہے۔

" ان کی رگوں میں عرب خون تھا۔ اس کی بنیادی خصوصیات کا عکس انکی شخصیت میں بھی نظر آتا ہے۔ میر تقی کے مزاج میں جو گرمی ہے، انکی طبیعت میں جو شدت اور انتہا پسندی ہے، وہ درحقیقت انکی نسلی خصوصیت ہے۔" (صفحہ ۲۶ مقدمہ کلیات میر)

یہ درست ہے کہ نسلی خصوصیات کی اہمیت سے یکسر انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہندوستان کا شاید ہی کوئی مسلمان شاعر اس خصوصیت سے مستثنیٰ ہو۔ اسی وجہ سے بقول نواب ضیاء الدین کے " ہندوستان میں فارسی شاعری کی ابتدا ایک ترک لاچین (امیر خسروؒ) سے ہوئی اور ایک ترک ایبک (یعنی مرزا غالب) پر اسکا خاتمہ ہو گیا۔" (مقدمہ ۳۲۶ غالب نامہ)

غالب نے اپنے خاندان اور نسل پر خوب خوب فخر کیا ہے۔ ایک جگہ اپنی نسل پر فخر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ؎

غالب از خاک پاک تورانیم لاجرم در نسب فرہ مندیم

ایک قطعہ میں یہ پردہ بھی اٹھا دیا ہے، اور اپنے آپ کو افراسیاب کے دادا اوشنگ کی نسل سے وابستہ کیا ہے اور پیشہ آبا کی سپہگری کو اپنے پیشہ شاعری سے بڑی خوبی سے اس طرح وابستہ کیا ہے کہ میرے بزرگوں کا تیر ٹوٹ کر میرا قلم بن گیا ہے ؎

غالب بہ گہر ز دودہ زادشم زاں رو بصفائے دم تیغ ست دمم
چوں رفت سپہ مدی زدم چنگ بہ شعر شد تیر شکستہ نیاگاں قلمم

غالب کی طرح دوسرے شاعروں کے ہاں اسی نسلی خصوصیت نے انانیت کی ایک خاص وضع اختیار کرلی ہے اور اس لحاظ سے کئی ائمہ شعر و ادب نے نسلی خصوصیات سے اپنی انانیت کا برملا اظہار کیا ہے۔ سید احمد خان اور خصوصاً ابوالکلام کی

انانیت پسندی کو واضح طور پر عرب خون کا عطیہ اور ان کی شانِ خطابت و جوشِ طبیعت کو عرب کا جوش و خروش قرار دیا جا سکتا ہے۔ دراصل میر کی انانیت کے بغیر ان کی شدت اور انتہا پسندی کا کوئی تجزیہ صحت سے ممکن نہیں ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی نے ایک ایسے اہم نکتے کی طرف نہایت خصوصی اشارہ ان لفظوں میں کیا ہے:-

"میر صاحب کا یہی کمال ہے کہ وہ عام انسانوں سے ماوراء ہوتے ہوئے بھی ان سے الگ نہیں ہیں" ص۱۶ م-ک-م)

موصوف پھر انانیت کی تشریح میں فرماتے ہیں:

"میر صاحب کی شخصیت کا سب سے اہم پہلو ان کا خلوص اور صداقت ہے دو رنگی اور منافقت سے وہ دور تھے۔ اسی سے ان کے ہاں تکلف اور تصنع نہیں۔ مبالغہ آرائی اور انتہا پسندی نہیں، ان پر جو کچھ گزرتی ہے اس کا صحیح اور مکمل اظہار ان کے فن میں ہوتا ہے۔"

یہ صحیح ہے کہ میر کا فن ان کے خلوص کا پروردہ ہے اور اس کا ایک جز ان کی انتہا پسندی بھی ہے۔ لیکن موصوف نے میر کے اسی اساسی جز کا انکار کیا ہے۔ حالاں کہ میر کے اشعار میں اس قدر انتہا پسندی اور شدت پائی جاتی ہے کہ شروع سے آخر تک ہر جگہ ان کے دیوان میں قیامت کا سا ہنگامہ اور محشر کی سی شوریدگی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے طبیعت کے فطری جوش اور فن کے بے قابو جذبات پر شعور اور شخصیت کے بند باندھے ہیں۔ مگر ان سب بندشوں سے ان کی طبیعت کی روانی کم نہیں، کچھ اور زیادہ ہو گئی ہے۔

میر کے محترم نقاد ڈاکٹر سید عبداللہ نے لفظ ہنگامے کی مدد سے میر کے جس رجحان طبع کی ترجمانی کی ہے وہ انانیت کا ایک اساسی جز اور اس کا غالب حصہ ہے۔ اگرچہ یہاں موصوف نے انانیت کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے لیکن اس کا مفہوم بعینہٖ وہی ہے جسے ہم نے شروع میں انانیت کہا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

"ہنگامہ لغت میں ہجوم اور حرکت اور ولولے کے معنی میں آیا ہے مگر درحقیقت ہنگامے میں ایک مرکب قسم کی تصویر پائی جاتی ہے۔ مثلاً یوں معلوم ہوتا ہے کہ کوئی خاص موقع اور جگہ ہے لوگ جمع ہیں مگر مجمع میں کوئی ترتیب اور نظم نہیں، ایک ہلچل ہے۔ پکڑ دھکڑ اور جوش کا عالم ہے۔ کوئی آ رہا ہے اور کوئی جا رہا ہے۔ ایک حرکت ہے، مگر نظم مطلق نہیں، اس

لفظ میں جوش و خروش اور ہلچل کی مرکب حالت موجود ہے ۔"

(صفحہ ۹۲ نقد میر)

موصوف کا یہ تجزیہ بڑی صحت اور صداقت پر مبنی ہے اور ایک لفظ ہنگامہ ہی کیا میر کے ہاں بہت سے الفاظ مثلاً قیامت، محشر، حشر، شور، صدا، جرس، بلا، وحشت، طوفان، قلندر، سیلاب، درویش، فقیر، ایسے استعارے ہیں کہ جب تک انانیت کا تصور ذہن میں نہ ہو، ہم ان کا صحیح مفہوم متعین نہیں کر سکتے ۔

اجمالی طور پر ہر بڑی فنی شخصیت کی طرح میر کی شخصیت کے تین پہلو خصوصیت سے قابلِ توجہ ہیں :-

(۱) انانیت کا شدید جذبہ (۲) رومانیت کا بے قرار تخیل فنی تکمیل کا نرالا عمل ۔

یہ صحیح ہے کہ میر کی شاعری میں ان کی انانیت کی حقیقت ان کا بے پایاں خلوص ہے۔ لیکن یہ بھی انانیت ہی کا پروردہ ہے ۔ اسی انانیتی خلوص نے ان کے ہاں انسانی تخیل کا وہ پیکر تراشا ہے جو حسن سے سرشار ہے ۔ اسی حسن اور حقیقت کے امتزاج نے ان کے ہاں فنی تکمیل کی شکل اختیار کی ہے اور یہ بھی انانیت ہی کی بخشش ہے ۔ فنی تکمیل انانیت کا وہ گنج گرانمایہ ہے جو میر کے ہاں ان کا عظیم عطیہ ہے ۔ میر کی انانیت کا سب سے واضح اور نمایاں جزو ان کا جذبۂ خلوص ہے ۔ یہ ایک ایسا بے شکل سیال صالح اور صحت مند جذبہ ہے جو زندگی کا محور، جان و تن کا راز اور مذہب و ادب کی روح ہے ۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے مذہب کی تعریف میں لکھا ہے :

یہ حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں ۔"

(صفحہ ۲ تشکیل جدید الہٰیات اسلامیہ)

مشہور محدث امام بخاری نے اپنے عظیم الشان مجموعہ احادیث میں سب سے پہلی حدیث وہ منتخب کی ہے جس میں عمل کی کامیابی کا معیار خلوصِ نیت قرار دیا ہے ۔ الکتاب نے نیکی کا معیار یہی قائم کیا ہے کہ جب اپنی پسند کو نیکی کے حصول کے لئے خرچ کیا جائے ۔ یہ خلوص انسان کے ان جذبات سے ہے جن کی لذت ابدی ہے اور زمان و مکان سے بلند ۔ خلوص کی سب سے نمایاں صفت اس کی کلیت ہے ۔ یہ ایک ایسا جذبہ ادو جہان ہے جو بعض اثرات سے کم اور زیادہ تو ہو سکتا ہے، مگر نوع کے اعتبار سے ایک ہی ہے ۔ جیسے روشنی ۔ اس کا نقش ہر جگہ یکساں ہوتا ہے ۔ اس میں دوئی اور تضاد کا گزر نہیں ۔ یہ شدید اور قطعی ہوتا ہے ۔

ہم اسے بانٹ نہیں سکتے، کاٹ نہیں سکتے۔ یا پورا کا پورا قبول کرتے ہیں، یا سب کا سب رد۔ یہاں بیچ کی راہ یکسر مسدود ہے۔ خلوص کا سب سے بڑا المیہ اس کا یکسراپن اور تھکا دینے والی یکسانیت ہے۔ اس میں تنوع کا گزر نہیں۔ اُتار چڑھاؤ نہیں، پیچ و خم نہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ خرد سے اس قدر دور اور جنون سے اس قدر قریب واقع ہوا ہے کہ اسے خرد دشمن اور جنون پرور کہنا پڑتا ہے۔ میرؔ کی انانیت کے یہ سب اجزاء خلوص کی روشنی میں ان کے ہاں پوری طرح رچے بسے ہیں۔ ان کے ہاں اقبالؔ کی طرح عقل و عشق کا ہنگامہ نہیں ہے۔ خدا سے یہ نزاع نہیں ہے کہ یہ جہاں تیرا ہے یا میرا۔ غالبؔ کی طرح یہ مسئلہ اور مرحلہ بھی نہیں ہے کہ ؎

جب کہ تجھ بن کوئی نہیں موجود پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے

بلکہ میرؔ کی انانیت نے قطعی، کلی، سادہ اور سیدھی شاہراہ اختیار کی ہے۔ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اس میں ایک ہی خطِ مستقیم ہے جسے اور کوئی خط قطع نہیں کرتا۔

اس انانیتی حقیقت نے ان کے ہاں حسن کا پیکر تراشا ہے جو مظہرِ کائنات ہے۔ میرؔ کا یہ عقیدہ ان کے فن کا معیار بن گیا ہے ؎

محبت نے کاڑھا ہے ظلمت سے نُور نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

محبت کا یہ ظہور حقیقت کا پیکر ہے۔ یہ ظہور سراسر نور ہی نور ہے۔ روشنی ہی روشنی ہے۔ گرمی ہی گرمی ہے اور حرارت ہی حرارت ہے۔ اس کا مجموعی اور کلّی نام اُنس کا آخری شاہکار انسان ہے۔ میرؔ کے ہاں انسان کا حریف نہ خالقِ فطرت ہے۔ نہ تخلیقِ کائنات بلکہ خود انسان ہے۔ ان کے ہاں نیکی اور بدی کی وہ روایتی کشمکش نہیں ہے جو اخلاق کا موضوع ہے۔ ان کے ہاں من و تو کا وہ جھگڑا بھی نہیں ہے جو تصوف سے حل نہ ہو سکا۔ آفتاب اور ذرّے کی وہ کشاکش بھی نہیں ہے جو معرفت کے عجیب رموز میں سے ہے بلکہ تنقیدی نظر سے دیکھا جائے تو میرؔ نے انسانی سفر کی روئداد پیش کی ہے۔ لافانی انسان کے لا متناہی سفر کی روئداد۔ اس لئے میرؔ کی شاعری بحیثیت مجموعی زندگی کا رقص ہے۔ اس میں موت کا گزر نہیں۔ میرؔ کے اشاروں سے موت کے وجود کے انکار اور حیاتِ انسانی کے اصرار کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ تصور بھی میرؔ کی شاعری کا ایک کارنامہ ہے۔ میرؔ کا سخت کٹھن کا مذہب عشق ہے جو شاعری میں بے قرار تخیل بن گیا ہے۔

اقبالؔ کے مطالعے سے اکثر یہ بھی خیال گزرتا ہے کہ ان کے ہاں عشق کا کردار حسن کا حریف یا حلیف

نہیں ہے بلکہ محض موت سے بچنے کا ایک حیلہ یا ہتھیار ہے۔ شاید اسی لئے اقبال نے عشق کی ملاقات حسن سے نہیں موت سے کرائی ہے۔ اقبال کے یہاں زندگی کی طرح موت کا بھی ایک مخصوص تصور ہے۔ پیا ہے یہ موت کتنی ہی عارضی یا آنی ہو، مگر ان کے ہاں زندگی کے ڈرامے میں اس کا بھی ایک سین ہے۔ موت کا بھی ایک کردار ہے، جو سٹیج پر آتا ہے اور کشمکش میں شریک ہوتا ہے۔ میر کی انانیت کے تجزیے سے اندازہ ہوتا ہے کہ میر کی شاعری میں کردار اور ڈرامہ ہی نہیں ہوتا، اور وہ کشمکش بھی نہیں ملتی جو کرداروں کے تصادم سے متعین کی جاتی ہے۔ (الکتاب) نے خدا کے بارے میں کہا ہے کہ اسے نیند نہیں آتی، وہ اونگھتا بھی نہیں۔ میر کے ہاں حیاتِ انسانی کا تصور خدا کی مسلسل اور مستقل بیداری سے قریب تر ہے۔ اگر میر اپنی شاعری میں انسان کی مستقل بیداری کا بیان کرتے تو یہ محض خشک فلسفہ بن جاتا، شاعری نہ ہوتی۔ میر نے بڑی فنکاری سے حیاتِ انسانی کے رقص کو پیش کر کے اس کی ان گنت اداؤں کو دکھا دیا ہے۔ فلسفی کی زبان میں کہا جائے تو میر کے ہاں رقص بھی ہے اور رقاص بھی۔ لیکن رقص کرانے والا نہیں ہے۔ انسان جب تک رقص کرتا ہے یہ انسان کا رقص ہے۔ لیکن انسان رقص نہیں ہے۔ میر انسان کا تصور بحیثیت انسان کے کرتے ہیں لیکن رقص کا تصور بحیثیت رقص کے نہیں کرتے۔ اس رقص کو میر نے زندگی کی مہم مان لیا ہے۔ اور موت کو زندگی کی مہلت تسلیم کیا ہے۔ یہ مرگ ان کے خیال میں ماندگی کا وقفہ ہے تاکہ دم لے کر انسانی قافلہ آگے چلے۔

اس تصور کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ میر نے روایتی تصوف سے اپنا راستہ بڑی حد تک الگ بنانے کی کوشش کی ہے۔ اور ان کے بے پناہ جذبۂ خلوص نے ان کے قلب کو فطرتِ انسانی کا آئینہ بنا دیا ہے۔ ان کی شاعری روایتی اور رسمی موضوعات سے بڑھ کر فطرتِ انسانی کی رزمیہ داستان بن گئی ہے۔ اس کشمکش نے میر کے ہاں ڈرامہ کا نہیں شعریت کا روپ اختیار کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس میں ماحول اور معاشرت کی عکاسی بھی ہے۔ لیکن میر کے فن کا امتیاز اور اعزاز خصوصیت سے فطرتِ انسانی کی ترجمان ہے۔ میر کے شعری پیکر شیکسپیر کے کرداروں سے پہلو مارتے ہیں۔ دونوں کے ہاں انسان کائنات کا ہیرو ہے۔ اردو شاعری میں تصوف کے اثرات اتنے رچے بسے تھے کہ میر ان سے یکسر آزاد نہ رہ سکتے تھے۔ اس لئے وحدت الوجود کے رسمی اشعار ان کے ہاں خاصی تعداد میں ہیں۔ لیکن یہ اشعار نہ میر کے فن کے ترجمان ہیں نہ فطرتِ انسانی کے۔ بلکہ یہ تصوف کے مروجہ عقائد کا منظوم ترجمہ ہیں۔ ان اشعار کو نظر انداز کر کے جب میر کے مذاق

کے اشعار پر توجہ کی جائے تو یہ کچھ اور ہی اشارہ کرتے ہیں۔ جن سے بار بار ذہن میں یہ خیال گزرتا ہے کہ میر وحدت اور وجود دونوں کے قائل ہیں۔ لیکن ان کے ہاں وحدت حسن کی ہے۔ اور وجود حسن انسانی کا۔ ابوالکلام کو سارا زور اس لئے حسن فطرت پر صرف کرنا پڑا کہ وہ بھی فطرت کے جداگانہ وجود کے قائل تھے۔ اقبال اور ابوالکلام کے ہاں بالترتیب انسان اور حسن پر زور ہے۔ لیکن دونوں کے ہاں حسن اور انسان کی ہستی تکمیل کی منزل تک نہ پہنچ سکی۔ کیوں کہ دونوں کے ہاں خدا حسن بھی ہے اور خالق حسن بھی۔ اور دونوں کے ہاں انسان بھی مخلوق ہے اور کائنات بھی مخلوق۔ ابوالکلام حسن کائنات کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہیں جس طرح اقبال وجود خداوندی کا۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں دو دائرے تو بن سکتے ہیں اور بنے بھی ہیں لیکن یہ مختلف ہونے کے باوجود متضاد نہیں ہیں۔ میر کے ہاں دائرہ نہیں خط مستقیم بنتا ہے۔ جب میر انسان کا تصور کرتے ہیں تو یہ ایک نقطہ بن جاتا ہے۔ مگر ایک نقطہ سے خط نہیں بن سکتا۔ جب تک ایک دوسرا نقطہ نہ ہو۔ یہ ایک نقطہ یعنی تصور انسان بھی میر کے لئے بہت واضح نہیں ہے۔

جس طرح ہندو فلسفے میں ایک خدا کا تصور اس قدر ادق ہے۔ گویا نہیں ہے۔ یعنی اگر اسے ایک بھی کہا جائے تو پھر عدد میں محدود ہو جاتا ہے، کیوں کہ ایک بھی حد ہے اور خدا لا محدود ہے۔ میر نے اس ابہام کو بڑی خوبی سے دور کیا ہے۔ یعنی اگر ان کا نقطہ اول حسن ہے (بحیثیت ایک فرد کے حسن کے) تو نقطۂ آخر حسن انسانی ہے (بحیثیت جنس انسان کے) انسان اور انسان اور انسان یہ سلسلہ سلسلۂ نور ہے۔ نور محبت ہے اور سلسلۂ نور یعنی ارتقائے محبت کائنات کا ظہور ہے۔ اس انداز فکر کے پیش نظر سوال ہوتا ہے کہ پھر ظلمت کیا ہے۔ یہ یقیناً نور نہیں ہے۔ یہ نفی بھی نہیں ہے۔ اور اس انداز سے موت بھی نہیں ہے — تو کیا کہا جا سکتا ہے کہ میر کے ہاں نور ہی کا ایک باطن بھی ہے اور یہی ظلمت ہے؟ الکتاب نے خدا کو ظاہر بھی کہا ہے اور باطن بھی۔ ابوالکلام نے خصوصیت سے اس کے ظاہر پر زور دیا ہے۔ اقبال نے باطن پر۔ میر نے جنس انسانی پر اس لئے زور دیا ہے کہ اس کے ظاہر و باطن میں وصل بھی ہے اور فصل بھی۔ حسن کا باطن اگر ظلمت کو فرض کر لیا جائے تو یہ نور کی نفی نہیں بلکہ کمی کا اشارہ بن جاتا ہے۔ حسن بحیثیت حسن کے ایک کمترین روشنی ہے۔ محض روشنی کا ایک نقطہ۔ جونہی یہ روشنی ارتقا کرتی ہے تو چراغ سے چراغ جلتا جاتا ہے۔ اور قافلۂ نور یعنی جنس انسانی سامنے آجاتی ہے۔ میر کا خیال ہے کہ اگر محبت نہ ہوتی تو ظہور بھی نہ ہوتا لیکن ظہور کے نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کچھ بھی نہ ہوتا، بلکہ ظہور کا باطن حسن رہتا۔ صوفی شعرا نے

خدا کے وجود پر حسن دلیل سے زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ جب کچھ نہیں تھا تو خدا تھا۔ وحدت الوجودی صوفیا کہتے ہیں کہ اب بھی صرف خدا ہی ہے۔ میر نے یہی مسلک انسان کے بارے میں اختیار کیا ہے۔

میر کے ہاں حسن کا مفہوم اور معیار حسنِ انسان (بحیثیت جنس) ہے۔ جنسِ انسانی کی وجہ سے میر کا رجحان فرد کی جگہ جماعت کی طرف مائل ہے۔ اس انسانی جمعیت کی وجہ سے میر کے ہاں کائنات کا حسن ہے۔ یعنی کائنات کا حسن انسان کے لئے ہے۔ یہ حسنِ انسانی کا زیور ہے۔ حسن کائنات سے حسنِ انسان کی زینت کچھ اور بڑھ جاتی ہے۔ اگر حسنِ انسانی نہ ہو تو یہ زیور اور یہ زینت اپنا حسن بھی کھو دے۔ میر کے اس عظیم الشان تصور نے دنیا کو باوجود دکھوں اور غموں سے بھرپور ہونے کے عشق کی واردات قرار دیا ہے۔ اس عشق کی وادی کا ایک ہی دستور ہے یعنی ہر نوع بسر کرنا۔ عشق کی خاطر جینا میر کا فن ہے۔ جو مر جانے کو عشق کی شان کے منافی خیال کرتا ہے۔ میر کا اصرار عشق کی خاطر جینے پر ہے یہی جینا ان کی محبت کا سلیقہ ہے۔ مرجانا ان کے نزدیک کوئی ہنر نہیں ہے۔

میرجی کے معاصر میر درد نے جس شدت سے زندگی کو طوفان قرار دیا ہے اور جینے کے ہاتھوں مر جانا تسلیم کیا ہے۔ میر کا رجحان اسی شدت سے اس کے برعکس ہے۔ وہ زندگی کو عشق کی مقدس وادی قرار دیتے ہیں۔ اس وادی میں جنون لازمی ہے لیکن موت کا گزر نہیں ہے ؎

سر مارنا پتھر سے اور ٹکڑے جگر کرنا ۔۔۔ اس عشق کی وادی میں ہر نوع بسر کرنا

اس وادی کا یہ قرینہ ہے کہ یہ ناکامیوں سے بھی کام لیتی ہے، اور آنکھ بند کرکے مرجانے کو ہنر کے خلاف قرار دیتی ہے ؎

مرجانا آنکھ موند کے ایسا ہنر نہیں

میر کی موت کے تصور کا مزید تجزیہ کیا جائے تو اس سے موت کی نفی کا سب سامان فراہم ہو جاتا ہے اور اس لئے ان کے ہاں موت، حسن اور حیات کا ایک ایسا ادنیٰ وقفہ ہے کہ گویا نہیں ہے۔ ان کی شاعری کی فضا جہاں حسن اور حیات کے نغموں سے آباد ہے، وہاں موت کا عمل مضراب کے عمل سے زیادہ نہیں ہے۔ جو حسن اور حیات ہی کے سازوں کو بیدار کرتا ہے۔

میر کا یہ نقطۂ نظر حیاتِ مسلسل اور حسنِ محبوب کی گزرگاہوں سے ہوتا ہوا حسنِ انسانی تک پہنچ جاتا ہے۔ اسی منزل پر پتہ چلتا ہے کہ میر کی انانیت ادب کی اسی تکمیل ہے جسے ان کے خلوص کی جنت

قرار دیا جا سکتا ہے۔ میر کی یہ فنی تخیل وہ جنت ہے جو ابد الآباد تک بنتی اور بستی رہے گی۔

حسنِ انسانی کی محبت اور عظمت کے لافانی ہونے کی طرف میر کا بڑھتا ہوا خیال اور موحد خدا کی طرف ان کا کھنچتا ہوا رویہ مندرجہ ذیل اشاروں سے متعین کیا جا سکتا ہے ؎

محبت نے کاڑھا ہے ظلمت سے نور   نہ ہوتی محبت نہ ہوتا ظہور

سر مارنا پتھر سے، اور ٹکڑے جگر کرنا   اس عشق کی وادی میں ہر نوع بسر کرنا

یونہی حیران و خفا جوں غنچۂ تصویر ہوں   عمر گزری پر نہ جانا میں کہ کیوں دلگیر ہوں

مجلس میں رات ایک ترے پرتوے بغیر   کیا شمع، کیا پتنگ ہر اک بے حضور تھا

اتنا ہی مجھے علم ہے کچھ میں بھی ہوں چیز   معلوم نہیں خوب مجھے بھی کہ میں کیا ہوں

مری نمود نے مجھ کو کیا برابر خاک   میں نقشِ پا کی طرح پائمال اپنا ہوں
ملا ہوئی ہے میری گو کہ طبع روشن میر   ہوں آفتاب ولیکن زوال اپنا ہوں

عشق میں ہم ہوئے نہ دیوانے   قیس کی آبرو کا پاس کیا

میر ہر اک موج میں ہے زلف ہی کا سا دماغ   جب سے وہ دریا پہ آکر بال اپنے دھو گیا

کل سیر کیا ہم نے سمندر کو بھی جا کر   تھا دستِ نگر پنجۂ مژگاں کی تری کا

دعویٰ کیا تھا گل نے ترے رخ سے باغ میں   سیلی لگی صبا کی تو منہ لال ہو گیا

بگڑا اگر وہ شوخ تو سنیو کہ رہ گیا خورشید اپنی تیغ و سپر ہی سنبھالتا

کریں ہیں دعویٰ خوش چشمی آہوان دشت ٹک ایک دیکھنے چل، مُلک ان گنواروں کا

ہو ڈوبے ہے اتنی ترے عکس زلف کی حیرانی کہ موج بحر سے مطلق بہا نہیں جاتا

ساقی ٹک ایک موسم گل کی طرف بھی دیکھ ٹپکا پڑے ہے رنگ چمن میں ہوا سے آج

ڈوبے اُچھلے ہے آفتاب ہنوز کہیں دیکھا تھا تجھکو دریا پر

تجھی کو ند کو ندا اتنا تو زمیں سے جائے مل مل نہیں دیکھے برق تو نے دمِ خنداں اس کے دنداں

ایک بھی چشمک نہ اس مہ کی سی کی آنکھیں تاروں نے بہت جھمکائیاں

آئی بخود نہیں ہے بادِ بہار اب تک دو گام تھا چمن میں ٹک ناز سے چلا تو

اگرچہ گل بھی نمود اس کے رنگ کرتا ہے ولیک چاہیئے ہے مُنہ بھی ناز کرنے کو

آدمِ خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ آئینہ تھا یہ و لے قابل دیدار نہ تھا

یہ مُشتِ خاک یعنی انسان ہی ہے روکش ورنہ اُٹھائی کس نے اس آسماں کی ٹکر

فرشتہ جہاں کام کرتا نہ تھا مری آہ نے برچھیاں ماریاں

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

ہیں مشتِ خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں
مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

سب پہ جس بار نے گرانی کی
اس کو یہ ناتواں اُٹھا لایا

ماہیت دو عالم کھاتی پھرے ہے غوطے
ایک قطرہ خون یہ دل طوفاں ہے ہمارا

کیا خانداں کا اپنے تجھ سے کہیں تقدس
روح القدس اک ادنیٰ درباں ہے ہمارا

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتا ہے

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں
عجز و نیاز اپنا اپنی طرف ہے سارا
اس مشتِ خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کر دیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دلِ بے مدعا ہوتے
الٰہی کیسے ہوتے ہیں جنھیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامنگیر ہوتی ہے خدا ہوتے

کہاں ہے آدمی عالم میں پیدا
خدائی صدقے کی انسان پر سے

ان تمام اشعار میں میر نے وجودِ انسانی کی اسی فنکارانہ اور فلسفیانہ تشریح و توجیہہ کی ہے، کہ انسان حقیقت کا حسین ترین مرکز قرار پاتا ہے۔ حسن اور حیات کے اس لامتناہی میدان میں اس کی شخصیت اپنی مثال آپ ہے۔ روح القدس اس کا درباں ہے۔ اس کی ذات سے یہ دنیا آئینہ خانہ ہے۔ یہ آسمان

سے نکھرتا ہے۔ یہ اپنی ناتوانی کے باوجود بارِ امانت کا امین ہے۔ یہ باوجود اپنی حیرانی اور پریشانی کے ایک غنچۂ تصویر ہے۔ اس کے غصے کی تاب سورج کی گرمی بھی نہیں لاسکتی۔ اس کی زلفوں سے دریا کی موجیں شرما جاتی ہیں برق نے جب تک اس کی ہنسی نہ دیکھی تھی، تب تک اسے اپنے چمکنے پر بہت ناز تھا، تارے اس کے سامنے آکر گر جاتے ہیں۔ یہ باوجود مُشتِ خاک ہونے کے سب کچھ ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کا سارا عجز و نیاز اپنی ہی طرف ہے۔ میرؔ اس کی عظمت و عزت پر خدائی تک صدقے کر ڈالتے ہیں۔

میرؔ کے ہاں اس مرکز (حسنِ انسانی) کا محیط کائنات کا حُسن ہے۔ میرؔ کائنات کے حسن کو یکسر نظر انداز نہ کر سکتے تھے۔ اس لئے انھوں نے اس کی زینت اور زیور کا اعتراف تو کیا، مگر اس کے حُسن کو محدود، بلکہ مستعار قرار دیا۔ یہی وہ سوتا ہے جس سے میرؔ کی شاعری میں مستی اور مسرت کا ایک دریا موجزن ہے۔ اس مستی اور مسرت نے میرؔ کے ہاں شعریت اور شوریدگی کا وہ امتزاج پیدا کیا ہے جو ان کے فن کی تکمیل ہے۔ میرؔ کے ان اشعار میں یہ ضبط اور زور ان کی زندگی کی ضمانت ہے۔ ؎

ہر چند میں نے شوق کو پنہاں کیا ولے — ایک آدھ حرف پیار کا منہ سے نکل گیا

میں گریۂ خونی کو روکے ہی رہا ورنہ — یک دم میں زمانے کا یاں رنگ بدل جاتا

کچھ مست ہیں ہم دیدۂ پُر خون جگر سے — آیا یہی ہے ساغرِ سرشارِ محبت

میں پھاڑ گریباں کو درویش ہوا آخر — وے ہاتھ سے دامن کو اب تک بھی جھٹکتے ہیں

فرہاد و قیسؔ ساتھ کے سب کب کے چل بسے — دیکھیں نباہ کیونکے ہو اب ہم بچھڑے سے ہے

تھا میرؔ بھی دیوانہ پر ساتھ ظرافت کے — ہم سلسلہ داروں کی زنجیر ہلا جاتا

غافل تھے ہم احوالِ دلِ خستہ سے اپنے — وہ گنج اسی کنج خرابہ میں نہاں تھا

بھری آتی ہیں آج یوں آنکھیں　　　جیسے دریا کہیں اُبلتے ہیں

اس روئے آتشیں کے آگے قمر سرک گیا تھا　　　گل بہہ گیا چمن میں خجلت سے آب ہو کر

ناموس دوستی سے گردن بندھی ہے اپنی　　　جیتے ہیں جب تلک ہم تب تک نباہتے ہیں

دل میں جو کبھی جوشِ غم اُٹھتا ہے تو تا دیر　　　آنکھوں سے چلی جاتی ہیں دریا کی سی عادیں

جس جگہ ہو نہ سبزہ تفتہ سمجھ　　　کہ کوئی دل جلا گڑا ہے یہاں

دل خراشی و جگر چاکی و سینہ کاوی　　　اپنے ناخن میں ہیں سب اور ہنر مت پوچھ

واماندگی نے مارا اثنائے رہ میں ہم کو　　　معلوم ہے پہنچنا اب کاروان تلک تو

عشق میں ہم ہوئے نہ دیوانے　　　قیس کی آبرو کا پاس کیا

شمع، ساں جلتے رہے لیکن نہ توڑا یار سے　　　رشتۂ اُلفت تمامی عمر گردن میں رہا

مرگ اک ماندگی کا وقفہ ہے　　　یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

عشق آتش بھی جو دیوے تو نہ دم ماریں ہم　　　شمع تصویر ہیں خاموش جلا کرتے ہیں

جو آنسو آویں تو پی جا کہ تا رہے پردہ　　　بلا ہے چشمِ ترا افشائے راز کرنے کو

ان تمام اشعار میں میرؔ نے حیات اور حسن کی ابدیت کے کسی نہ کسی پہلو کو بڑی خوبی سے اُجاگر کیا ہے۔ اس حقیقت کی تشریح میں کائنات کا وجود یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے میرؔ نے عظمتِ انسان کو اُجاگر کرنے کے لئے کائنات کے حسن کے پس منظر میں اپنے فن کی تصویر پیش کی ہے۔ میرؔ کے ہاں حسنِ کائنات کی عظمت پس منظر کی عظمت کی حد تک ہے۔ اس لئے یہ ثانوی درجے کی تخلیق ہے۔ وہ کائنات کے چپے چپے پر حسن چھایا ہوا پاتے ہیں۔ لیکن یہ حسن آفاقی یا ماورائی نہیں ہے بلکہ حسنِ انسان ہے۔ میرؔ کی شعریت اور شوریدگی نے حسنِ کائنات کو . . . حسنِ انسان میں گم سا کر دیا ہے۔ حسنِ انسان کے سامنے شمع کا چہرہ تک بے نور ہے۔ غزالوں کی آنکھیں محبوب کے پاؤں کے تلے ہیں۔ اس کے نہانے سے دریا میں جال سا پڑ گیا ہے۔ اس کے چہرے کی تابانی سے پھول پانی پانی ہو گیا ہے۔ اس کا محبت کی مہک پھولوں کی خوشبو سے کہیں زیادہ خوش گوار ہے اسلئے انسان کا حسن حسنِ کائنات کا محور بن گیا ہے۔ اس حسن نے ذہن میں حیات کا سلیقہ پیدا کیا ہے۔ ایسا سلیقہ جس میں ہر غم اور ناکامی تحلیل ہو کر رہ جاتی ہے۔ اسی نے ان میں استواری پیدا کی ہے۔ ایسی توانائی جو کائنات سے زیادہ بڑی ہے اور جس کی وجہ سے انسان نے کائنات کو اپنی ناتوانی کے باوجود اٹھا لیا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس انسان کی وجہ سے یہ سارا عالم جو کتنا فتنوں سے بھرا ہوا تھا اس طرح چلایا گیا تھا کہ آخر انسان کا آئینہ بن گیا۔ میرؔ کا یہ جذبہ عظمت انسانیت اور حسنِ لامتناہی کا خیال ان کے خلوص کا سدا بہار سرمایہ ہے۔ اس سرمایہ کو ان کی انانیت نے سجایا اور سنوارا ہے۔ اور شعر میں اس نے ایک شاہکار کی شکل اختیار کر لی ہے۔

میرؔ کا خلوص اگر ان کی انانیت کی حقیقت ہے تو اس خلوص کا پیمانہ انسان ہے۔ ان دونوں کے نرالے امتزاج نے ان کے فن کی عجیب تکمیل کی ہے اور شعر کے پیکر میں عمل اور عقیدے نے مل کر تکمیل کا پُر پیچ راستہ اختیار کیا ہے۔ ان کی انانیت کے تخم نے زمینِ شعر میں جو گل اُگائے ہیں وہ میرؔ کی انانیت کا کمال اور کارنامہ قرار دیئے جانے کے مستحق ہیں۔ انانیت کے یہ بیج بے رنگ اور بے اثر تھے جب تک انھیں انانیت کی زمینِ شور میسر رہی۔ لیکن جب سماجی خیر یا جماعتی صلاح و فلاح کی زرخیز وادی اسے میسر آ گئی تو اس نے شعر و ادب کی مُردہ زمین میں گل و گلزار اُگا دیئے۔

میرؔ کی انانیت جب تک واقعات کی صورت میں اُبھرتی رہی جارحانہ بنی رہی۔ اور گویا محدود و محیری۔ اس کی خنکی اور خشکی اس پر غالب رہی۔ اس کی تلخ اور تنگ فضا میں انسانیت کا

دَم گھٹتا رہا۔ لیکن جب خلوص کی وادی میسر آگئی تو فکرِ انسانی کے لئے اس نے غذا مہیا کرنی شروع کر دی۔ اور ایسی فضا قائم کر دی کہ میر کے واسطے فکر و ادب کی نئی نئی زمینیں اور نئے زاویے آباد کر ڈالے۔ اس وادی میں فکرِ انسانی کے نئے نئے قافلے مرحلہ شوق طے کرتے آپہنچے اور آباد ہو گئے۔

میر کے ان اشعار پر مزید غور کرنے سے اس کا بھی احساس ہوتا ہے کہ ان کی انانیت میں بہ یک وقت دو متضاد جذبے اور جہاں اُبھرتے تھے۔ ایک طرف انھیں اپنی بڑائی کا شدید احساس ہے۔ دوسری طرف اپنی شکست کا بھی اسی قدر قوی خیال ہے۔ میر نے بہ یک وقت دونوں جذبوں سے خوب خوب کام لیا ہے، اور دونوں کی آبیاری اپنی انانیت سے کی ہے۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کا خیال ہے کہ:

"انھیں اپنی بڑائی کا بہت قوی احساس تھا، دوسری طرف انھیں اپنی شکست، محرومی اور بے کسی کا احساس بھی مغلوب کئے رہتا تھا — میر نے غزل میں اپنی کہانی بیان کی ہے۔ پھر اپنے اندرونی تجربات کا اظہار کیا ہے۔ اس لئے اس میں درد والم کی نرالی شان ہے، جس کا نشتر براہِ راست دل پر کھٹکتا ہے۔" صفحہ ۲۴۴ م۔م۔ح۔ اور شاعری)

میر کی اس نشتریت کی ایک اور وجہ جو اس قدر قوی ہے۔ یہ بھی ہے کہ میر نے ذاتی غم والم کو جماعتی رنگ کے روغن میں پیش کیا ہے اور اپنی محرومی سے جماعتی تسکین کا سرمایہ فراہم کر دیا ہے۔ وہ اگر اپنی بڑائی کے احساس سے تملا . . . . جاتے ہیں اور اگر اپنے گوناگوں میں اور نامرادیوں کے ہاتھوں اسیر پاتے ہیں تو اس قوت اور قیامت سے اپنے کو سنبھالنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن شکست نہیں کھاتے۔ وہ رُکتے ضرور ہیں، لیکن مڑتے کہیں نہیں۔ وہ دَم لیتے ہیں، لیکن بھاگتے نہیں۔ ان کا حوصلہ انھیں ہر دم آگے بڑھاتا جاتا ہے۔ میر کی انانیت کا یہ پہلو اور بھی گراں قدر ہو جاتا ہے جب یہ انانیت فرد سے آگے بڑھ کر جماعت اور کارواں کی انانیت سے جا ملتی ہے۔ اس منزل میں اس کی تجلی کسی خاص فضا اور فرد تک محدود نہیں رہتی، بلکہ حسن اور حیات کی طرح پھیل کر وسیع ہو جاتی ہے ؎

عام ہے یار کی تجلّی میر — خاص موسیٰ و کوہِ طور نہیں

واماندگی نے مارا اثنائے رہ میں ہم کو — معلوم ہے پہنچنا اب کارواں تلک تو

دیکھے دیارِ حسن نئے میں کارِ رواں بہت — لیکن کسو کے پاس متاعِ وفا نہ تھی

مجنوں جو دشت گرد تھا ہم شہر گرد ہیں — آوارگی ہماری بھی مذکور کیوں نہ ہو

پیشہ تو ایک ہی تھا اس کا ہمارا لیکن — مجنوں کے طالعوں نے شہرت میں یاوری کی

صناع ہیں سب خوار ازاں جملہ ہوں میں بھی — ہے عیب بڑا اس میں جسے کچھ ہنر آوے

اس جنوں پر میر کوئی بھی پھرے ہے شہر میں — جادۂ صحرا سے کر سازش جو تجھ سے راہ ہے

کون لیتا تھا نام مجنوں کا — جب کہ عہدِ جنوں ہمارا تھا

دل تڑپے ہے جان گھلے ہے حال جگر کا کیا ہوگا — مجنوں مجنوں لوگ کہیں ہیں مجنوں کیا ہم سا ہوگا

ہم سے دیوانے رہیں شہر میں سبحان اللہ — دشت میں قیس رہے کوہ میں فرہاد رہے

سخن مشتاق ہے عالم ہمارا — بہت عالم کرے گا غم ہمارا

کیا کہوں پہنچا کہاں تک میر اپنا کارِ شوق — یاں سے کس دن اک نیا قاصد چلا پھرتا نہیں

آن میں کچھ ہیں آن میں کچھ ہیں — تحفۂ روزگار ہیں ہم بھی

مجنوں نے حوصلے سے دیوانگی نہیں کی — جاگہ سے اپنی جانا اپنا نہیں وطیرہ

سینہ ہو یا پھار ہو اس جا وفا ہے شرط   کب عاشقی میں پوچھتے ہیں ذات کے تئیں

ان اشعار میں انانیت کی تلخی شیرینی سے بدل گئی ہے۔ خاص بڑائی کا احساس عام بھلائی کے جذبے سے بدل گیا ہے۔ اس لئے انانیت کے احساس اور اظہار کے باوجود ان اشعار میں ایک طرح کا اپنائیت ملتی ہے۔ شاعر اپنی بڑائی کا احساس رکھتا ہے تو یہ اس کا حق ہے، اور اس حق کو اسے دنیا ہی پڑتا ہے اپنی بڑائی کا مناسب حدود تک احساس رکھنا قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ اپنی بڑائی کے احساس کو سماجی خیر پر مسلط کر دینا اعتراض کی بات ہے۔ چنانچہ جن اشعار میں میرؔ نے اپنی عظمت کا برملا بیان بھی کیا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ سماجی خیر سے اپنے کو وابستہ رکھا ہے۔ وہاں بھی انانیت فن کے لحاظ سے ایک طرح کا بانکپن بن گئی ہے اور اس نے شعریت کے دلکش نمونے پیش کئے ہیں۔ اپنی بڑائی کے اظہار میں میر کے ہاں انتہا پسندی اور تنہا پسندی دونوں کا احساس ہے۔ لیکن اس شدت اور انفرادیت نے بھی ان کو پست نہیں بلندی ہی رکھا۔ جب تک یہ سماجی خیر کی حدود کو پار نہ کر گئے۔ جن اشعار میں میرؔ نے اپنے عہد کے سماجی اور سیاسی اثرات کا براہِ راست بیان کیا ہے۔ مگر خلوص کو فن پر غالب رکھا ہے۔ وہاں بھی میرؔ کی انانیت میں انسانی ہمدردی رچ بس گئی ہے۔ اس عام انسانی ہمدردی کی وجہ سے ان اشعار سے ہم اپنی انسانی روح میں گرمی اور گہرائی محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

خاکِ آدم ہی ہے تمام زمیں   پاؤں کو ہم سنبھال رکھتے ہیں

دلّی میں اب کے آکر ان یاروں کو نہ پایا   کچھ وے گئے شتابی، کچھ ہم ہی دیر آئے

آفاق کی منزل سے گیا کون سلامت   اسباب لٹا راہ میں یاں ہر سفری کا

لے تو کر یاں سے عاقبت کا رجائے گا   غافل نہ رہ کہ قافلہ اک بار جائے گا

یا قافلہ در قافلہ ان رستوں میں تھے لوگ   یا ایسے گئے یاں سے کہ پھر کھوج نہ پایا

دلّی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں — تھا کل تلک دماغ جنھیں تاج و تخت کا

ملا ہے خاک میں کس کس طرح کا عالم یاں — نکل کے شہر سے اک سیر کر مزاروں کا

کن نیندوں اب تو سوتی ہے اے چشمِ گریہ ناک — مژگاں تو کھول شہر کو سیلاب لے گیا

سرسری ہم جہاں سے گزرے — ورنہ ہر جا جہانِ دیگر تھا

چشم ہو تو آئینہ خانہ ہے دہر — منہ نظر آتا ہے دیواروں کے بیچ

کیا کہوں پہنچا کہاں تک تیرا یاں کارِ شوق — یاں سے کس دن اک نیا قاصد چلا کرتا نہیں

ہر ذرّہ خاک تیری گلی کی ہے بے قرار — یاں کون سا ستم زدہ ماٹی میں مل گیا

دیدۂ گریاں ہمارا نہر ہے — دل خرابہ جیسے دلّی شہر ہے

دل وہ نگر نہیں کہ پھر آباد ہو سکے — پچھتاؤ گے سنو ہو یہ بستی اُجاڑ کر

اے حُبِّ جاہ والو جو آج تاجور ہے — کل اس کو دیکھیو تم نَے تاج ہے نہ سر ہے

اب شہر ہر طرف سے میدان ہو گیا ہے — پھیلا تھا اس طرح کا کاہے کو یاں خرابا

نام آج کوئی یاں نہیں لیتا ہے انھوں کا — جن لوگوں کے کل ملک یہ سب زیرِ نگیں تھا

پودا ستم کا جس نے اس باغ میں لگایا   اپنے کیے کا اُن نے ثمرہ شتاب دیکھا

ان تمام اشعار میں انسانی ہمدردی نے میرؔ کی انانیت کو سراپا خلوص میں تحلیل کردیا ہے۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین کے ان کے ڈنک گلا دیے ہیں۔
ڈاکٹر سید عبداللہ نے میرؔ کے غم پر تنقید کرتے ہوئے دقت نظر سے اس کی یوں وضاحت کی ہے۔

"ایک طرف ان کے غم میں خلوص اور راستی ہے۔ دوسری طرف ان کی عام تصویروں میں ہنگامہ اور زندگی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ سب ہلچل ان کے ذہن کے اندر رہے مگر قاری اور سامع کے لئے جوش اور مسرت کا سامان پیدا ہو جاتا ہے۔ میرؔ کا یہ لفظ (ہنگامہ) نہایت پُر معنی ہے۔ یہ ان کی ذہنی حالت کا اظہار کرتا ہے، اور انھیں بہت پسند ہے۔"
(صلا ۹۱ ۔ ۵۔م۔ ۱)

اس سے پہلے کہا گیا ہے کہ میرؔ کے ہاں خلوص وہ جذبہ ہے جس نے ان کے ہاں زندگی اور زور کا مظاہرہ کیا ہے۔ اور میرؔ کی انانیت نے اس کے سائے اور سہارے میں اپنی بڑائی کا سامان بھی کیا ہے۔ اس نے خلوص سے امداد نہیں مانگی بلکہ اپنے لئے ایک وسیع فضا مہیا کر لی۔ خلوص سے ایک نیا رنگ اور نیا آہنگ پالیا ہے میرؔ کی شاعری میں جہاں بھی خلوص پایا جاتا ہے وہ دلوں سے پہچانا جاتا ہے اور دلوں پر براہ راست دستک دیتا ہے۔ ان اشعار میں بھی خلوص کا جز ہے۔ مگر یہاں میرؔ کی انانیت اس حد تک مبہم اور مضمر ہے کہ سے

ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ان اشعار میں میرؔ کی حُزنیہ لے ہم میں حوصلہ پیدا کرتی ہے۔ ہمیں بہکانے کی جگہ بہلاتی ہے اور اس طرح غم میں ہماری ڈھارس بندھاتی ہے۔ انانیت کا یہ پہلو میرؔ کی جارحانہ انانیت سے یکسر مختلف ہے۔ میرؔ کی جارحانہ انانیت جس کا اظہار توقعات کی تلخی میں ہوا ہے یا ان کے تعلّی کے اشعار میں یا اس لہجے میں جو مثنوی اژدر نامے میں ملتا ہے تو یہ انانیت بے حجاب ہو کر شعور کی آنکھوں کو چکا چوند کر ڈالتی ہے۔ جب انانیت خلوص کے پہلو میں پرورش پاکر شعر کے لباس مجاز میں آتی ہے تو ادبی شعور اس سے خوش کام اور دل شاد ہوتا ہے۔ لیکن اس کی حرارت اور گرمی شعور کو انانیت کے وجودِ اعلیٰ کا احساس دلاتی ہے میرؔ کے ہاں شخصیت اور زندگی کا مظاہرہ انانیت کے تلگنائے

میں تلخ تر ہے۔ لیکن یہی انانیت جب ان کے ذہن سے ضمیر میں سرایت کرتی ہے اور لباس شعر میں اپنے کو مستور کر لیتی ہے تو بھڑکنے کی جگہ ہمیں بہلانے لگتی ہے۔ اس انانیت میں جو حرارت اور حلاوت ہمیں ملتی ہے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر آل احمد سرور نے دقت نظر سے ایک اہم نکتے کی طرف اس طرح توجہ دلائی ہے :۔

"میر کی طرح سینکڑوں عاشق بھی ہوئے ہیں اور دیوانے بھی۔ مگر کسی نے اپنے عشق اور دیوانگی سے اس طرح فن کا ایک رنگ محل تیار نہیں کیا۔ کسی نے جذبات احساسات کی پرچھائیوں کو اس طرح زبان نہیں دی، کسی نے اپنی حزنیہ لے میں ایک پورے دور کے درد و کرب کی ٹیسیں نہیں بھر دیں، عاشق میر اور دیوانے میر کی شخصیت اس طرح میر کی ساری شخصیت نہیں ہے۔ میر کی شخصیت کی بھرپور جھلک ہمیں در اصل ان کے کلام میں ہی ملتی ہے"

(صفحہ علی گڑھ میگزین ۵۹ء)

میر کے کلام کا یہ کارنامہ بلا شبہ ان کے فکر و فن کی بہترین توجیہہ ہے۔ لیکن اس تصویر میں ان کی انانیت نے جو رنگ بھرے ہیں، انھوں نے اس تصویر میں میر کو نمایاں کر دیا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف "شاتو بریاں" نے اپنی انانیت کی مصوری جس رنگ و روغن سے کی ہے یہی رنگ و روغن میر کی شاعری اور شخصیت کے چہرے کی آبرو ہے۔ بریاں لکھتا ہے :

"میں اصل میں اس لئے لکھتا ہوں تاکہ خود اپنے آپ سے اپنا حساب چکاؤں، آج میں اپنی خام خیالیوں کی پیروی کی بجائے ان پر افسوس کرتا ہوں۔ زندگی کی بلندیوں پر پہنچنے کے بعد اب میں قبر کی جانب نیچے اُترتا جا رہا ہوں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ مرنے سے پہلے اپنی زندگی کے بہترین عہد کی یاد تازہ کروں اور اپنے وجود کی توجیہہ کی کوشش کروں جس کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی"

(صفحہ ۲۷۰ ف ۱۰)

میر نے یہی توجیہہ کس خوبی سے کی ہے ؎

نہ دے زنجیر کے غل ہیں نہ شب گیر غزالوں کے مرے دیوانہ پن تک ہی رہا معمور ویرانہ

داغِ فراق و حسرتِ وصل آرزوئے شوق　　میں ساتھ زیرِ خاک بھی ہنگامے لے گیا

مُندگئی آنکھ ہے اندھیرا پاک　　روشنی ہے سویاں میرے دم سے

میرؔ کی انانیت نے جب حالات و حوادث میں اپنا اظہار کیا تو اس کی نوعیت یہ نہ تھی۔ اس کی تلخی اور تندی انسانی طبائع پر نا قابلِ برداشت بن گئی۔ لیکن شعر و ادب کے پیکر میں سماکر اس نے وہ رنگ محل تیار کیا جس میں اس کے نقش و نگار ایک ایک کرکے اُبھر آئے۔ میرؔ کی جو انانیت حالات و واقعات میں دلوں پر سخت گراں گزرتی تھی وہ اب شعریت کے سانچے میں ڈھل کر ہمارے دکھی دلوں کی تسکین اور تھکے ہوئے ذہنوں کی تازگی کا سامان ہے۔ انانیت کا نور تخصیت و شعریت کے پیکر میں جب بھی چمکتا ہے تو ایک خلوص بانکپن سے ہمارے شوق کی تسکین اور حوصلوں کی تازگی کا سرمایہ مہیا کر دیتا ہے۔ انانیت کی روشنی ایک ہی ہے۔ لیکن شخصیت و شعریت کے قالب میں یہ کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے۔ اس شعریت کے سانچے میں میرؔ و غالبؔ کی انانیت نے جُدا جُدا اثرات مرتب کئے۔

غالبؔ کی انانیت کی تلخی ہمیں بہکاتی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں انانیت برہم ہو جاتی ہے لیکن میرؔ کی انانیت نہ برہم ہوتی ہے نہ بہکاتی ہے۔ بلکہ رگِ جان کے قریب ہو کر ہماری روح کو کچھ اس طرح راعب کرتی ہے کہ دل و جان ہل جاتے ہیں۔ بہکتے نہیں۔

میرؔ کی انانیت کی آگ بھڑکتی نہیں بس اندر ہی اندر سلگتی رہتی ہے۔ لیکن اسمیں غضب کی گرمی اور حرارت ہے۔

آگ سی اک دل میں سلگے ہے کبھو بھڑکی تو میرؔ　　دیگی میری ہڈیوں کا ڈھیر جوں ہیندھن جلا

کہے میں نے اشعار ہر بحر میں　　ولیکن قیامت روانی کے ساتھ

تری شورش بھی بے کل ہے مگر میرؔ　　ملا دی ہیں کرجلی فضا میں

میں گریۂ خونی کو روکے ہی رہا ورنہ　　یک دم میں زمانے کا یاں رنگ بدل جاتا

آتش بلند دل کی نہ تھی ورنہ اے کلیم — یک شعلہ برق خرمن صد کوہ طور تھا

داغ فراق و حسرت وصل آرزوئے شوق — میں ساتھ زیر خاک بھی ہنگامے لے گیا

تھا پشتہ ریگ بادیہ اک وقت کارواں — یہ گرد باد کوئی بیاباں نورد تھا

وحشت ہے بہت میر کو مل آئیے چل کر — کیا جانئے پھر یاں سے گئے کب ہو ملاقات

تنگ ہو جاوے گا عرصہ خفتگان خاک پر — گر ہمیں زیر زمیں سونپا دل نالاں سمیت

ناصح مرے جنوں سے آگہ نہ تھا کہ ناحق — گودڑ کیا گریباں سارا سلا سلا کر

جسے شب آگ سا دیکھا سلگتے — اسے پھر خاک ہی پایا سحر تک

خاک میں لوٹتے تھے کل تجھ بن — آج لوہو میں ہم نہاتے ہیں

اس جینے سے اب دل کو اٹھا بیٹھے ہیں ہم بھی — ہے تجھکو قسم ظلم سے مت ہاتھ اٹھا تو

استخواں کانپ کانپ جلتے ہیں — عشق نے آگ یہ لگائی ہے

جگر جور گردوں سے خوں ہو گیا — مجھے رکتے رکتے جنوں ہو گیا

دل سے میری شکستیں الجھی ہیں — سنگ باراں ہے آبگینے پر

ان اشعار کی گرمی اور گہرائی، جوش اور جرأت اور خلوص کی آمیزش پر غور کیا جائے تو صاف اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی ساری قوت اور قیامت اور انانیت کے قرب ہی کا کرشمہ ہے۔ ان میں خون کی روانی اور خلوص کی دھڑکن دیکھی اور سُنی جا سکتی ہے اس خون اور خلوص کی آمیزش نے میر کی انانیت کی تعلیم و تربیت کی ہے۔ جس طرح جسمِ انسانی میں خون اور حُسن کائنات میں جلوۂ خداوندی جاری ہے، اسی طرح اس انانیت میں خلوص کی روانی ہے۔ ہم صحت کی رونق چہرے پر دیکھتے ہیں، مگر خون کو نہیں دیکھتے۔ ہم حُسنِ فطرت کا مشاہدہ کرتے ہیں، مگر خدا سے آنکھیں چار نہیں کرتے۔ اسی طرح ہم میر کے ہاں خلوص کی گرم جوشی پاتے ہیں، مگر انانیت کے شعلے کو نمایاں نہیں پاتے۔ حالاں کہ یہی وہ شعلہ ہے جو میر کی شاعری اور شخصیت میں تنہا سینہ سپر ہے ؎

جس دم کہ تیغِ عشق کھنچیں بوالہوس کہاں سُن لیجیو کہ ہم ہی نے سینہ سپر کیا

یہی وجہ ہے کہ ہم نے میر کی انانیت کو ابتداء میں جارحانہ اور جذباتی ثابت کیا ہے اور آخر میں جب وہ ہر ہر گام پر خطروں میں گھرے ہوئے اور خاک و خون میں لتھڑے ہوئے تھے۔ جب وحشت اور دہشت نے ان کو محصور اور مسحور کر لیا تھا اس وقت اسی انانیت نے ان کی مدافعت کی اور سہارا دیا۔ اس انانیت کے سائے اور سہارے میر سر کے بل چل کر اس راہ سے گزرے ؎

گزر سر سے تب عشق کی راہ چل کہ ہر گام یاں اک خطرگاہ ہے

اور اسی انانیت کا حوصلہ تھا کہ جس نے ان کے اشعار میں اعجاز کا نمونہ پیش کیا ؎

اعجازِ عشق ہی سے جیتے مرے وگرنہ کیا حوصلہ کہ جس میں آزار یہ سمائے

ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے میر کی اس انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ میر کی انفرادیت بے انتہا بڑھی ہوئی تھی۔ وہ سرسبز ہونے سے قبل کچھ مرجھا سی گئی۔ زندگی بھر وہ اسی انفرادیت کا جنازہ اُٹھائے اُٹھائے پھرے۔ غمِ عشق اور غمِ روزگار نے انھیں اندر روں بیں اور کم اختلاط بنا دیا تھا۔ ایڈلر نے لکھا ہے کہ:

" بڑھی ہوئی انفرادیت کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ آدمی حد سے زیادہ خوددار ہو جاتا ہے اور وہ اپنے سوا ساری دنیا کو ہوش سے بیگانہ سمجھنے لگتا ہے "

(ص۹۵ میر تقی میر حیات از شاعری)

اس خیال میں انانیت کے ظاہری پہلو کا تجزیہ کیا گیا ہے جو درست ہے اور میر کی زندگی کے واقعات بھی انانیت کی تائید بھی کرتے ہیں۔ مگر میر کے اشعار میں ان کی واقعی شخصیت اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔ میر کے اشعار نے انانیت کے بطن سے خون اور خلوص کی غذا پا کر جس صحت اور صداقت کو آشکار کیا وہ ہمیں انانیت کی روح اور اس کے راز سے واقف کراتے ہیں۔ انانیت کے اس باطن پہلو کی طرف ڈاکٹر سید عبداللہ نے خصوصی توجہ سے نکتہ پیش کیا ہے:

"میر کی بدمزاجی خارجی طور پر جن اجتماعی نتائج و اثرات کی حامل تھی۔ اس سے قطع نظر اس بدمزاجی اور بد دماغی کا اثر ان کے اسالیب میں بھی نظر آتا ہے۔ ان میں سے ایک اثر ان کا دا سوختی احتجاجی، شکایتی انداز ہے۔ میر کے ہاں یہ احتجاج تلخ سی شکایت گزاری کی حد تک ہے۔ مگر غالب کے ہاں احتجاج کی لے زیادہ جارحانہ اور شدید ہے۔ میر کے احتجاج بہت حد تک واسوختی طرز کے ہیں۔ وہ محبوب سے (اور ماحول سے) الجھتے ضرور ہیں، مگر ان کی آواز دھیمی اور معتدل ہے۔"

(صد ۸۵ نقد غالب)

فاضل نقاد نے جس ژرف بینی سے یہ نکتہ پیش کیا ہے وہ نہایت فکر انگیز ہے۔ بلاشبہ میر کی انانیت نے ان کے اسلوب کو متاثر اور مسحور کیا۔ لیکن جیسا کہ ہم نے اس سے قبل تشریح کی ہے میر کی انانیت نے جہاں ان کے اسلوب میں اپنے کو عریاں اور عیاں کیا ہے خواہ فرد اور فطین بن کر خواہ تعلی اور توہین کے طور پر جیسا کہ مثنوی اژدر نامے میں وہاں ان کی آواز جلتی تلخ اور تہدید آمیز ہے اتنی ہی ان کی انانیت تنگ اور نالاں ہے، لیکن جہاں جہاں یہ انانیت مدافعانہ طرز پر مائل ہے اور خیر کے جذبات سے گھل مل گئی ہے، وہاں اس نے ان کے اسلوب کو اس طرح نکھار دیا ہے جس طرح کھاد پھولوں کو کھلا دیتی ہے۔ میر کی آواز کا دھیما پن ان کے خلوص کا کرشمہ اور ان کی شخصیت کا کمال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دھیمے پن کے پردے میں قیامت کا سا ہنگامہ ہے۔

میر انانیت پسندی کی طرح میر کی انانیت کی ایک نمایاں اور غالب صفت شدت اور انتہا پسندی ہے۔ یہ انتہا پسندی میر کے ہاں ان کی تنہا پسندی سے شروع ہوتی ہے، لیکن تنہا پسندی تک رکتی نہیں، اس تنہا پسندی کا انانیت سے قلبی اور قریبی رشتہ ہے۔ لیکن میر کے لہجہ کا اعتدال انانیت کی ضد ہے۔

انانیت اعتدال کو گوارا نہیں کرتی، نہیں کر سکتی ۔ اس لئے میر کے وہ اشعار جن میں لہجہ کا اعتدال یا آواز کا دھیما پن محسوس ہوتا ہے ۔ بظاہر ہمارے خیال کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن بغور دیکھا جائے تو انانیت کی وہ روح جسے ہم نے شدت پسندی اور قطعیت سے تعبیر کیا ہے۔ ان اشعار میں نسبتاً زیادہ ہے یہ اشعار ایک طرح سے انانیت کی موت اور قدرت کا امتحان ہیں۔ اقبال نے خودی کی تشریح میں اس پر زور دیا ہے کہ فرد بہر حال اپنی انفرادیت کو باقی رکھے گا۔ وہ اس بحث میں لکھتے ہیں :

"قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی منتہائیت سے محروم ہو جائے ۔ اس کے اجر غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس، اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا، حتیٰ کہ عالم گیر تباہی کا وہ منظر بھی جسے قیامت کی ابتدا ہوگی۔ اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہ ہوگا۔"

(صفحہ ۱۔ ت۔ نج۔ ا۔ ا)

میر کی انانیت نے ان بظاہر دھیمے اور معتدل اشعار میں وہی شدت اور شوریدگی پائی ہے جسے اقبال نے خودی کی شدید فعالیت قرار دیا ہے ۔ اقبال کے اس اقتباس کے ساتھ میر کا یہ شعر لکھ دیا جائے تو میر کی انانیت کا ٹھیک یہی معیار ثابت ہو جاتا ہے ؎

اے شورِ قیامت ہم سوتے ہی نہ رہ جائیں　　اس راہ سے گزرے تو ہم کو بھی جگا جانا

بظاہر اس شعر میں ایک طرح کی خفتگی اور خمار کی سی کیفیت ہے ۔ لیکن اس کی گہرائی میں وہ گرمی اور گمبھیر کیفیت ہے جو شورِ قیامت سے شدید ہے ۔ اگرچہ بظاہر کچھ اعتدال اور سکون سا ہے۔ آواز دھیمی اور لہجہ معتدل ہے ۔ لیکن بات میں ایسی قوت اور قیامت بسی ہوئی ہے کہ شعر پڑھتے ہی دل حوصلے بھرنے لگتا ہے ۔ میر کے اس قسم کے اشعار میں جہاں بظاہر لہجہ نرم اور آواز دھیمی ہے ایک طرح کا خمار کی کیفیت ہے اور خمار خود ایک قوت ہے ؎

شرابِ عشق میسر ہوئی جسے اک شب　　پھر اس کو روزِ قیامت تلک خمار رہا

تری آنکھوں کی اک گلابی سے　　عمر بھر ہم رہے شرابی سے

جیتے جی کوچۂ دلدار سے جایا نہ گیا　　اس کی دیوار کا سر سے مرے سایہ نہ گیا

نہ وہ زنجیر کے غل ہیں نہ وہ حجرے گے غزالوں کے　　مرے دیوانہ پن تک ہی رہا معمور و یراز

زنداں میں بھی شورش نہ گئی اپنے جنوں کی　　اب سنگ مداوا ہے اس آشفتہ سری کا

ہوگا کسی دیوار کے سائے کے تلے میر　　کیا کام محبت سے اس آرام طلب کو

ان اشعار کی قوت اور قیامت انسانی احساسات کے اندازے سے بڑھکر ہے۔ یہاں میر کی انانیت کا قداور اس قیامت کا فتنہ ملے جلے ہیں۔ ان اشعار کی قوت کا ماخذ انانیت کی قطعیت ہے۔ اس انانیت کے بغیر یہ آگ محض جذبات کی خاک کا ڈھیر ہے۔ جب یہ آگ بجھنے لگتی ہے جذبات دھیمے پڑنے لگتے ہیں . . . . تو انانیت اپنے دامن سے دلوں کی آگ بھڑکا دیتی ہے۔ اور اس دیئے کی بتی بڑھا دیتی ہے۔ اس کی ظاہری خموشی اور غبار اس کے باطنی شور و شوق کی فراوانی کا ثبوت اور سرمایہ ہے۔ میر کے نشتروں میں سے اکثر کی دھار یہی انانیت ہے جس کی چمک اور جھنک ہماری آنکھوں کو نہیں براہِ راست دلوں کو موہ لیتی ہے۔ انانیت کی قوت میر کی شاعری میں خون کی طرح رواں دواں اور خلوص کی طرح رچی بسی ہے۔ لیکن جب یہ خود واقعات کو ٹیک پڑتی ہے تو لہو کی بوند بن کر دامن دل کو داغدار کر ڈالتی ہے۔ جب شخصیت میں جذب ہوجاتی ہے تو اشعار میں گلشنِ کشمیر بن کر کھل جاتی ہے یا ہے

مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے صحیح طور پر میر کی انانیت کو غالب کی انانیت سے بڑھا ہوا قرار دیا ہے۔ لیکن اس کی توجیہہ بالکل دوسری کی ہے :

" غالب کی انانیت، اور ان کی شانِ امارت، طبقاتی زندگی کا عکس سہی لیکن میر صاحب کی زندگی کی کیا توجیہہ کیجئے گا جو ایک متوسط طبقے کے فرد تھے　میں سمجھتا ہوں کہ ان کی انانیت غالب کی انانیت سے بڑھی ہوئی تھی "

(ص۳۳ اردو غزل)

ہم نے ان سطور میں انانیت کی توجیہہ اور تشریح کی ایک طالب علمانہ کوشش کی ہے اور اسے ایک لفظ میں مصحفِ دل کہا ہے۔ میر کی انانیت مصحف دل کے بین السطور جب تک پڑھی جاتی ہے وہ اردو شعر و شاعری کا نغمہ و نور قرار دی جاسکتی ہے۔ غالب کے ہاں یہ نغمہ ان کی شاعری کی رونق اور اقبال کے ہاں یہی نغمہ نغمۂ نو بہار بن گیا ہے۔ لیکن جب یہی انانیت مصحفِ دل سے نکل کر محض فن کا مظاہرہ کرنے لگتی ہے تو یہ آدم نہیں محض صورتِ آدم کی طرح بے جان ہو جاتی ہے۔ انانیت کی موج انسانیت کے سمندر میں جتنی دلکش ہے۔ اس کے باہر اتنی ہی بے آبرو ہے

موج ہے دریا میں، اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

○

باب سوم

غالب کی انانیت

فلسفہ و شعر

فلسفہ اور شعر کی بحث میں ان کے فصل اور فرق کو متعین کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عابد حسین نے بڑی دقتِ نظر سے یہ تحریر فرمایا ہے "فلسفہ نام ہے حقیقت کی خشک اور بیجان تعبیر کا، اور شعر دراصل اسکی زندگی سے جھلکتی ہوئی تعبیر ہے" اس طرح فلسفہ کا موضوع اور محور انسان کا ذہن قرار پایا ہے اور شعر کا مواد اور مسالہ انسان کا ذوق۔

ذوق اور ذہن کی یہ دوئی غالبؔ کے ہاں اس حد تک واقع اور واضح ہے کہ ان کی شعریت کی ساری بلندیاں نہایت بلند اور انکی شخصیت کی ساری پستیاں نہایت پست پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہیں۔ غالبؔ کی شخصیت اتنی متنوع اور اس قدر پہلودار ہے کہ ان کا فلسفہ اور فکر فن اور فراست شوخی اور شان، اپنی عظمت اور عزت کے باوصف نفسیات انسان کی عجیب آپ بیتی کہی جا سکتی ہے۔ اور یوں ان کے ذوق اور ذہن کے دو متوازی اور مستقل جہاں اس طرح آباد ہو جاتے ہیں کہ غالبؔ کی انانیت دونوں جگہ ممتاز اور منفرد تسلیم کی جاتی ہے۔

اُردو کے تین بڑے شاعر تین بڑی شخصیتوں کے حامل ہیں اور تینوں کی انانیت نے تین عظیم الشان جہاں آباد کئے ہیں۔ میرؔ کا خلوص سراپا سوز و گداز ہونے کی حد تک سدا بہار ہے۔ غالبؔ کی ذہانت اور ذوق نے شعریت کی وہ جنت آباد کی ہے جو ان کی انانیت کی جلوہ گاہ ہے۔ اقبالؔ نے اپنے پیام سے اُردو شاعری کے شعور کو اتنی بلندی تک پہنچا دیا کہ خالق و مخلوق کے درمیان کوئی پردہ حائل نہ رہا۔ میرؔ اور اقبالؔ دونوں کی دنیا میں اتنی عام اور آسان ہیں کہ دونوں کا ذہن اور ذوق ان کے فکر و فن میں پوری طرح سما گیا ہے۔ میرؔ کی شاعری وہ جہاں ہے جو جمالیات سے آباد ہے۔ میرؔ کی جمالیات ان کے فن کا کمال اور کارنامہ ہے۔ یہی میرؔ کا فن ہے، یہی ان کا فلسفہ، یہی ان کا خلوص ہے، یہی انکی خوبی اور یہی انکی سب سے بڑی خامی بھی۔

اقبالؔ کی شاعری قوت اور قطبیت کا ایسا حسین مگر سنگین مجسمہ ہے کہ ساری اُردو شاعری پہ غالب ہے۔ اقبالؔ کی شاعری بلاشبہہ انکے پیام سے بحرِ بیکراں بن گئی ہے جس کی ہر لہر اُردو شاعری کی ایک نئی روایت ہے لیکن اقبالؔ کے پیام کو انکی شاعری سے الگ کر لیا جائے تو بحر بیکراں ایک لق و دق بیابان بنکر رہ جاتا ہے۔ یہ اتنا سنسان اور بھیانک نظر آتا ہے کہ ؎

اللہ رے سناٹا آواز نہیں آتی

غالبؔ کی شاعری میں ان کا ذوق اور ذہن جلال اور جمال، شوخی اور شائستگی متنوع ہے کہ ان کا موازنہ نہ میرؔ سے ممکن ہے نہ اقبالؔ سے۔ بلکہ غالبؔ کا موازنہ صرف غالبؔ سے کیا جا سکتا ہے۔ غالبؔ کے فن

کا موازنہ ان کے فلسفے سے، انکی شخصیت کا موازنہ انکے شعور سے اور انکی بلندیوں کا موازنہ انکی پستیوں سے کیا جائے تو انکی عظیم الشان انانیت کی تعمیر کا تاج محل سامنے آجاتا ہے۔

تاج محل کا حسن فنِ تعمیر کا بہترین مظاہرہ بھی ہے۔ مگر یہ محض سنگِ مرمر کے بس کی بات نہ تھی کہ شاہجہاں کے خواب کو ایک عجیب اور عظیم عمارت میں ڈھال دے۔ بلکہ یہ ایک باوفا شوہر کی محبت کی تاثیر تھی۔ جس نے وفاداری کے مقدس جذبے کو پتھروں کی استواری کے سہارے ایک علامت بنا دیا۔ تاج محل بلاشبہ ایک عمارت بھی ہے لیکن عمارت سے بڑھ کر یہ ایک ایسی عظیم علامت بھی ہے جو عمارت پر غالب ہے۔

غالب کی شاعری کا ہر لفظ بقول غالب گنجینۂ معنیٰ کا طلسم ہے ؎

گنجینۂ معنیٰ کا طلسم اس کو سمجھئے
جو لفظ کہ غالب مرے اشعار میں آوے

یہ گنجینۂ معنیٰ کا طلسم کبھی نہ کھلتا اگر غالب اس آتشکدے کو متعین نہ کرتے جس میں تپ کر ان کے لفظوں نے تابندگی اور تاثیر پائی ؎

آتشکدہ ہے سینہ مرا رازِ نہاں سے
اے وائے اگر معرضِ اظہار میں آوے

غالب کے کلام کی کم سے کم دو خصوصیتیں اس قدر قوی اور قطعی ہیں کہ ان کے فلسفے اور فن پر غالب ہیں۔ اور سب ہی صاحبِ نظر نقاد ان پر متفق بھی ہیں، ایک غالب کے کلام کا حیرت انگیز اور مسرت افزا تنوع اور دوسرے طنز و مزاح کی بے پناہ صلاحیت اور ساحری۔ لیکن دقّتِ نظر سے غور کیا جائے تو ان دونوں صلاحیتوں میں بھی انکی ذہانت نے جان ڈال دی ہے۔ اس لئے غالب کی ذہانت انکی شاعری اور شخصیت کا محور ہے، غالب کی ذہانت کا تجزیہ کیا جائے تو انکی انانیت کے سارے پہلو بے نقاب ہو جاتے ہیں۔

غالب کے کلام کا تنوع جو ان کے فکر و فن کی معراج ہے انکی ذہانت کی بے مثال تخلیق ہے۔ یہ تنوع ہمارے فکر و احساس کے جذبات کی تسکین کا سامان فراہم کرتا ہے۔ ہم میں حیرت انگیز اور مسرت افزا جذبات کی لہریں تیز کر دیتا ہے لیکن ہم میں وہ تقویت اور توانائی پیدا نہیں کرتا جس کے سوتے صرف خلوص سے پھوٹ پڑتے ہیں۔ خلوص کی سب سے

بڑی حد تک بتول اکرام کے اسکی تھکا دینے والی یکسانیت ہے لیکن اس یکسانیت میں جو قوی اطمینان اور قلبی ایمان ملتا ہے، وہ انسانی روح کی غذا ہے۔ غذائیت کی اس کمی کو غالب نے لذت سے پورا کیا ہے۔ اس سے انکا اعلیٰ ذوق، انکا عظیم الشان ذہن بھی بلند ہوگیا اور انکا شعور اور شاعری کا مرتبہ بھی متعین ہوگیا مگر انکے ضمیر کا ظرف تنگ تاریک سا رہا۔ غالب کے شعور میں ساری روشنی اور رعنائی انکی ذہانت اور ذوق کی پیدا کردہ ہے۔ لیکن ذوق کا بس ضمیر پر نہیں چلتا اور رعنائی ظرف کو وسیع نہیں کر سکتی۔

غالب کے پرجوش مداح اور معتقد پروفیسر شوکت سبزواری کو بھی غالب کے فلسفہ وفن کی عالمانہ تشریح اور تاویل کرتے ہوئے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ کچھ باتیں ایسی بھی تھیں جو غالب کے ذہن کی سطح تک پہنچ گئیں مگر ان کے دل کی گہرائیوں تک رسائی نہ پا سکیں۔ پروفیسر سبزواری نے تصوف اور فلسفہ کی بڑی عالمانہ تشریح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ "تصوف میں فکری عنصر کم اور احساسی عنصر زیادہ ہے۔ فلسفہ میں جن مسائل کو منطقیانہ الٹ پھیر سے ثابت کیا جاتا ہے وہی تجلیں تصوف میں مجاہدوں اور مکاشفوں سے حاصل کی جاتی ہیں۔ فلسفی صرف باتیں بناتا ہے لیکن صوفی عمل کرکے دکھاتا ہے .... فلسفہ کا تعلق براہ راست دماغ سے ہے اور تصوف کا سرچشمہ اور تعلق گاہ دل کی غیر محدود پہنائیاں ہیں" (ص۱۱ فلسفہ کلام غالب)

غالب باوجود فارسی شاعری سے بے انتہا شغف اور خصوصاً بیدل کے متصوفانہ کلام سے بیحد شوق رکھنے کے تصوف کے مسائل اور مضامین دل سے نہ اپنا سکے۔ پروفیسر سبزواری کا یہ تجزیہ قابلِ وقعت ہے کہ:

"ان مسائل کا اور تصوف کی اصل تعلیمات کا ان کی فطرت پر کبھی کوئی گہرا اثر نہیں پڑا۔ یہ مسائل ان کے دماغ میں جاگزیں ضرور رہیں، وہ کبھی ان کے دل تک اترنے نہیں پائے۔ ان کی دنیا میں ان مسائل کی حقیقت عام رسوم و تصورات سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہ لہریں ہیں جو ان کے دماغ کی سطح پر سے اس طرح گزر جاتی ہیں کہ ان کے دل کی گہرائیاں بدستور سکون آشنا رہتی ہیں" ص۱۵ فلسفہ کلام غالب

اقبال کی زبان مستعار لی جائے تو غالب کے اس پہلو کو ان لفظوں میں پیش کیا جا سکتا ہے ؎

گفتار کا یہ غازی تو بنا کردار کا غازی بن نہ سکا

غالب ایک طرف وحدۃ الوجود کے قائل رہے اور اپنے کلام اور خطوط میں اس کی تلقین اور تبلیغ بھی فرماتے رہے۔

لیکن ان کا ذوق ان کے ذہن کی دنیا سے بہت دور رہا۔ بقول پروفیسر سبزواری کے غالب کا عقیدہ تھا کہ "اس دنیا کا وجود بھی کوئی حقیقی وجود نہیں۔ اور اس کی ہستی خالص اعتباری ہستی ہے۔ اس سے زیادہ وحدۃ الوجود بھی کوئی حقیقی وجود نہیں۔ اور اس کی ہستی خالص اعتباری ہستی ہے اس سے زیادہ وحدۃ الوجود کا اور کوئی مفہوم نہیں اور غالب نے بھی اپنے کلام میں اسی وحدۃ الوجود کی تلقین کی ہے" ص ۳۳ ف۔ ک۔ غ

غالب کے اس عقیدے کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا طرز فکر اور طرز طبع دونوں عقل و خرد سے بہرہ ور تھے۔ ان اشعار اور خطوط سے بھی اس کا اکثر اندازہ ہوتا ہے ؎

سخن گرچہ گنجینۂ گوہر است
خرد را ولے تابش دیگر است

ایک اور جگہ اور کھل کر عقل کی عقیدت مندی کا اظہار اس طرح کیا ہے

خرد چشمۂ زندگانی بود
خرد را بہ پیری جوانی بود

بقول اکرام کے " غالب جس خرد اور دانشوری کا مداح ہے دور بینی اور مآل اندیشی اس کا جزو لاینفک ہے۔ اس کی نظر کام کے ہر پہلو پر جاتی ہے۔ فقط ظاہری یا منطقیانہ یا سطحی پہلوؤں پر نہیں۔ جو لوگ اس صحیح سمجھ سے بہرہ ور ہوتے ہیں وہ تنقیدی یا متانت بلانہ نقطۂ نظر سے گمراہ نہیں ہو جاتے ان کی نظر کام کے عملی اور آخری نتائج پر ہے۔ اور وہ ان کا پورا دھیان رکھتے ہیں" ص ۳۵۳ غالب نامہ

غالب کی دور بینی اور مآل اندیشی دونوں کی قطعیت اور قوت شبہ سے بالاتر ہے اور اسی نے ان کی ذہانت اور ذات کو مرکز فکر و فن بنایا ہے لیکن ذوق اور ضمیر کی دنیا اس سے بہت وسیع ہے۔ دین و دل کو عزیز رکھنے والا خود کی گتھیاں سلجھانے سے آخر عاجز آجاتا ہے اور اس کی بازی گری ذوق اور ضمیر کے تقاضوں کے جواب سے محروم رہ کر دلوں کی تسکین اور روح کی تسلی کا سامان نہیں کر سکتی۔

غالب نے صحیح ہے کہ اس دنیا کے وجود کو حقیقی نہیں مانا اور یہ بھی درست ہے کہ وہ اس کی ہستی کو اعتباری گردانتے رہے اور اپنے کلام میں اس حد تک وحدۃ الوجود کی تلقین فرماتے رہے لیکن عملاً دنیا سے

تحفظ ولذت حاصل کرنے کا کوئی ممکن وسیلہ الیبانہ بچا تھا جسے غالب نے آزما نہ دیکھا ہو اور زندگی سے انبساط کا آخری قطرہ تک چوسنے کی تمنا اور تدبیریں نہ کی ہوں سوچن اور ذوق کی یہ کشمکش جس قدر فطری ہو اسی قدر قابل تعریف ہے۔ اس سے غالب کی عظمت کم نہیں، زیادہ ہو جاتی ہے۔ وہ کس خوبی سے خلوص و ایمان کی کی کو فکر و فن کی بیشی سے پورا کرنا چاہتے ہیں۔ ایک طرف عقیدہ وحدۃ الوجود کے مطابق غالب یہ تلقین کرتے ہیں[۵]

ہاں کھائیو نہ فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

اور دوسری طرف اس فریب میں اس درجہ استغراق اور انہماک ہے

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

غالب کی نفسیات کے یہ وہ مرکزی نقطے ہیں جو انانیت کے سہارے کے بغیر معرض گریز رہ جاتے ہیں مرزا کے ظرف اور ضمیر کو دیکھتے ہوئے اکرام کے اس خیال میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ انھیں ولی ثابت کرنا ان کی رنگا رنگ شخصیت کے ساتھ مذاق کرنا ہے۔ اکرام لکھتے ہیں "واقعہ یہ ہے کہ احترام و عقیدت کے اس غلط اظہار کے لئے نہ صرف مرزا کی زندگی کے بعض افسوسناک اور ناقابل انکار واقعات سے چشم پوشی کرنی پڑتی ہے۔ بلکہ غالب کی شگفتہ اور بوقلموں شخصیت کے ساتھ بھی یہ ایک بے انصافی ہے کہ اسے اس طرح محدود اور ایک غلط طریقہ سے پیش کیا جائے۔ معتقدین چاہتے ہیں کہ تقدس و ولایت کے ایک مختصر شوالے میں غالب کی مورتی رکھی جائے جس کے سامنے لوگ سر نیاز جھکائیں اور اعتقاد کی گردنیں خم کریں۔ لیکن وہ نہیں دیکھتے کہ بعض مجسموں کا قد و قامت اتنا بڑا ہوتا ہے کہ وہ مختصر شوالوں میں نہیں آ سکتے اور ان کے لئے یہی بہتر ہے کہ موڑ توڑ کر شوالوں کے اندر نصب کرنے کی بجائے انھیں ان کے حال پر آزاد اور بے قید چھوڑ دیا جائے۔ تاکہ ان کا قد و قامت اور نقش و نگار پوری شان دلربائی کے ساتھ نمودار ہو" صہ ۲۰۲ غالب نامہ

اکرام کا یہ تجزیہ بنیادی طور پر صحیح ہے کہ مرزا کا دل ایک ولی یا صوفی کا دل نہ تھا، بلکہ ایک عام انسان کا دل تھا۔ " ان کا دل یوگیوں، یا ولیوں کا دل نہ تھا بلکہ عام انسانوں کا وہ شاعر تھا، عام انسانوں سے زیادہ حساس اور اپنے احساسات کے مؤثر اظہار پر قادر، لیکن انکے جذبات و احساسات وہی تھے جو

عام انسانوں کو برقرار رکھتے ہیں۔ اسلئے ناظرین انکے دل کی داستان میں اپنی کہانی پڑھتے ہیں اور لطف اُٹھاتے ہیں" صفحہ ۲۰۴ غالب نامہ۔

عام دلوں کی اس داستان کو سمجھنے کے لئے ہم نے غالب کی انانیت کو انکی شخصیت کا مرکز اور محور قرار دیا ہے اور انانیت کے تعین کے بغیر غالب جیسے بڑے فنکار کا مطالعہ غیر معمولی حد تک نہ صرف مشکل بلکہ مبہم قرار پاتا ہے۔

غالب کا کلام واقعی الہام ہے۔ لیکن الہام انسانی۔ وہ اُردو کے پہلے بڑے شاعر ہیں جنھوں نے خدا سے خطاب کر کے انسان کا سر بلند کر دیا ہے۔ غالب کے اس طرز کلام میں ان کی انانیت' ان کا فن بن گئی ہے اور نثر میں سہل ممتنع اور شاعری میں معجزہ فن بننے کا کرشمہ غالب کی ادبی شخصیت کا وہ راز ہے جو انکی انانیت کے تجزیے کے بغیر صحیح طور پر سامنے نہیں آتا۔

غالب کے ہاں لطافت ذوق اور کثافت عمل' آدمی کے تصور سے رعنائی خیال اور آدمی سے خوف کھانا سراپا رہن عشق اور ناگزیر الفت ہستی۔ واقعہ سخت کی تاب لانا اور جان کو عزیز رکھنا برق کی عبادت اور حاصل کا سخت صدمہ اور سب سے بڑھ کر خدا کی یہ شان کہ وہ انسان کی خوشی کو انسان کی خوشی خیال کرے غالب کی انانیت اور ذہانت کے وہ کرشمے ہیں جو شاعری میں تلوار اور نثر میں گوہر آبدار بن گئے ہیں۔ غالب کی ذہانت ان کی وہ تیغ تیز ہے جس کی آب ان کی انانیت کی دھار ہے۔

غالب بھی ابوالکلام کی طرح بہت مشکل انسان ہیں لیکن ان کی . . . . انانیت کا تجزیہ کیجیے تو ان کی شخصیت تحلیل ہو کر شوخیٔ تحریر بن جاتی ہے۔ یہ شوخیٔ تحریر غالب کا وہ گل تر ہے جس کے واسطے انھوں نے خدا اور کائنات سے بے نیاز ہو کر اپنا عظیم انانیتی مقام متعین کیا ہے۔ غالب نے ہر بڑائی سے اپنی انانیت کی بڑائی کا سامان فراہم کیا۔ خلوص سے بے نیاز اور بزرگی کو ظرف کو بڑائی اور بلندی تک پہنچادینا غالب کی انانیت کا وہ کرشمہ ہے جو بے مثال ذہانت کے بغیر بے نوا اور بیکراں زندگی کے بغیر بے شعور رہتا۔

غالب کی انانیت کا تجزیہ

میر کی انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم نے بتایا تھا کہ یہ ہمیں بہلاتی ہے لیکن غالب کی انانیت اتنی تند و تیز ہے کہ یہ ہمیں چونکاتی ہے۔ بہلانے کا سکون ساعتوں کا پروردہ ہے مگر بہکانے کا عمل محض ذہانت کا عطیہ ہے۔ اس لئے غالب کی انانیت ان کے فن کی حرارت بھی ہے اور حلاوت بھی۔ حلاوت کا یہ بانکپن غالب کے طرزِ کلام کی رونق اور روشنی ہے۔ فن کے مظاہر سے غالب کی انانیت نے وہی کام لیا ہے جو آنکھ روشنی سے اور رونق رنگینیوں سے لیتی ہے۔ انانیت کی یہ بے تابی غالب اور ابوالکلام کے ہاں فن اور فطرت کے مشترکہ فرمان کی نوعیت رکھتی ہے۔ فن اور فطرت کے اس فرمان میں ان کی بے روک انانیت فرعون کی طرح ناقابلِ تسخیر اور فرہاد کی طرح ناقابلِ تقلید بن گئی ہے۔ حمید احمد خاں نے غالب کے عشقیہ کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے ان لفظوں میں اس طرف اشارہ کیا ہے :۔

" غالب کے عشقیہ کلام میں اس (سادگی اور سوز کی کمی) خصوصیت کی دوسری وجہ غالب کی انتہائی خودداری اور خودنگری ہے جسکے ہوتے ہوئے میر کی افتادگی اور سوز کی گنجائش باقی نہیں رہتی"۔ ص۱ نقدِ غالب

میر اور غالب کی انانیت کا یہی فرق ہے جسے ہم نے میر کے خلوص اور غالب کی ذہانت سے تعبیر کیا ہے۔ حمید احمد خاں نے ان دو رخوں کا فرق بڑی خوبی سے اس طرح بیان کیا ہے کہ میر اور غالب کی عشقیہ شاعری کا فرق خود بخود نمایاں ہو گیا ہے لکھتے ہیں :

" میر اور غالب کی عشقیہ شاعری میں فرق اس وجہ سے بھی کچھ زیادہ نمایاں ہو گیا ہے کہ میر صاحب میں وہ کیفیت نہیں ہے جسے انگریزی میں (SENS OF-HUMA R) کہتے ہیں۔ اسے لفظی طور پر احساسِ ظرافت مگر معنوی لحاظ سے سلامتِ طبع کہنا چاہیئے۔ اس سلامتِ طبع کو خود فراموشی و افتادگی سے بیر ہے"۔ ص۱۱ نقدِ غالب

اس طرح میر اور غالب کی انانیت کے دو پہلو ہمارے ادب میں دو روشن منارے قرار دئے جا سکتے ہیں جو ایک

دریا کی دو شاخوں کی طرح ایک دوسرے سے جدا، مگر ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں۔ ایک طرف خلوص نے گل و گلزار کی نمائش کی ہے، دوسرے کنارے ذہانت نے ان پختہ چٹانوں کو اُگایا ہے جو جذبات کے طوفان اور جوش کے تھپکوں کی خاموش تماشائی بنی رہتی ہیں اور کبھی کبھی جذباتی طوفان اور تھپکے ان چٹانوں پر اس طرح غالب آجاتے ہیں جیسے دریا کی طغیانی چٹانوں کو اپنے دامن میں چھپا لیتی ہے۔ لیکن یہ اپنی جگہ ناقابل تغیر رہتی ہیں۔ غالب کی انانیت میں شور و سرمستی کی کیفیت ابوالکلام کی گھن گرج سے قریب اور میر کی آتش خاموش کسی قدر بعید ہے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے غالب کی انانیت کے جن دو چیزوں کو ملا کر پیش کیا ہے وہ صورتِ حال ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ پروفیسر سرور لکھتے ہیں" ان (غالب) کی انانیت میں انفرادیت کی بہاریں ہیں اور برنارڈ شا کی انانیت کی طرح کیف و انبساط کا سامان"۔ صد ۱۳ ا نقد غالب۔ غالب اور ابوالکلام کی انانیت کا شور اور سرمستی کا عام کیف انبساط سے آباد ہے یہاں یہ دونوں ...... ایک دوسرے سے اس طرح قریب ہو جاتے ہیں جیسے پھول میں رنگ و بو کا امتزاج۔ اس شور اور شہرت میں عموماً ابوالکلام غالب سے قریب تر ہیں۔ اس قربت کے بعد بھی ان کی انانیت نے اثباتی رخ اختیار کیا اور غالب نے نفی۔ ان دونوں کی سماجی بنیادیں اگر نظر میں رہیں تو دونوں کی انانیت کی ان لہروں کو پرکھا جا سکتا ہے۔ پروفیسر احتشام حسین نے غالب کی اس انانیت کی سماجی بنیاد کا تعین کیا ہے:

" نفسیات خود خارجی عوامل کا نتیجہ ہے اور زبردست سے زبردست انفرادیت بھی مثبت یا منفی شکل میں ایک سماجی بنیاد رکھتی ہے" صلا نقد غالب) اور ابوالکلام کی انانیت کے جس پہلو کو ہم نے انانیت کا بے نقاب جلوہ قرار دیا ہے۔ اس کا اندازہ ان دونوں کے ہاں اس وقت پوری طرح کیا جا سکتا ہے جب یہ بار بار اپنا تذکرہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر احتشام حسین نے غالب کی اس خودشناسی' اور پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ابوالکلام کی خود کلامی کا تجزیہ کرتے ہوئے جن حقائق کو تنقید کی گرفت میں لیا ہے وہ اپنی جگہ بنیادی صداقت رکھتے ہیں۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں " ان (غالب) کی انفرادیت پسندی اور خود شناسی نے انھیں بار بار اپنا تذکرہ کرنے پر مجبور کیا ہے اور ان کے قلم سے وہ باتیں لکھائی ہیں جو ان کی روح کو بے نقاب کرتی ہیں۔ سائنٹفک تجزیہ کرنے والا اسے اچھی طرح جانتا ہے کہ ایک شخص جو کچھ اپنے متعلق کہتا ہے تنہا وہی اس کے شعور اور ذہن کو پرکھنے کی کسوٹی نہیں بن سکتا۔ لیکن اس کے عمل اور دوسرے مسائل کے متعلق اس کی رائے سے مدد لے کر اس کے شعور کی گہرائیوں میں اترا جا سکتا ہے" صدہ نقد غالب

پروفیسر رشید احمد صدیقی کا خیال ہے کہ غبار خاطر کہنے کو تو مولانا کے خطوط ہیں اور نواب صدر یار جنگ مرحوم کے نام لکھے گئے ہیں لیکن مولانا کے انداز طبیعت کو مدنظر رکھتے ہوئے اکثر ایسا محسوس ہوا جیسا مولانا نے یہ خطوط دراصل اپنے نام لکھے ہوں۔ اس لئے کہ اتنے خطوط نہیں معلوم ہوتے جتنی خود کلامی۔ مولانا اپنے سوا کسی سے اتنے بے تکلف نہ ہوئے تھے کہ اس کو ایسے خطوط لکھتے اپنے سے بھی مولانا بڑی مشکل سے بے تکلف ہوئے تھے۔" صہ ۱۳ علی گڑھ میگزین ۱۹۵۹ء

عوام بیزاری آن بان اور رسمیت

غالب کی خود شناسی اور ابوالکلام کی خود کلامی میں ان دونوں کی بے حجاب انانیت کا سب سے نامناسب اور نارو ا پہلو ان دونوں کی اپنی برگزیدگی اور بلندی طبع کے ساتھ عوام سے برہمی اور بیزاری کا وہ رجحان ہے جس کی شرح اور شہادت سے ان دونوں کی انانیت سرشار نظر آتی ہے۔ آثار ابوالکلام کے مصنف نے اس پر ان لفظوں میں شہادت دی ہے:

"اردو ادب میں دوسری نمایاں انفرادیت غالب کی ہے جس نے نہ صرف اپنے کلام کو شاعری کی عام رسم و راہ سے بالکل جدا کیا بلکہ عوامی اصولوں کی تقلید کو بھی اپنے لئے باعث ننگ جانا۔ اسے دنیا کے عام میں مرنا بھی گوارا نہ تھا۔ لیکن غالب ایک شاعر کے سوا کچھ نہ تھا اور مولانا اور حکیم اجمل خاں کے افکار کی دنیا بالکل دوسری ہے۔ بہرحال علم و فضل اور تفکر میں نہ سہی لیکن آرٹ اور شعر کی انفرادیت اور انانیت میں غالب ان دونوں کی انفرادیت کا حصہ دار ضرور تھا۔" آثار ابوالکلام صفحہ ۱۴۰۔ اسی لئے صاحب آثار ابوالکلام کو اس پہ گواہی دینی پڑی کہ "ایک (لیڈر) [illegible] کی حیثیت کے مولانا کبھی عوامی آدمی نہ تھے اور نہ ہو سکتے تھے۔ ان کی انفرادیت ہجوم کو گوارا نہیں ہوئی۔" صہ آثار ابوالکلام) غالب کے بارے میں بھی شہادت صاحب آبحیات کو دینی پڑی۔ لکھتے ہیں: "ان (غالب) کا ایک یہ بھی قاعدہ تھا کہ عوام الناس کے ساتھ مشترک حال چلنے کو نہایت مکروہ سمجھتے تھے۔" صفحہ ۲۶۵ آبحیات۔ غالب نے خود بھی یہی کہا ہے ؎

راست می گویم من و از راست نتواں کشید

ہر چہ در گفتار فخر تست آں ننگ من است

عوام سے اس درجہ جدائی کا احساس تھا کہ اپنی وضع بھی بقول آبحیات سب سے نرالی رکھی اور بقول خود

" مگر یہ یاد رکھیئے کہ اس بھونڈے شہر (دہلی) میں ایک وردی ہے عام۔ ملّا۔ حافظ۔ بساطی۔ نیچہ بند۔ دھوبی، سقہ، بھٹیارہ۔ جلاہا کنجڑا۔ منہ پر داڑھی، سر پہ بال۔ میں نے جس دن داڑھی رکھی اس دن سر منڈایا۔" ۲۳۳ آبجیات
غالب اور ابوالکلام کی انانیت کی یہ بے حجابی اس حد تک ہے کہ یہ کسی حال اور کسی حیثیت سے عوام سے قربت گوارا نہیں کر سکتے۔ ان کو شاید عوام سے مشابہت تک بھی اس ڈر سے گوارا نہ تھی کہ کہیں انہی میں سے نہ ہو جائیں۔ من تشبہ بقوم فھو منھم پر گویا انھیں یقین کامل تھا۔ عوام سے اس بر ہمی بیزاری نے انھیں وبائے عام میں مرنے نہ دیا لکھتے ہیں " وبا کو کیا پوچھتے ہو، قدر انداز قضا کے ترکش میں یہ بھی ایک تیر باقی تھا۔ قتل ایسا، عام موت، ایسی سخت کال، ایسا بڑا وبا کیوں نہ ہو۔ لسان الغیب نے دس برس پہلے فرمایا ہے

ہو چکیں غالب بلائیں سب تمام

ایک مرگِ ناگہانی اور ہے

میاں! ۱۲۷۷ھ کی بات غلط نہ تھی، میں نے وبائے عام میں مرنا اپنے لائق نہ سمجھا۔ واقعی اس میں میری کسرشان تھی۔ بعد رفع فساد ہوا سمجھ لیا جائے گا۔" ص ۲۹۵ (خطوط غالب مرتبہ مہر) انانیت کو آشکار کرنے کے لئے اس وبا پر طنز بھی کرتے ہیں "" وبا تھی کہاں جو میں لکھوں کہ اب کم ہے یا زیادہ ایک چھیاسٹھ برس کا مرد ایک چونسٹھ برس کی عورت ان دونوں میں سے ایک بھی مرتا تو ہم جانتے کہ ہاں وبا آئی تھی۔ تف بریں وبا۔" (خطوط غالب مہر) ص ۲۹۹

مہر نے غالب کے اس طرز کلام کو جدّت قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں: " جدّت مرزا کے پورے کلام نظم و نثر کی جان ہے۔ وہ کوئی بات بھی عام اور فرسودہ انداز میں نہیں کہتے۔ انتہا یہ ہے کہ تقریباً ہر خط میں مکتوب الیہ کو نئے طریق پر خطاب کرتے ہیں" ص ۱۰ (خطوط غالب۔ مہر) اس جدّت کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تہ میں انانیت ہی کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ بلا شبہ انانیت کا یہ فطری تقاضا ہے کہ وہ فرسودہ راہوں سے اجتناب کرتی ہے۔ انانیت کو عوامیت سے جس قدر بُعد اور بغض ہے، جدّت اور انوکھے پن سے اسی قدر اُنس اور رغبت ہے۔ غالب کی یہ انانیت جتنی تند اور تلخ ہوتی ہے اسی حد تک وہ عوام سے بھاگتے اور بھڑکتے ہیں۔ لکھتے ہیں " خط تمہارا پہنچا۔ مطالب دل نشین ہوئے۔ غوغائے خلق سے مجھ کو غرض نہیں " (ص ۱۵۰ خطوط غالب مرتبہ مہر) اور اسی عوام بیزاری کے نتیجے میں انھیں اپنی انفرادیت کے خول میں پناہ لینی پڑی۔ جہاں وہ اپنے لکھے کی خود داد دے سکیں۔ لکھتے ہیں :

"کلام ہمارا اپنے نفس میں معقول و استوار ہے۔ جو زباں داں ہوگا، سمجھ لے گا۔ غلط فہم اور کم اندیش لوگ نہ سمجھیں نہ سمجھیں۔ ہم کو تمام خلق کی تہذیب و تلقین سے کیا علاقہ؟ تعلیم و تلقین واسطے دوستوں اور یاروں کے ہے، نہ واسطے اغیار کے" صفحہ ۱۲۴ خ۔ غ۔ مر

اس جذبے نے بڑھ کر دوستوں اور یاروں کے بعد مذاق کا معیار صرف اپنی ذات کو قرار دے لیا اور وہ اپنی ہی ذات کو انجمن سمجھنے لگے۔ ؎

ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

غالبؔ اور رالوا لکلام کی اس عوام بیزاری نے ادب کی دنیا میں جس نقص کا اور اپنی شخصیت کی عظمت میں جس نقصان کا سامان کیا حالیؔ نے اس پر تنقیدی بصیرت سے جو محاکمہ کیا ہے وہ حالیؔ کی عظمت نقد اور عزّت کا سرمایہ ہے۔ غالبؔ کے اس پہلو پر لکھتے ہیں: "جو محاورے یا الفاظ صرف عوام الناس کی زبان پر جاری ہیں اور خواص ان کو کبھی نہیں بولتے، تا بمقدور ان کو استعمال نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ ہمارے نزدیک ایسا التزام کرنے سے زبان کا دائرہ نہایت تنگ ہو جاتا ہے اور لٹریچر کو وسعت دینا جو شاعری کا اصل مقصد ہونا چاہیے، وہ فوت ہو جاتا ہے۔" صفحہ ۱۱۱۔ ی۔ غ

انانیت کا یہ پہلو اُردو ادب میں اتنا وافر اور اس قدر وضعی ہے کہ اس نے فن و ادب کو ایک مملکت خاص بنا دیا ہے۔ اور شاعروں اور ادیبوں کو ایک ذات کی شکل دے دی ہے۔ اس انانیت نے ادبی ذوق کو بجائے وسیع کرنے کے اس قدر محدود اور مطعون کیا ہے کہ ادب سے جدّت اور شخصیت سے جرأت جُدا ہو گئی اور جھوٹی آن اور رسمی عالم نے حقیقت کو بے جان کر دیا۔ غالبؔ جیسے شاعر اور فنکار جب اس رسمیت میں پھنس جائیں کہ نام کے ساتھ القاب کی نوعیت کیا ہو تو ان کی اس ذہنیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو انھیں ادب کے افادی اور عمومی رجحانات کا دشمن ثابت کرتی ہے۔ وہ کہیں کہیں معمولی باتوں کو اپنی ہتک اور اپنی علمی حیات یعنی تصنیف کی بربادی کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ مثلاً ایک مطبع نے انھیں خط میں مرزا نوشہ صاحب غالبؔ لکھ دیا۔ غالبؔ کو خیال آتا ہے کہ اگر میرا یہی مسخ شدہ نام میری کسی تصنیف پر چھپ گیا تو کس قدر رسوائی کا باعث ہوگا۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"تم نے بھی ان کو میرا نام نہیں بتایا۔ صرف اپنی نفرت عرف سے اس واویلا کی نہیں ہے، بلکہ سبب یہ ہے کہ دلّی کے حکام کو تو عرف معلوم ہے لیکن کلکتہ سے ولایت تک یعنی وزرا کے محکمے میں اور ملکہ عالیہ کے حضور میں کوئی اس نالائق عرف کو نہیں جانتا۔ پس اگر صاحب مطبع نے مرزا نوشہ صاحب غالب لکھ دیا تو میں غارت ہو گیا، کھویا گیا۔ میری محنت رائیگاں گئی۔ گویا کتاب کسی اور کی ہو گئی" ص۱۵۶ خ۔ ع۔ م

ایک اور خط میں لکھتے ہیں "منشی شیونرائن کو سمجھا دینا کہ زینہار عرف نہ لکھیں۔ نام اور تخلص بس۔ اجزائے خطابی کا لکھنا مناسب (نامناسب؟) بلکہ مضر ہے۔ مگر ہاں نام کے بعد لفظ بہادر کا، اور بہادر کے بعد تخلص اسداللہ خاں بہادر غالب" ص۱۵۶ خ۔ غ۔ م۔ وہ کمال کے اس قدر قدردان ہیں کہ ایک لفظ کی خاطر پوری چھپی ہوئی کتاب کو نکما قرار دیتے ہیں "اچھا میرا بھائی منیب والے دو ورقے چار سو میں پانسو میں سب بدلوا ڈالنا۔ کاغذ کا جو نقصان ہو گا وہ مجھ سے منگوا لینا۔ اس لفظ کے رہ جانے میں ساری کتابت نکمی ہو جائے گی اور میرے کمال کو دھبہ لگ جائے گا" ص۱۶۲ خ۔ غ۔ م

نام کی صحت کے سلسلے میں ایک اور خط میں تحریر فرماتے ہیں "سنو صاحب لفظ مبارک میم۔ حا۔ میم۔ دال (محمد) اس کے ہر حرف پر میری جان نثار ہے مگر چونکہ یہاں سے ولایت تک حکام کے ہاں سے یہ لفظ یعنی محمد اسداللہ خاں نہیں لکھا جاتا، میں نے بھی موقوف کر دیا ہے۔ رہا مرزا، و مولانا و نواب، اس میں تم کو اور بھائی کو اختیار ہے، جو چاہو سو لکھو" (ص۱۶۳ خ۔ غ۔ م)

انانیت کا یہی جذبہ تھا جس نے مرزا کے ذہن میں بڑائی کا وہ رسمی تصور پیدا کر دیا تھا جس پر وہ فخر کرتے اور فریفتہ رہتے تھے۔ مرزا غالب نے مولوی امین الدین کے خلاف عدالت میں جو درخواست دی تھی، اس میں بھی اسی انانیت نے ان سے لکھایا تھا کہ "میں رئیس زادہ بعوض جاگیر نقدی پانے والا ہوں۔ جاگیرداروں کے بعد میرا نمبر ہے اور باقی آپ کے دفتر سے لے کر دلّی کی کمشنری اور لاہور کی لفٹننٹ گورنری اور کلکتہ کے گورنر جنرل بہادر کے دفتر تک میرے مدارج بخوبی ثابت ہیں" ص۱۲۳ احوال غالب

ایک دوسری درخواست میں مرزا اپنی بے حجاب انانیت کا اعادہ ان لفظوں میں کرتے ہیں:
"میری دادرسی ہو اور مدعا علیہ کو سزائے سخت ملے تاکہ پھر کوئی چھوٹا آدمی بڑے آدمی کو ایسے کلمات

ش و ناسزا نہ لکھے" صفحہ ۱۴۴ احوال غالب

غالب کی طرح ابوالکلام کے ہاں بھی اس انانیت کی بے حجابی نے یہی ناگوار شکل اختیار کی، اور عوامی زندگی سے برہمی اور بیزاری کا برملا اظہار کیا۔ آثار ابوالکلام کے مصنف کو بھی ان لفظوں میں اس کی بنیاد کا اعتراف کرنا پڑا ہے۔ لکھتے ہیں "اس احساس خودی اور علم و فضل کی اس انانیت نے جو مولانا کے کردار کی بنیاد ہے۔ ان کو ہمیشہ راہ و رسم عام سے علیحدہ رکھا اور یہی وجہ ہے کہ ان کی ایک پُر تمکین (اور غیور) خاموشی تن تنہا ان یورشوں کا مقابلہ کر سکی جو سالہا سال ہر قدم پر ان کا راستہ روکتی تھیں" صفحہ ۷۶ آ۔ا۔ اسی انانیت نے غالب کی طرح ابوالکلام کو زندگی کے ہر گوشے میں ممتاز و منفرد بنا دیا ہے۔ غبار خاطر کے ایک خط میں لکھتے ہیں "سوچتا ہوں تو زندگی کی بہت سی باتوں کی طرح اس معاملے میں بھی ساری دنیا سے اُلٹی ہی چال میرے حصے میں آئی ہے۔ دُنیا کے لئے سونے کا جو وقت سب سے بہتر ہوا، وہی میرے لئے بیداری کی اصل پونجی ہوئی۔ لوگ ان گھڑیوں کو اس لئے عزیز رکھتے ہیں کہ میٹھی نیند کے مزے لیں۔ میں اس لئے عزیز رکھتا ہوں کہ بیداری کی تلخ کامیوں سے لذت یاب ہوتا رہوں۔ ایک بڑا فائدہ اس عادت سے یہ ہوا کہ میری تنہائی میں اب کوئی خلل نہیں ڈال سکتا۔ میں نے دنیا کو سرے سے ایسی جگہوں کا موقع ہی نہیں دیا۔ وہ جب جاگتی ہے تو میں سو رہتا ہوں، جب سو جاتی ہے تو اُٹھ بیٹھتا ہوں...... خلائق کے کتنے ہی ہجوم میں ہوں، لیکن اپنا وقت صاف بچا لے جاتا ہوں۔ کیونکہ میری اس خلوت در انجمن پر کوئی ہاتھ ڈال ہی نہیں سکتا۔ میرے عیش و طرب کی بزم اس وقت آراستہ ہوتی ہے جب نہ کوئی آنکھ دیکھنے والی ہوتی ہے نہ کوئی کان سُننے والا...... ایک بڑا فائدہ اس سے یہ ہوا کہ دل کی انگیٹھی ہمیشہ گرم رہنے لگی صبح کی اس مہلت میں تھوڑی سی آگ جو سلگ جاتی ہے اس کی چنگاریاں بجھنے نہیں پاتیں۔ راکھ کے تلے دبی کام کرتی رہتی ہیں" صفحہ ۶۳ غ خ

ابوالکلام نے اپنی انانیت کے کھوج میں خود بھی کئی منزلوں کا پتہ دیا ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں کہ "میری ابھی دس گیارہ برس کی عمر ہوگی کہ یہ باتیں کام کر گئی تھیں۔ بچپنے کی نیند سر پر سوار رہتی تھی مگر میں اس سے سرشار رہتا۔ صبح اندھیرے میں اُٹھتا اور شمعدان روشن کر کے اپنا سبق یاد کرتا۔ بہنوں سے منتیں کرتا تھا کہ صبح آنکھ کھلے تو مجھے جگا دینا۔ وہ کہتی تھیں یہ نئی شرارت کیا سوجھی ہے۔ اس خیال سے کہ میری صحت کو نقصان نہ پہنچے، والد مرحوم روکتے۔ لیکن مجھے کچھ ایسا شوق پڑ گیا تھا کہ جس دن دیر سے آنکھ کھلتی دن بھر پشیمان سا رہتا تھا" صفحہ ۶۳ غ خ

اس سحر خیزی کی عادت سے وہ اپنا موازنہ اپنے ملازم عبداللہ سے لے کر ساری دنیا تک سے کرلیتے ہیں اور پھر اسی پر یوں جی بھر کے خوش ہوتے ہیں کہ ان کی انانیت بچوں کی طرح اپنی تسکین اور تسلی کرتی دکھائی دیتی ہے: "نسیم صبح گاہی کا ایک ہی عمل دو مختلف طبیعتوں کے لئے دو متضاد نتیجوں کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی آمد مجھے بیدار کر دیتی ہے، عبداللہ کو اور زیادہ سلا دیتی ہے۔ الارم کی ٹائم پیس بھی اس کے سرہانے بجنے لگی پھر بھی نتائج کا اوسط تقریباً یکساں ہی رہا۔" ص۲۶ غ۔ خ۔ عبداللہ کے بعد عالم ہستی سے بھی وہ اپنی خلوت پسندی کے امتیاز کو اس طرح سمولتے ہیں کہ جذبۂ انانیت لطف اندوز ہونے لگتا ہے: "یہ سطریں لکھ رہا ہوں اور عالم تنہائی کی خلوت اندوزیوں کا پورا پورا لطف اٹھا رہا ہوں۔ گویا ساری دنیا میں اس وقت میرے سوا کوئی نہیں بستا۔ کہہ نہیں سکتا تنہائی کا یہ احساس میری طبع خلوت پرست کی جولانیوں کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا کرتا۔" ص۹۷ غ۔ خ

غالب کی طرح ابوالکلام کو بھی اپنی طبیعت کی اس افتاد کا بخوبی اور صحیح طور پر احساس تھا کہ وہ انجمن آرائی کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ لیکن انکی زندگی جس طرح کی مشغولیت میں بسر ہوئی اس نے انھیں مجبور کر دیا کہ خواہ کتنے ہی تکلف کے ساتھ سہی مگر انجمن آرائیوں کا خوگر بنائیں۔ لکھتے ہیں "ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ اسطرح واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے اس طبع وحشت سرشت کیساتھ نبھائے ہیں۔ اسلئے بہ تکلف خود کو انجمن آرائیوں کا خوگر بنانا پڑتا ہے مگر دل کی طلب ہمیشہ بہانے ڈھونڈتی رہتی ہے۔ جونہی ضرورت کے تقاضوں سے مہلت ملی اور وہ اپنی کامجوئیوں میں لگ گئی .... لوگ لڑکپن کا زمانہ کھیل کود میں بسر کرتے ہیں، مگر بارہ تیرہ برس کی عمر میں میرا یہ حال تھا کہ کتاب لے کر کسی گوشہ میں جا بیٹھتا اور کوشش کرتا کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہوں۔

کلکتہ میں آپ نے ڈلہوزی اسکوائر ضرور دیکھا ہوگا۔ جنرل پوسٹ آفس کے سامنے واقع ہے۔ اسے عام طور سے لال ڈگی کہا کرتے تھے۔ اس میں درختوں کا ایک جھنڈ تھا کہ باہر سے دیکھئے تو درخت ہی درخت ہیں، اندر جائیے تو اچھی خاصی جگہ ہے اور ایک بنچ بھی بچھی ہوئی ہے۔ معلوم نہیں اب بھی یہ جھنڈ ہے کہ نہیں۔ میں جب سیر کیلئے نکلتا تو کتاب ساتھ لے جاتا اور اس جھنڈ کے اندر بیٹھ کر مطالعہ میں غرق ہو جاتا۔" (ص۱۱۲ غ۔ خ) غالب کی طرح ابوالکلام کی انانیت کو بھی یہی زعم تھا کہ انکی یہ افتاد طبع کسی جبر کی نہیں بلکہ انکے اختیار کی پسندیدہ اور پروردہ ہے اور اس کا تعلق محض انکی ذات خاص سے ہے۔ لکھتے ہیں "یہ بات نہ تھی کہ کھیل کود اور سیر و تفریح کے وسائل کی کمی ہو۔ میرے چاروں طرف انکی ترغیبات پھیلی ہوئی تھیں اور کلکتہ جیسا ہنگامہ کل کا شہر تھا لیکن میں طبیعت ہی کچھ ایسی لیکر آیا تھا کہ کھیل کود کی طرف رخ ہی نہیں کرتی تھی .... والد مرحوم میرے اس شوق علم سے خوش ہوتے، مگر فرماتے یہ لڑکا اپنی

تندرستی بگاڑ دیگا معلوم نہیں جسم کی تندرستی بگڑتی یا سنورتی، مگر دل کو تو ایسا روگ لگ گیا کہ پھر کبھی پنپ نہ سکا"۔ ص ۱۱۳ غ۔

کس محرومی اور مضبوطی کا بڑا بھلا اسلوب ہے ان لفظوں میں " باوجود کارکن رفیقوں کی موجودگی کے مجھے ہمیشہ اپنی راہیں صحرا کے درخت کی طرح بے مونس و رفیق اور اپنے سائے ہی پر قانع رہنا پڑا۔ یہ دنیا زار عالم جو اپنے ہر گوشے میں صحبتوں اور رفاقتوں کی راحت افزا جلوتوں سے معمور ہے میرے لئے ہمیشہ سمندر رہا ہے۔ یا ایک صحرائے ریگزار لیکن کبھی ایک آبادی اور بستی کا اس نے کام نہیں دیا اور نہ کبھی اپنے تئیں اس قابل بنا سکا کہ اسکی رفاقتوں کا ساتھ دے سکوں"۔ (ص ۱۰۵ غ۔آ) حالی کا یہ مصرع ابوالکلام کی اسی ذہنیت کا حقیقی ترجمان ہے کہ ؎

"رہتے ہیں دنیا میں سب کے درمیاں سب سے الگ"

ایک کارواں میں رہتے ہوئے اپنی تنہائی کا احساس بڑا اذیت بخش ہے لیکن غالب اور ابوالکلام دونوں کی انانیت اس احساس کو دوسرے رخ پر ڈال دیتی ہے۔ دونوں کی انانیت جو خاموش اور خلوت پسندی میں بے حجاب ہو جاتی ہے بڑی فنکارانہ ذہانت سے اس عیب کو ہنر بنا کر پیش کرتی ہے اور اپنے نقص کو بڑی خوبی سے نقاب پوش بنا دیتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں: "زمانے کے بہت سے حیلے میرے لئے بیکار ہو گئے۔ لوگ جس بات سے رخ پھیرتے ہیں تو بجائے اس کے کہ دل گلہ مند ہو اور زیادہ منت گزار ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ ان کا جو ہجوم لوگوں کو خوشحال کرتا ہے میرے لئے بسا اوقات ناقابل برداشت ہو جاتا ہے میں اکثر عوام کا رجوع و ہجوم گوارا کرتا ہوں تو یہ میری اختیاری پسند نہیں ہوتی، اضطرار و تکلف کی مجبوری ہوتی ہے۔ میں سیاسی زندگی کے ہنگاموں کو نہیں ڈھونڈتا تھا سیاسی زندگی کے ہنگاموں نے مجھے ڈھونڈ نکالا۔ میرا معاملہ سیاسی زندگی کے ساتھ وہ ہوا جو غالب کا شاعری کے ساتھ ہوا تھا ؎

ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب
شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فن ما

اسی طرح اگر حالات کی رفتار قید و بند کا باعث ہوتی ہے تو اس حالت کی جو رکاوٹیں اور پابندیاں دوسروں کیلئے اذیت کا موجب ہوتی ہیں میرے لئے یکسوئی اور بجز مشغولی کا ذریعہ بن جاتی ہیں اور کسی بھی طرح طبیعت کو افسردہ نہیں کر سکتیں ہیں جب کبھی قید خانہ میں سنا کرتا ہوں کہ فلاں قیدی کو تنہائی کی سزا دی گئی ہے۔ تو حیران رہ جاتا ہوں کہ تنہائی کی حالت آدمی کیلئے سزا کیسے ہو سکتی ہے۔ اگر دنیا اس کو سزا سمجھتی ہے تو کاش ایسی سزائیں عمر بھر کیلئے حاصل کی جا سکیں۔ (ص ۱۱۳ غ۔خ)

غالب اور ابوالکلام کے تنقیدی مطالعے میں طبیعت کی یہ نرالی افتاد جس نے کہیں مردم بیزاری کی شکل اختیار کی ہے اور کہیں سخت بے نیازی کی، نقاد کیلئے خصوصیت سے قابل توجہ ہے۔ یہ عقدہ اکثر نقاد صحیح طور پر حل نہ کر سکے ابوالکلام کے رفیق اور معتمد خواجہ غلام السیدین

کی شہادت ہے کہ انہیں بے نیازی کی ایک خاص شان تھی اور نام و نمود اور شہرت پسندی سے نفرت۔ کبھی کسی انجمن، کسی درسگاہ، کسی عمارت کو اپنے نام سے منسوب نہیں ہونے دیا۔ شاید ایک دفعہ کے سوا کسی یونیورسٹی کی اعزازی ڈگری قبول نہیں کی۔ تاریخ پیدائش تک پوشیدہ رکھی کہ دوست و عقیدت مند اسکو منانے نہ لگیں۔" (صفحہ ۹۶ آزاد نمبر آجکل) یہ شہادت بڑی وقیع ہے۔ واقعی ابوالکلام کو نام و نمود سے نفرت تھی لیکن اس نفرت کا تجزیہ کیے بغیر نقاد تنقید کا حق ادا نہیں کرسکتا۔ ابوالکلام کی یہ خلوت گزینی اور غالب کا یہ اعلان "ڈرتا ہوں آدمی سے کہ مردم گزیدہ ہوں" ان کی انانیت کا وہ قابل بحث عقدہ ہے جسے نقاد حل کیے بغیر ان کی عوام بیزاری اور خلوت پسندی کا صحیح جواز پیش نہیں کرسکتا۔

عام حالات میں آدمی کی خلوت پسندی اور مردم بیزاری کچھ انوکھی اور انہونی سی بات ہے۔ یقیناً کچھ ایسے خاص حالات و حوادث ہوتے ہیں جب انسان اپنی اصلی اور عمومی فطرت کی راہ مستقیم سے بھٹک جاتا ہے یہی وہ حوادث و حالات ہوتے ہیں جو انانیت کی پرورش اور پرداخت کرتے ہیں اور انہی کا تعین کرتے ہوئے انانیت کا صحیح تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔ غالب اور ابوالکلام کی انانیت میں ان حوادث کا ہاتھ بہت ہی واضح ہے۔ یہ فرق تو ضرور ہے کہ غالب نے شعر کے پردہ کی وجہ سے اپنی انانیت کی بے حجابی کو باوجود شدید مردم بیزاری کے ایک حد تک زیب و زینت کا سامان بنا دیا تھا اور شاعری کی رعنائی نے اسے ایک گونہ بیخودی بنا کر گوارا بنا لیا۔ مگر ابوالکلام کے یہاں بے حجابی بہت واضح ہے۔ ابوالکلام کا تعلق سیاسی اور مذہبی رہنمائی کی وجہ سے عوام سے زیادہ تھا اور قریبی تعلق کی وجہ سے ان کا شعور یقیناً غالب سے بلند اور بہتر تھا۔ چنانچہ انہیں اس کا اعلان اور اعتراف کرنا پڑا کہ ان کی طبیعت کی یہ افتاد حُسن و خوبی نہیں، بلکہ نقص و ندامت کی بات ہے۔ لکھتے ہیں: "میں اپنی طبیعت کی اس افتاد سے خوش نہیں ہوں، نہ اسے حُسن و خوبی کی کوئی بات سمجھتا ہوں۔ یہ ایک نقص ہے کہ آدمی بزم و انجمن کا حریف نہ ہو اور صحبت و اجتماع کی جگہ خلوت و تنہائی میں راحت محسوس کرے۔ ... لیکن اب طبیعت کا سانچا اتنا پختہ ہوچکا ہے کہ اسے توڑا جاسکتا ہے مگر موڑا نہیں جاسکتا۔ اس افتاد طبیعت کے ہاتھوں ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کا مورد رہتا ہوں اور لوگوں کو حقیقت حال سمجھا نہیں سکتا۔ لوگ اس حالت کو غرور و پندار پر محمول کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ میں دوسروں کو سبک سر تصور کرتا ہوں، اسلئے انکی طرف بڑھتا نہیں، حالانکہ مجھے خود اپنا بوجھ اٹھنے نہیں اٹھتا۔ دوسروں کی فکر میں کہاں رہ سکتا ہوں" (صفحہ ۱۲ غ۔ خ) لیکن اس احساس صحیح اور احوال واقعی کے باوجود عملاً وہ بھی غالب کی طرح کسی قیمت پر اپنے زمانے سے ہم آہنگی اور اپنائیت نہ پیدا کرسکے۔ غالب نے جس اجمال اور ابوالکلام نے جس تفصیل سے اپنے اور اپنے زمانے کے فرق اور فوقیت کو پیش کیا ہے اسکی بنیاد ایک ہی سی ہے۔ غالب لکھتے ہیں:

"میری شعر کی تعریف صرف خریداری دوکان بے رونق ہے" (صفحہ ۱۶۲ ا۔م) ایک اور جگہ لکھتے ہیں: "اگر میں شعر سے بیزار نہ ہوں تو میرا خدا مجھ سے بیزار۔ میں تو بطریق فقر و درویشی بجان درویش لکھا تھا جیسے اچھی جورو بُرے خاوند کے ساتھ نباہ اختیار کرتی ہے میرا اپنے ساتھ وہ معاملہ ہے" (صفحہ ۲۹ ا۔م) ابوالکلام کا شعور غالب سے بلند تھا۔ وہ اگرچہ پیکر حُسن تو

نہ پا سکتے تھے، مگر اسکا عذر ضرور پیش کر سکتے تھے۔ چنانچہ یہی عذر ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں: یہاں صرف موسم کے درخت ہی نہیں اگتے بلکہ موسم کے باغ بھی اگا کرتے ہیں۔ اور پھر جس طرح یہاں کا ہر فضائی موسم اپنے مزاج کی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے اور اسکے مطابق اسکی تمام پیداوار ظہور میں آتی رہتی ہے اسی طرح وقت کا ہر دماغی موسم بھی اپنا ایک خاص معنوی مزاج رکھتا ہے اور ضروری ہے کہ اسکے مطابق طبیعتیں اور ذہنیتیں ظہور میں آئیں۔ لیکن چونکہ یہاں فطرت کی یکسانیوں اور ہم آہنگیوں کی طرح ان کی گاہ گاہ ناہمواریاں بھی ہوئیں اور یہاں کا کوئی قانون اپنے فلتات اور شواذ سے خالی نہیں اسلئے کبھی کبھی ایسا بھی ہونے لگتا ہے کہ نا وقت کے پھلوں کی طرح نا وقت کی طبیعتیں ظہور میں آجاتی ہیں۔ اسے کارخانۂ نشو ونما کے کاروبار کا نقص کہیے یا زمانہ کی غلط اندیشی وقت (ANACHRONISM) لیکن بہرحال ایسا ہوتا ضرور رہا۔ ایسی نا وقت کی طبیعتیں جب کبھی ظہور میں آتی ہیں تو نہ وقت کے پھلوں کی طرح موسم کیلئے اجنبی ہونگی۔ نہ تو وہ وقت کا ساتھ دے سکیں اور نہ وقت انکے ساتھ میل کھا سکے گا تاہم چونکہ انکی نمود میں ایک طرح غرابت ہوتی ہے۔ اس لئے نا وقت کی چیز ہونے پر بھی بے قدر نہیں ہو جاتیں۔ لوگوں کو مزہ ملے یا نہ ملے۔ لیکن انکی گراں قیمتی کا اعتراف ضرور کرینگے۔ (ص ۱۲۳) مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں میرا دور زمانہ کا معاملہ شاید کچھ اسی نوعیت کا ہوا۔ طبیعت کی ہمیں افتاد فکر وعمل کے کسی گوشے میں وقت اور موسم کے پیچھے چل نہ سکی اسے وجود کا نقص کہیے لیکن یہ ایسا نقص تھا جو اول روز سے طبیعت اپنے ساتھ لائی تھی اور اس لئے وقت کی کوئی خارجی تاثیر اسے بدل نہیں سکتی تھی۔ زمانہ جو قدرتی طور پر موسمی چیزوں کا دلدادہ ہوتا ہے

اس نا وقت کے پھل میں کیا لذت پا سکتا تھا۔ لوگ کھاتے ہیں تو مزہ نہیں ملتا تاہم اس بے مزگی پر بھی اپنی قیمت گراں ہی رہی۔ لوگ جانتے ہیں کہ مزہ ملے یا نہ ملے مگر یہ جنس ارزاں نہیں ہو سکتی ..... بازار میں ہمیشہ وہی جنس رکھی جاتی ہے جس کی مانگ ہوتی ہے۔ اس لئے ہر ہاتھ اس کی طرف بڑھتا ہے اور آنکھ اسے قبول کرتی ہے۔ مگر میرا معاملہ اس سے بالکل الٹا رہا جس جنس کی بھی عام مانگ ہوتی میری دکان میں جگہ نہ پا سکی۔ لوگ نہ ملنے کے بازار میں ایسی چیزیں ڈھونڈ کر لائیں گے جن کا رواج عام ہو۔ میں نے ہمیشہ ایسی جنس ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کی جس کا کہیں رواج نہ ہو۔ اوروں کیلئے

پسند و انتخاب کی جو علت ہوئی وہی میرے لئے ترک و اعراض کی علت بن گئی۔ انھوں نے دکانوں میں ایسا سامان سجایا جس کے لئے سب کے ہاتھ بڑھیں۔ میں نے کوئی چیز ایسی رکھی ہی نہیں جس کیلئے سب کے ہاتھ بڑھ سکیں۔" (ص ۱۲۴ ن۔غ، ابوالکلام نے یہ بے حجابانہ ذہنی میلانات اس گمراہ کن مفروضے پر مبنی ہیں کہ خلق کی پیروی گمراہی کا باعث ہے۔ راقم مشہدی نے کہا ہے ؂

زبسکہ پیروی خلق گمرہی آرد
نمی روم براہے کہ کاروان رفتہ است

کارواں سے الگ ہونے کا جذبہ ابوالکلام سے کہلاتا ہے: "لوگ بازار میں دوکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگاتے ہیں جہاں خریداروں کی بھیڑ لگی ہو۔ میں نے جب دن اپنی دوکان لگائی تو ایسی جگہ ڈھونڈ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گذر ہو سکے .... مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس طرف بھی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا" (ص ۱۲۵) اپنی تنہائی کا احساس ابوالکلام کے ہاں اس حد تک شدید ہے کہ انانیتی خلش کی تہ میں عدم مقبولیت کا زخم رستا نظر آتا ہے۔ دوکان لگانا اور گاہکوں سے بچنا، عام مانگ کی جنس کا نہ رکھنا اور جس کا خریدار نہ ہو اسے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر لانا نرالی بات ہی نہیں ہے بلکہ مقبولیت اور ہر دلعزیزی کی بہتری خواہی کا اشارہ ہے۔ فارسی شعراء نے اس تصور پر قبول عام اور ہر دلعزیز لوگوں کو خوب خوب چل کٹی سنائی ہیں ؎

سپہر مردم دو نرا کشد خریداری بجنس حیف متاعے رود کہ ارزاں است

یہی جذبہ ابوالکلام سے بھی کہلواتا ہے کہ "جس راہ میں بھی قدم اٹھایا، وقت کی منزلوں سے اتنا دور ہوتا گیا کہ جب مڑ کے دیکھا تو گرد راہ کے سوا کچھ دکھائی نہیں دیتا تھا اور یہ گرد راہ بھی اپنی ہی تیز رفتاری کی اڑائی ہوئی تھی"۔ (ص ۱۲۵ غ۔ خ)

مجاز نے اپنی شاہکار نظم "آوارہ" میں بعینہٖ اس کرب گلفت کو بڑے ہی دردانگیز طریقے سے پیش کیا ہے۔ لیکن مجاز کا غم محض ماتم سرائی تک محدود نہیں رہا بلکہ اس نے بڑھ کر مردہ چاند تاروں کو نوچنے کا باغیانہ عزم کر کے اپنی وحشت دل کو ایک واقعہ بنا دیا۔ غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں یہ ماتم کتنا ہی سخت ہو لیکن دونوں کو اس لوح سخت کی تاب لانی پڑی ہے۔

یہاں ابوالکلام کی انانیت پوری طرح بے حجاب ہے۔ انھیں اس کا احساس بھی ہے اور اس سے مجبور ہو کر وہ اکثر تاویل بھی کرتے ہیں مگر وہ اسے تبدیل نہیں کر سکتے۔ ان کے مذہبی افکار میں فرد اور جماعت کا تعلق واضح ہے۔ ترجمان اور تذکرہ میں انھوں نے جو رخ اختیار کیا ہے اس پر پچھلے تفصیل سے بحث کی ہے مگر عمل کی دنیا میں ان کا عذر اور تاویل بے وزن ہی رہتا ہے۔ عملاً عوام کے بارے میں ان کا رویہ اور رجحان صحت اور سلامتی پر مبنی نہیں ہے۔ عوام کے بارے میں وہ بھی غالب ہی کی طرح جو سلوک روا رکھتے ہیں وہ بڑی حد تک توہین آمیز ہے۔ دونوں کے ہاں عوام کی حیثیت درحقیقت بڑی حد تک وحشت اور بے وقعتی ہے۔

ابوالکلام نے بڑے شگفتہ ذہن اور شائستہ ذوق سے جائے کے دقیق مسائل اور نکات معارف کا بیان بھی اس طرح کیا ہے کہ اپنی انفرادیت کو سواد اعظم سے بلند بر تر دکھایا جائے۔ لکھتے ہیں "معلوم نہیں کبھی اس دہلیز مسئلہ کے دقائق و معارف

پر بھی آپکی توجہ مبذول ہوئی ہو یا نہیں۔ اپنی حالت کیا بیان کروں، واقعہ یہ ہے کہ وقت کے بہت سے مسائل کی طرح اس معاملے میں بھی طبیعت کبھی، سوادِ اعظم کے مسلک سے متفق نہ ہو سکی۔ زمانہ کی بے راہ رویوں کا ہمیشہ ماتم گسار رہنا پڑا۔" (صفحہ ۹۱) حسن عسکری جنکا شجرۂ نسب خود انانیت پسندوں سے ملتا ہے، ابوالکلام کے اس طرزِ تصور پر بڑی تلخ بحث اور نامکمل تنقید کی ہے اور اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر دیا کہ یہاں ابوالکلام کا مدعا اپنے ذوقِ لطیف کے اظہار کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یہاں چائے ذوقِ لطیف کا بڑا حسین رمز بنگئی ہے۔ اگر شاعر موسمِ گل کی یہ توجیہہ کر سکتا ہے اور ہمارا ذوق اسکی صحت و صراحت سے جمالیاتی تسکین فراہم کر سکتا ہے کہ:

رنگِ پیراہن کا خوشبو زلف لہرانے کا نام
موسمِ گل ہے تمہارے بام پر آنے کا نام

یا اگر غالبؔ عنائی خیال کے لئے کسی ایک شخص کے تصور سے دامنِ شوق بھر سکتے ہیں اور میرؔ کا ذوق محبوب کے لبوں کی نزاکت کو گلاب کی پنکھڑی تسلیم کر کے جذبات کی آسودگی کا وسیلہ قرار دیتا ہے اور ہم ان سب کی داد دے سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اس ذوقِ لطیف کو نہ سراہا جائے جسکا اہتمام ابوالکلام نے چائے کے پردے میں کیا ہے۔ البتہ یہاں اعتراض کا پہلو وہی ہے جسے ہم نے غالب کے بارے میں بیان کیا ہے یعنی عوام سے برملا بیزاری۔ اس پہلو سے ابوالکلام غالب کے شریکِ غالب ہیں۔ لکھتے ہیں: "چائے کے باب میں ابنائے زمانہ سے میرا اختلاف صرف شاخوں اور پتیوں کے معاملہ میں ہی نہیں ہوا کہ مفاہمت کی صورت نکل سکتی، بلکہ سرے سے جڑ میں ہوا یعنی اختلاف فرع کا نہیں اصل الاصول کا ہے"۔ (صـ۱۹ غ ـ خ)

سب سے پہلا سوال چائے کے بارے میں خود چائے کا پیدا ہوتا ہے۔ میں چائے کو چائے کے لئے پیتا ہوں لوگ شکر اور دودھ کیلئے پیتے ہیں۔ میرے لئے وہ مقاصد میں داخل ہوئی ہے۔ اُن کیلئے وسائل میں، غور فرمائیے میرا رخ کس طرف ہے، اور زمانہ کدھر جا رہا ہے"۔ (صـ۱۹۰ غ ـ خ)۔ یہاں اس طرزِ عمل پر یقیناً تنقید کی جا سکتی ہے کہ ادیب خواہ کتنا ہی بڑا سہی مگر عوام کو حقیر گرداننا اور ابنائے زمانہ کو اس طرح للکارنا ادب کے اعلیٰ معیار کا نمونہ نہیں ہے ورنہ غالب، اور ابوالکلام جیسے بڑے فنکار کی شایانِ شان، اس طرزِ فکر اور طرزِ تحریر میں اگرچہ مزاحِ لطیف کے نمونے پیش کئے ہیں اور کہیں کہیں انکا طنز غالب سے پہلو مارتا ہے لیکن عوام کے بارے میں انکی ذہنیت مزاحِ لطیف سے بڑھ کر ذہنی ہی تند و تلخ ہو جاتی ہے جسکا اظہار غالب کے ہاں بہت ہوا ہے۔ چنانچہ اس مزاحِ لطیف ہی میں اسکی انانیت پر شو ہو جاتی ہے جب وہ لکھتے ہیں: "نوعِ انسانی کی اکثریت کے فیصلوں کا ہمیشہ ایسا ہی حال رہا ہے جمعیت بشری کی یہ فطرت ہے کہ ہمیشہ عقلمند آدمی اکا دکا ہو گا، بھیڑ بیوقوفوں ہی کی رہیگی۔ ماننے پر آئینگے تو گائے کو خدا مان لینگے، انکار پر آئینگے تو مسیح کو سولی پر چڑھا دینگے"۔ (صـ۱۹۳ غ ـ خ) فارسی شعراء کے ہاں عوام بیزاری کی ایک ایسی روایت ملتی ہے جسمیں انھوں نے عوام کا مذاق اڑا کر اپنے کو خواص میں شامل کیا ہے۔ یہ مضمون اسی سے مستعار ہے جسکو حکیم سنائی کہتا ہے ؎

از پے رد و قبول عامہ خود را حزیں مکن
زآنکہ نبود کار عامہ جز خری یا خرخری

گاؤ را دارند باور در خدائی عامیاں
نوح را باور ندارند از پے پیغمبری
(ص ۲۲۴ ش۔ع: اول)

چائے اور شکر کے نکات دقیق اور مباحث مخصوصی کا یہ پردہ ذرا بھی ہٹائیے تو ابوالکلام کی عوام بیزاری کا جذبہ عریاں نظر آتا ہے اور انکی انانیت برملا پکارتی سنائی دیتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو جیسے ہی منہ کا مزہ بگڑ گیا ہے یا دنیا میں کسی کے منہ کا مزہ درست...... نہیں، یہ نہ بھولئے کہ بحث چائے کے تکلفات میں نہیں ہے اسکی لطافت و کیفیت کے ذوق و احساس میں ہے۔ بہت سے لوگ چائے کیلئے صاف ڈلیاں اور معمولی شکر استعمال کرتے ہیں اور یورپ میں تو زیادہ تر ڈلیوں ہی کا استعمال ہے۔ مگر ڈلیں لے [illegible] نہیں کیا جاتا کہ چائے کے ذائقے کے لئے یہ کوئی ضروری چیز ہوئی، بلکہ محض تکلف کے خیال سے۔ کیونکہ اس طرح کی شکر نسبتاً قیمتی ہوتی ہے۔ آپ اپنی معمولی شکر ڈال کر چائے دیجئے بے غل و غش پی جائیں گے اور ذائقے میں کوئی تبدیلی محسوس نہیں کریں گے۔" (ص ۱۹۹ غ۔خ)

اسمیں شک نہیں کہ غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں انانیت نے کیف و انبساط، نکہت و نشاط کے نمونے بھی پیش کئے ہیں لیکن عوام کے تصور اور تذکرے کو ابوالکلام کے اس لطافت کشا نغمے نفرتوں سے بدل جاتا ہے ان دونوں کے اعصاب پر عوام نے بڑا ناگوار اثر چھوڑا ہے۔ کاش یہ عوام انھیں کا بھگا کر انھیں انہی کے حال پر چھوڑ دیتے تو ان دونوں کے ادبی مرتبے اور ذہنی معیار پر حرف نہ آتا۔ غالب اور ابوالکلام کی انانیت اگر نیچے ہی اور دل ہی کو عزیز رکھتی تو اعتراض کی گنجائش مشکل تھی لیکن ان دونوں نے اُن گلی کوچوں میں بھی قدم رکھا ہے جہاں عوام آباد ہیں جو عوام کی نادانی اور ناشناسی کا زعم ہے، وہ اُن کی گلی میں جائیں کیوں؟ —— ایک جگہ عوام اور انکے فہم و افہام پر بے تامل یہ بھی لکھ جاتے ہیں:

"عوام کے احساسات فکر و دماغ پر ہی نہیں ہوتے جسمیں فہم و مصلحت شناسی کی گنجائش ہو، وہ تو جذبات اور عواطف کی مخلوق ہیں چلنے کی جگہ بیٹھتے ہیں، رکنے کی جگہ گر جاتے ہیں۔ محبت اور عقیدت پر آئیں گے تو پوجنے لگیں گے بے میل ہونگے تو نفرت کرنے لگیں گے۔ اعتدال اور میانہ روی اس مخلوق میں نہیں ہوتی۔" (ص ۲۲۹ ت۔آ) مشہور فرانسیسی ادیب وکٹر ہیوگو کے لفظوں میں یہ مخلوق آگ کی طرح بھڑکتی ہے راکھ کی طرح ڈھیر ہو جاتی ہے۔" (ص ۲۲۹ ت۔آ) ابوالکلام یہ لکھتے وقت شاید اس پر توجہ نہ کر سکے کہ عوام کا یہی رویہ انکی [illegible]

انسانیت کی دلیل ہے۔ انکا بچوں کا سا سادہ تخیل انھیں سرفریب میں مبتلا کرتا ہے۔ انکا معصومانہ اعتماد انھیں ہر آدمی پر بھروسہ کرنا سکھاتا ہے۔ انکی سچی محبت اور سخت نفرت اور انکا بے خطر خطرات میں کود پڑنا بھی اس بات کی علامت ہے کہ وہ عقل کی عیاری کے اسیر نہیں ہیں۔ وہ ان عاشقانِ پاک طینت میں سے ہیں جو زندگی کا آغاز آگ سے کرتے ہیں اور انجام خاک کر کے۔ میر نے بھی اسکی گواہی دی ہے ؎

آگے تھے ابتدائے عشق میں ہم ہو گئے خاک انتہا یہ ہے

ایک جگہ یہی خیال اس طرح دہراتے ہیں "مصیبت ہر طرح عوام کیلئے ہے۔ وہ صرف جذبۂ جوش کی مخلوق ہیں نہ ان میں بلوغ ہے نہ ارادہ و اختیار۔ فوری تاثر و انفعال انکا خاصہ مزاج ہے۔ جب چاہو تھوڑی دیر کیلئے برانگیختہ کر دیجئے خصوصاً ایسی حالتیں کہ با آسانی مذہبی جذبات ہیجان میں لائے جا سکیں" (صفحہ ۲۶۴ ت۔آ) ایک جگہ انکے حافظہ کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "مشکل یہ ہے کہ عوام کی ذہنیت میں سب سے زیادہ کمزور خانہ حافظہ کا ہے" (صفحہ ۲۶۶ ت۔آ) "عوام کی ذہنیت کا کچھ عجیب حال ہے ان کیلئے کوئی تشریح و تفصیل غیر ضروری نہیں حتیٰ کہ جو چیز نظروں کے سامنے موجود ہو اس کے اثبات کیلئے بھی ضروری ہے کہ بار بار لوگوں کو بتلاتے رہیئے کہ یہ چیز تو سامنے موجود ہے" (صفحہ ۲۶۷ ت۔آ) یہ عوام ابوالکلام کے خیال میں صرف اسلئے بنائے گئے ہیں کہ چند منتخب روزگار اور برگزیدہ انسانوں کی اطاعت و فرمانبرداری کا فرض ادا کریں۔ لکھتے ہیں "ہر عہد و دور میں خدا کے چند بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جنکا وجود ستاروں کے مرکز شمس کی طرح تمام انسانوں کا مرکز محبت و کعبۂ انجذاب ہوتا ہے نظام شمسی کا ہر متحرک ستارہ صرف اس لئے ہے کہ کعبۂ شمس کا طواف کرے اسی طرح انسانوں کے گروہ اور آبادیوں کے ہجوم بھی صرف اسلئے ہوتے ہیں کہ اس مرکز انسانیت اور کعبۂ ہدایت کا طواف کریں" (صفحہ ۵۰ ت۔آ) چند خواص کے مقابلہ میں ساری انسانیت کو پست گردانے کے جذبہ نے عجیب عجیب تاویلوں اور تسکینوں سے انانیت کی غذا فراہم کی ہے ؎

ہنرمند باشد بسا بی گہر
کہ یکس مراد و خریدار نیست
ہنرمند باید کہ باشد چو پیل
کہ او لائق اہل بازار نیست

انانیت کا یہی وہ پہلو ہے جو ہر جماعتی ضبط اور اخلاقی حد کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہے اور اس طرح یہ سراسر منفی رخ اختیار کر لیتی ہے۔ جن ادیبوں کے ہاں یہ جذبہ آزادانہ ابھرتا ہے وہ عموماً ان منزلوں سے گزر کر ایک منفی مزاج کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے چنانچہ جماعتی میلانات اور رجحانات کو اگر شخصیتوں کے تابع کر دیا جائے تو پھر صورت حال ناقابل فہم قرار پاتی ہے ماسوا کے وہ بڑے ادیب تجاو

انصاری اور مرزا یگانہ چنگیزی اس خالص منفی انانیت کے شہید اور شکار قرار دیے جا سکتے ہیں۔

عوام بیزاری کا وہ جذبہ جو میر، غالب اور ابوالکلام کے ہاں رومانوی پابندیوں کا رہین منت تھا جب انانیت کے سمندر و حس کی سطح سے بلند ہونا چاہتا ہے تو خالص انانیت کی وہ منفی شکل اختیار کئے بغیر نہیں رہ سکتا جو ادب میں محض تندی و تلخی اور عمل میں تخریب و تباہی کا موجب بنتا ہے۔ یہ ادبی بہیمیت عملی زندگی کا بطلان کرتی ہے اور سر خونریزی کو یہ کہکر جائز قرار دیتی ہے کہ "لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ" اور اس لحاظ سے انانیت ادب کی پُربہار وادی میں ان کانٹوں کا انبار بن کر رہ جاتی ہے جو شاخوں سے کاٹ کر پھینک دیئے جائیں اور گلوں سے نوچ کر الگ کر دیئے جائیں۔ یہ خالص منفی انانیت جمہوریت اور جماعت کی توہین و تضحیک سے امن و آزادی کو بے معنی قرار دیتی ہے مثلاً سجاد انصاری کی یہ انانیت اس جذبۂ عوام بیزاری کی سب سے نمایاں مثال ہے اور باعث ننگ۔ "جماعت محض جاہل، کمزور اور بزدل افراد کا اتحاد ہے جس کا مقصد اسکے سوا اور کچھ نہیں کہ بلند نظر اور بلند حوصلہ افراد کی قوتوں کو ابھرنے کا موقع نہ دیا جائے۔ جماعت چاہتی ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں کی قوت ارادی اور قوت عمل دونوں ہمیشہ کیلئے برباد ہو جائیں۔ نظام اخلاق جماعت کے اس بزدلانہ اتحاد کا دوسرا نام ہے... بلند نظر افراد کا فرض اور اہم ترین فرض یہ ہے کہ جماعت کے اخلاقی قوانین کو پامال کر دیں۔ ورنہ وہ ایک دن انکی انفرادی عظمت کو پامال کر دیگی۔ ص۲۴ م خ

اس منزل سے گزر کر انانیت خالص تمرد و سرکشی بن جاتی ہے۔ وہ کسی معیار کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس کا منتہائے نظر چند شخصیتیں رہ جاتی ہیں جو اچھائی اور برائی کا معیار قرار پاتی ہیں۔ سجاد انصاری نے صاف صاف کہا ہے:-

"محاسن و معاصی کا امتیاز کسی معیار مطلق پر منحصر نہیں۔ شخصیتوں کے اعتبار سے حسن و قبح کا معیار بھی بدلتا رہتا ہے۔" ص۳۹ محشر خیال

اس طرح یہ ادبی بہیمیت اور فنی مزاج، وسعت نظر اور عالی حوصلگی کے پردے میں خالص انانیت کی پرورش کرتا ہے۔
"برگزیدہ شخصیتیں ہمیشہ اس بنا پر معتوب ہیں کہ انھوں نے اپنی وسعت نظر اور عالی حوصلگی کو تنگ نظر علماء اور بدنصیب جہلا کے خود ساختہ آئین و اصول پر قربان نہیں کیا۔" ص۲۹ م۔خ۔

اس طرح سجاد انصاری یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے تھے کہ "ہر کفر سطحی ایمان سے برگزیدہ تر ہے" (ص۴۲ م۔خ) یا "ایک لطیف گناہ ہزار خشک نیکیوں سے بالاتر ہے" (ص۸۴ م۔خ) - فرد کی برائی اور بلندی کو اقدار و عقائد سے برگزیدہ گرداننے میں مذہب، ادب اور تہذیب کم و بیش یکساں مائل ہوتے ہیں۔ مذہب اصول و قوانین کا رخ متعین کرتا ہے اور ان کو رواج دیتا ہے۔ ادب ان کے مخفی حسین گوشوں کو زبان اور ذوق عطا کر کے عام کرتا ہے۔ تہذیب انکی تزئین و تقویت

سامان فراہم کرکے انھیں خیال سے عمل میں لانے کا ذریعہ بنجاتی ہے۔ اس طرح یہ تینوں ادارے فرد کی ہستی کی حمایت اور حفاظت کی خاطر ہمیشہ جماعت سے جڑے رہے ہیں۔ تینوں نے فرد کا دفاع کرکے اسکی بقا، بلندی اور بڑائی کا حق ادا کیا ہے مگر جماعتی فرائض کو انکا واجبی درجہ دیا ہے۔ ان تینوں کا فیصلہ ہمیشہ یہی رہا کہ ؎

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

جماعت فرد کی بقا، بلندی اور بڑائی کا وہ عظیم الشان میدان ہے جس کا کوئی بدل نہیں ہے۔ افراد نے تند اور تہلکہ انگیز لہروں کی طرح کبھی جماعتی کناروں کی سطح کو یکساں نہیں رکھا۔ لیکن جماعت نے خیر، خوبی، اور خوشی کو اپنا مقصود کل قرار

دیا۔ اور اس طرح افراد کی عظمت کو جماعتی عظمت سے اور انکی فلاح سے متعلق رکھا۔ ادبی انانیت افراد سے وابستہ ہوکر جماعت سے وفادار رہ سکتی ہے اگر اس کا مطمح نظر تعمیری ہو خالص تخریب اور محض منفی انانیت ادب میں مذہب، اور تہذیب کیطرح ہمیشہ تصادم و تضاد کا باعث بنی۔ یہی وجہ ہے کہ میر، غالب اور ابو الکلام کی انانیت کیطرح سجاد انصاری اور یگانہ چنگیزی کے ادب میں انانیت پہلودار نہیں ہے صرف یک رخی ہے اسمیں زور ضرورت سے اور شور شعور سے زیادہ ہے اردو کے یہ دو بڑے ادیب اپنی انانیت ہی کے شہید ہیں۔ ان دونوں کے ہاں جنون شعور سے اور ذوق ظرف سے بڑھا ہوا ہے۔ سجاد انصاری کا ذہن اسلئے ہمیشہ اپنی ہی ذات تک وابستہ رہا۔ انھوں نے مذہب، اخلاق، اور جماعت پر حملے کئے، مگر انہیں میں کسی کو تسخیر کرنے کا جذبہ انمیں نہ جاگ سکا۔ انکی انانیت کا امتیاز یہی ہے کہ وہ علمی عقدوں کے امتزاج سے خائف رہی وہ جب لکھتے ہیں: "مذہب نے عظیم ہستیوں کو اخلاقی پابندیوں سے مستثنیٰ قرار دیدیا مگر اسکا اعلان عام نہیں کیا۔ ورنہ قوانین کا احترام اور عمومیت فنا ہوجاتی۔ مگر اس نے اعلان کردیا کہ مجانین حد شرع میں نہیں آتے لیکن دنیا والوں کے نظام اخلاق نے اسکو بھی تسلیم نہیں کیا۔ انسان یہ بھی نہ سمجھ سکا کہ مجانین کا خبط و جنون عام انسانوں کے ہوش و حواس سے برگزیدہ تر ہے" (ص ۱۲ م۔ ن) تو صاف پتہ چلتا ہے کہ انکی انانیت صرف اپنے حقوق کی طالب ہے۔ اسکا حوصلہ محدود اور اسکی کائنات خود اسمیں معقود ہے۔ وہ یہی مجبور ہیں کہ ارتکاب گناہ اور ترغیب معاصی کیلئے صحیح اور لطیف جیسی اضافی قید کو گوارا کریں اور انانیت کو کسی نہ کسی طرح اخلاق کی گرفت میں لائیں "ایک صحیح گناہ کا ارتکاب ہزار نیکیوں سے زیادہ دشوار ہے۔ عمل خیر ایک بیوقوف سے بھی سرزد ہوسکتا ہے لیکن معاصی رنگین کے راز دار صرف وہ ارباب نظر ہوسکتے ہیں جنکے قلوب حقیقت آشنا جنکی نگاہیں حقیقت بیں اور جنکے حوصلے حقیقت طلب ہیں ان انسانوں کو جنکے دل و دماغ میں حقائق رنگین کے سمجھنے کی صلاحیت نہیں انکو صرف نیکیاں کرنی چاہئیں ارتکاب معاصی کے وہ کسی طور پر مستحق نہیں، وہ نہ کوئی صحیح گناہ کرسکتے ہیں نہ انھیں اسکا حوصلہ کرنا چاہیئے۔" (ص ۱۰ م۔ ن) "ابطال باطل اگر فرائض میں سے ہے تو صحیح انسان کا فرض اولین ہے کہ جماعت کی

ریاکاریوں، نظامِ اخلاق کی ابلہ فریبیوں اور تنگ نظر انسانوں کی حماقتوں کا شیرازہ منتشر کردے اور اغراضِ جماعت کو اپنی انفرادی عظمت کے مقابلہ میں ہمیشہ ٹھکرا دیا کرے"۔ (ص۲۲ م۔ غ) انانیت کا یہ فرق دو انانیت پسند ادیبوں کے ہاں انانیت کے دو مختلف اور متنوع میدان مہیا کرتا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں: "بنائے کار اصول و عقائد ہیں نہ کہ شخصیت و افراد۔ کوئی شخصیت کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو لیکن اسکے سوا کچھ نہیں کہ کسی اصل اور سچائی کی راہ دکھانیوالی ہو۔ پس اگر کسی وجہ سے شخصیت ہم میں موجود نہ رہے یا درمیان سے مٹ جائے تو ہم سچائی کی راہ سے کیوں منہ موڑ لیں یا اپنے فرض میں کیوں کوتاہی کریں۔ سچائی کی وجہ سے شخصیت قبول کیجاتی ہے یہ بات نہیں ہے کہ شخصیت کی وجہ سے سچائی، سچائی ہو گئی ہو"۔ (ص۲۵۴ ت۔ ق) کتنا عظیم الشان فرق ہے سجاد انصاری اور ابوالکلام کے تصورِ جماعت میں! ابوالکلام سچائی کی وجہ سے شخصیت کو قبول کرتے ہیں، سجاد انفرادی عظمت کیلئے جماعت کو ٹھکرا دیتے ہیں لیکن عظیم الشان فرق تضاد کی حد تک ہے، کردار کے معاملہ میں عوام دونوں کے یہاں یکساں معتوب اور مطعون ہیں۔ ابوالکلام کے تنقیدی مطالعہ میں انکی عوام بیزاری، انکے اس عظیم الشان سماجی شعور کے ہوتے ہوئے بظاہر ناقابلِ حل معلوم ہوتی ہے۔ غالب کی مردم بیزاری انکی طبیعت کا قدرتی میلان ہے جسے زمانے کی نامساعدت پختہ کر دیتی ہے مگر ابوالکلام کی طبیعت کی افتاد، انکے علم و فضل اور انکے اعلیٰ شعور کا غلبہ ہے۔ اسکی موجودگی میں انکی مردم بیزاری کا عقدہ بظاہر لاینحل نظر آتا ہے اور اسکی ایک توجیہہ صرف یہ کیجا سکتی ہے کہ عام علمی اور تحقیقی کام کرنیوالوں کیطرح غالب اور ابوالکلام کی طبیعت نے خلوت پسندی کے گوشے کو اختیار کر لیا اور چونکہ یہ گوشہ انکی فطری افتاد کے لئے سازگار تھا اسلئے انھیں اس میں سکون اور مسرت کی لذت حاصل ہوئی۔ لیکن یہ سطحی تنقید انکی مردم بیزاری کا اساسی حل نہیں پیش کر سکتی۔ یہ جزوی صداقت تسلیم کرتے ہوئے بھی کہ عموماً علمی اور تحقیقی کام کرنیوالوں کو اپنے کام اور فن کیخاطر کبھی طبعی طور پر کبھی بہ جبر مجبوری اپنی تنہائی اور یکسوئی کی پوری پوری حفاظت اور اسکا ہر طرح سے اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ اسکا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس افتادِ طبع میں انکے زمانہ کا جو ہاتھ ہوتا ہے اگرچہ کبھی خلوت پسندی انکے کام یا فن کا ایسا قدرتی اور فطری تقاضا ہوتا ہے جسے انھیں پورا کرنا پڑتا ہے۔ غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں تنہائی پسندی اور خلوت اندوزی کی سطح بظاہر یکساں ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اس نے بظاہر ایک فطری اور خالص فنی شکل اختیار کر لی۔ غالب کے ہاں اسکا انداز اختیاری اور کسی قدر افسانوی ہے مگر انکے کلام کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو مشترکہ طور پر دونوں کے ہاں بڑی حد تک یہ جذبہ انکی مایوسی اور محرومی کا پیدا کردہ ہے۔ ان دونوں کو اپنے زمانے اور اسکے ذہن سے شدید اختلاف تھا۔ وہ غلط یا صحیح مگر بڑی شدت سے محسوس کرتے تھے کہ زمانے نے انھیں انکا حق نہیں دیا۔ بلکہ انکے فن اور صفات کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ اس طرح انکی تنہائی اور خلوت پسندی عوام بیزاری سے زیادہ اپنی ذات کی برتری اور اسکی بےحرمتی کے احساس کا ملا جلا نتیجہ ہے۔ غالب اور ابوالکلام دونوں نے اپنی بڑائی اور بلندی کا بیان بار بار کیا ہے لیکن جب انھیں اندازہ ہوا کہ زمانہ انکے ذہن اور ظرف کا پابند نہیں ہے، تو زمانہ سے بے نیاز ہو گئے اور اس بے نیازی نے اکثر بیزاری کی شکل بھی اختیار کی اور عوام اور زمانے کا گلہ

پاس نہ گیا۔ ابوالکلام جب تصنیف و تالیف کے پیشِ نظر اپنی انتہا پسندی کا تذکرہ کرتے ہیں تو وہ اپنے مسلک کی قابلِ تعریف مثال پیش کرتے ہیں: "نظربندی کی اساسی خصوصیات میں سے کوئی دفعہ بھی مجھے اس تصنیف سے نہیں روک سکتی تھی بلکہ اس پر قناعت کی اتنا ہی نہیں بلکہ میں نے خیال کیا کہ اگر زندگی کی تمام آزادیوں سے محروم ہو کے بھی لکھنے پڑھنے کی آزادی سے محروم نہیں ہوں اور ایسے نتائج محفوظ ہیں تو زندگی کی راحتوں میں سے کوئی راحت بھی مجھ سے الگ نہیں ہوئی۔ میں اس عالم میں اپنی پوری زندگی بسر کر دے سکتا ہوں۔" (ص ۳۷ ت۔ ق)

یہ ذہنیت خالص علمی اور فنی تقاضوں کی پیدا کردہ ہے اور اس پر ہر عالم کو عمل کرنا پڑتا ہے لیکن جب اس کا دائرہ علمی تقاضوں سے بڑھ کر عملی زندگی میں یہ نوعیت اختیار کرے کہ آدمی طبعاً اور عقیدۃً مجلس و محفل سے بیزار ہو جائے اور انسانوں سے تعلق کو ذہن پر غبار اور دلوں پر بار محسوس کرے تو نقاد تنقید کا حق ادا نہیں کر سکتا۔ ابوالکلام کی خلوت گزینی اور غالب کا یہ اعلان: "ڈرتا ہوں آدمی سے کہ مردم گزیدہ ہوں" نقاد کیلئے انکے ذہن اور زمانے کے تجزیے کا بنیادی پہلو ہے۔ غالب اور ابوالکلام کی عوام بیزاری کا دقتِ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو اس پردے کے پیچھے انکی ذہنی برگشتگی کے کئی قابلِ فکر مشترک پہلو واضح طور پر سامنے آتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ دونوں بڑے فنکار ہر زمانے کے ذہین انسانوں کی طرح اپنے عہد کی ذہنی سطح سے بہت بلند تھے وہ بعض غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے لیکن ماحول میں انکی خاطر خواہ پذیرائی نہ تھی۔ غالب یہ خیال کرتے تھے فارسی زبان و ادب سے وہ خصوصی مناسبت رکھتے ہیں لیکن انکے عہد میں ان پر عجب طرح کے اعتراضات کئے گئے وہ ان سے دل برداشتہ ہو گئے۔ اس دل برداشتگی اور ذہنی برگشتگی نے انکے دل میں دقت پسندی کی راہ اختیار کی، فارسی زبان سے مناسبت کے بارے تفتہ کو خط میں لکھتے ہیں: "فارسی میں مبدءِ فیاض سے مجھے وہ دستگاہ ملی ہے کہ اس زبان کے قواعد و ضوابط میرے ضمیر میں اس طرح جاگزیں ہیں جیسے فولاد میں جوہر۔" (ص ۹۸ خ۔ غ) لیکن حالات نے انہیں دلاسا دینے کی جگہ مزید مشکلات میں مبتلا کر دیا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں۔ "آپ ملاحظہ فرمائیں ہم اور آپ کس زمانہ میں پیدا ہوئے اوروں کی فیض رسانی اور قدر دانی کو کیا روئیں اپنی تکمیل ہی کی فرصت نہیں۔" (ص ۵۲۹ خ۔ غ۔ م) اپنے زمانے کی ناقدری کے اس احساس نے انکی انانیت کی لے کو کچھ اور شدید اور شوخ بنا دیا۔ اور اس احساس کی لہر نے ان کے اشعار میں یہ رنگ نمایاں کیا جو اردو ادب کی جنت ہے ؎

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن　　ہم کو منظور تنک ظرفیِ منصور نہیں

ہوں گرمیِ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج　　میں عندلیبِ گلشنِ ناآفریدہ ہوں

تھی وہ اک شخص کے تصور سے　　اب وہ رعنائی خیال کہاں

ہنگامہ گرم کن جو دلِ ناصبور تھا　　پیدا ہر ایک نالے سے شورِ نشور تھا

ہے آدمی بجائے خود اک محشرِ خیال

ہم انجمن سمجھتے ہیں خلوت ہی کیوں نہ ہو

غالب اور ابوالکلام کی ذہنی ناآسودگی کی یہ ہمسری ہیں ہر جو عوام بیزاری کے برگ و بار لاتی ہے دونوں کی زندگی کے واقعات بیشتر کر شہادت فراہم کرتے ہیں کہ یہ ذہنی ناآسودگی زمانہ کے ساتھ ساتھ برابر بڑھتی گئی اسکا تعلق اتنا پیٹ سے نہ تھا جتنا غالب کے ذہن اور انکی نفسیات سے تھا چنانچہ لکھتے ہیں: "آدمی عموماً اور صاحبانِ ننگ و ناموس خصوصاً باوجود فراغِ معاش ایسی جانگداز بلاؤں میں مبتلا ہیں کہ کوئی کیا کہے۔ یہ حال تو یا صاحب اتفاق جانے یا خدا جانے، دوسرا سے یہ کار فتادہ کیوں کہے اور بغیر کہے بسر کیا جائے" (صفحہ ۲۰۲ غ۔م) گویا غالب کے لئے یا دوسرے لفظوں میں اس طبقے کیلئے جو صاحبِ ناموس اہلِ فن تھا، فراغت معاش کے بعد بھی کچھ جانگداز باتیں تھیں جو قابلِ گفتن نہ تھیں۔ یہی زخم تھا جو آخر ان کے ہاں ناسور بنا۔ لکھتے ہیں: "حاکم اکبر کی آمد سن رہے ہیں۔ دیکھئے دلی آئیں یا نہیں، آئیں تو دربار کریں یا نہیں! دربار کریں تو میں گنہگار بلایا جاؤں یا نہیں، بلا یا جاؤں تو خلعت پاؤں یا نہیں، پنشن کا نہ کہیں ذکر ہے نہ کسی کو خبر" (صفحہ ۱۰۱ غ۔م) غالب کے لئے خلعت و خطاب انکے فن کی معراج اور شخصیت کا مقام متعین کرتے تھے۔

یہ انکے لئے ایک ایسی نفسیاتی گرہ تھی جسکے کھلنے سے انکے دل کی کلی کھلتی تھی اور جسکی عقدہ کشائی انکی ذہنی شگفتگی کا باعث تھی۔ غالب کو اپنے فن اور فراست پر اعتماد تھا۔ وہ جانتے تھے کہ میری شاعری اور میرا شعور میری لازوال ملکتیں ہیں لیکن مختلف وجوہ کو وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میری لازوال شاعری کا کچھ نہ کچھ ایسا صلہ مجھے ضرور ملے کہ میں اس سے پہلے سوا اور سر پڑنے سوا اپنے فن کی پختگی کا پتہ پا لوں۔ غالب جیسے ہی فنکار کا یہ ایک ایسا نفسیاتی پیچ تھا جو انکے عہدِ علم اور عزم سے بھی نہ کھل سکا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: "میں اب ابتدائے عمر نا پائیدار کو پہنچکر آفتاب لب بام اور ہجوم امراض جسمانی و آلام روحانی سے زندہ درگور رہوں کچھ یاد خدا بھی چاہیے نظم و نثر کی قلمرو کا انتظام ایزد دانا و توانا کی عنایت و اعانت سے خوب ہو چکا۔ اگر اس نے چاہا تو قیامت تک میرا نام و نشان باقی و قائم رہیگا" (صفحہ ۱۰۱ غ۔م)

وہ یہ جانتے تھے کہ میں فن کی اس بلندی تک پہنچ چکا ہوں جسکے آگے فن کے پر جلتے ہیں۔ لیکن انھیں جس غم کا شدید احساس تھا وہ اس فن کی داد تھی۔ یہ حیدر ان کیلئے حاصلِ فن تھا۔ یہ ایک ایسا فریبِ تخیل تھا جس سے غالب زندگی بھر نبرد آزما رہے اور اس پر قابو نہ پا سکے۔ یہی غم انکی روح، انکے فن، انکی شخصیت اور انکے شعور کا وہ المیہ بن گیا جس سے وہ آزاد نہ ہو سکے۔ آخری زمانے میں ایک خط لکھتے ہیں:

"اب اور کیا کہوں؟ مدح کا صلہ نہ ملا غزل کی داد نہ پائی ہرزہ گوئی میں ساری عمر گنوائی۔ بقول طالب آملی علیہ الرحمۃ

لب از گفتن چناں بستم کہ گوئی
دہن بر چہرہ زخمے بود بہ شد

سچ تو یوں ہے کہ قوت ناطقہ پر وہ تصرف اور قلم میں وہ زور نہ رہا، طبیعت میں وہ مزہ سر میں وہ شور نہ رہا، پچاس پچپن برس کی مشق کا ملکہ کچھ باقی رہ گیا ہے اسی سبب سے نثر نظم کلام میں گفتگو کر لیتا ہوں۔" (ص ۱۵۵ اہم) غالب اپنی شخصیت، شاعری اور شرافت حاصل آخر کیسے قرار دیتے تھے؟ یہ محض مال اور معاشی منفعت نہ تھی، نہ صرف انکی شہرت اور "شہ" سے مصاحبت بھی نہ تھی بلکہ ان سب سے بڑھکر ایک ایسی تخئیلی جنت تھی جو انہی کے ذہن میں بنی اور بس گئی تھی اور وہ اس جنت نگاہ کو فردوس بروئے زمین دیکھنا چاہتے تھے وہ نہ پا سکے اور نتیجہ انکا ناسور بنگیا اور آخر وہ اس تخئیل کے شہید ہوئے جو خود انکے ذہن کی تعمیر اور انکے ضمیر کی تسکین بن سکتا تھا۔ لکھتے ہیں "ہندوستان میں رہتا ہوں مگر تیغ اصفہان کا گھائل ہوں جہاں تک زور چل سکا فارسی زبان میں بہت بکا۔ اب نہ فارسی کی فکر نہ اردو کا ذکر نہ دنیا میں توقع نہ عقبیٰ کی امید ہیں ہوں اور اندوہ ناکامی جاوید" (ص ۱۵۵ اہم) غالب نے یوں اپنے درد و داغ اور آرزوئے جنت کی حکایت خونچکاں بیان کی ہے کہ ہم انکی شخصیت کی اس گرہ تک پہنچ جاتے ہیں جو چاہے کتنی ہی نفسیاتی سہی مگر انکی شخصیت اور شعور میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ یہی سایہ ہے جس کے پیچھے وہ تادم حیات دیوانہ وار دوڑتے رہے مگر نہ اُسے پا سکے نہ اسکی پرچھائیں سے اپنے ذہنی خلا کو پُر کر سکے۔ غالب کی آہِ کالبد ہے انکی شاعری کا نقش فریادی انکی شخصیت کا کاغذی پیرہن، اور انکی انانیت کی شوخیِ تحریر ہے۔

خدا سے تلمذ :۔

غالب نے اپنی ذہنی نا آسودگی کے شدید جذبات کی تسکین کی خاطر طرح طرح کی کاوشیں اور کوششیں کی ہیں اور ہر جگہ انکی فریاد کی لے انکی شوخیِ تحریر بنکر ابھری ہے یہی وہ نفسیاتی گرہ ہے جسکی خاطر انھوں نے اپنا سلسلۂ تلمذ انسانوں کی بجائے اور بیزاری کے بہاؤ میں براہ راست خدا سے وابستہ کیا ہے۔ ایک دیباچہ کی عبارت میں لکھتے ہیں کہ "سب جانتے ہیں کہ غالب کا شیوہ درد نشی و آزادی ہے جوہر کے حسن گفتار اور صبر، صدق اظہار پر برہان قاطع یہ مثنوی ہے میں فن تاریخ و فن معمہ سے بیگانہ ہوں۔ صرف عشق خدا داد اور معنی کا دیوانہ ہوں" ص ۶۳۹۔ خ۔ غ۔ م

ایک خط میں تحریر کرتے ہیں: "میں عربی کا عالم نہیں مگر نرا جاہل بھی نہیں۔ بس اتنی بات ہے کہ اس زبان کی لغات
کا محقق نہیں ہوں۔ علماء سے پوچھنے کا محتاج اور سند کا طلبگار رہتا ہوں۔ فارسی میں مبداء فیاض سے مجھے وہ دستگاہ ملی ہے اور اس زبان کے
قواعد و ضوابط میرے ضمیر میں اس طرح جاگزیں ہیں جیسے فولاد میں جوہر" (ص ۱۹۱ ن ح - ر غ م) اس شدت اور شوریدگی میں دونوں
کا جذبۂ انانیت عام انسانی سطح سے بہت بلند ہو گیا ہے اس بلندی پر پہنچکر دونوں کے جذبۂ انانیت نے خدا کے تلمذ اور توسل سے اپنی
تسکین کا سامان بہم کیا ہے۔ اور دونوں نے اپنے طبعی میلان اور اپنی افتادِ طبع کے رجحان کو خدا کے تلمذ و تعلق سے ایک ہی سطح سے
پیش کیا ہے۔ دونوں براہِ راست مبداء فیاض ہی سے اپنا سلسلۂ تلمذ قائم کرتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں: "میں صاف صاف کہتا ہوں
کہ اس بارے میں میری درماندگی و بیکسی کسی متعارف وسیلۂ ہدایت و ارشاد کی رہینِ منت نہیں، حالات ابتدا ہی سے جیسے اور جتنے
رہے سب اس حالت سے یکسر متضاد تھے جن تک بتدریج رسائی میسر آئی۔ قطع نظر اس معاملہ خاص کے عقائد و اعمال، عادات و
خصائل، فکر و نظر، طرز و روش، کوئی بات بھی تو ایسی نہیں جس کو اپنے قدرتی حالات کے مطابق پایا ہو۔ پس اپنی تشنگی و خستگی
نہ تو کسی ہاتھ کی ممنون ہے نہ کسی زبان کی، نہ خاندان کی، نہ تعلیم و تربیت ظاہری کی، جو کچھ پایا ہے صرف بارگاہ عشق سے پایا ہے جتنی
رہنمائیاں ملیں صرف اسی مرشد فیض و ہادی طریق سے ملیں۔ درد بنکر آیا تھا مگر درماں بنکر گیا، مرض بھی وہی تھا شفا بھی اسی کی ملی"
نقاد کیلئے یہ شہادت کہ ادیب یا شاعر کی شخصیت نہ تو کسی ہاتھ کی ممنون ہے نہ کسی زبان کی نہ خاندان کی نہ تعلیم و تربیت
ظاہری کی، کافی نہیں ہے۔ طبیعت کی افتاد ماحول سے یکسر جداگانہ نہیں ہوتی۔ جس طرح پودا خاص زمین اور آب و ہوا میں اپنی نشو و نما
کا سامان مہیا کرتا ہے اسی طرح شاعر اور ادیب کی نظر اپنے ماحول کے نظاروں سے فدا ہوتی ہے خصوصاً انانیتی طبیعتوں کی
ترنگ اپنے ماحول کے سمندر کی ایک ایسی موج بلاخیز ہوتی ہے جسکا وجود اسی سمندر سے بنتا ہے لیکن انانیتی طبیعتوں کی یہ ادائیں ضرور
لائق توجہ ہیں۔ کہ یہاں سمندر سے اٹھنے اور ابھرنے کی ایسی کوششیں ہیں جنکو نقاد نظر انداز نہیں کرسکتا۔ ادب کی دنیا میں غالب اور
ابوالکلام کا مبداء فیاض سے رشتہ قائم کرنا ان دونوں کی طبیعت کی افتاد کا ایک قابلِ ذکر نکتہ ہے۔ ایک طرف اپنے ماحول سے ذہنی
ناآسودگی، دوسری طرف اپنے ماحول سے بلند ہو کر اس پر چھا جانے کی خواہش دونوں کا جذبہ اس نکتے میں کارفرما ہے۔ ابوالکلام
نے اس کا اعتراف اور صفائی سے اس کا اعلان کر کے اپنے جذبۂ انانیت کی تسکین کا سامان فراہم کر لیا۔ ابوالکلام نے یہ نکتہ بڑی شدت
اور شوق سے بیان کیا ہے۔ غالب نے اسمیں بھی ایک شوخی برتی ہے یعنی بات کھل کر نہیں کہی۔ حالی کی روایت ہے کہ "کبھی کبھی مرزا کی
زبان سے یہ بھی سنا گیا ہے کہ مجھکو مبداء فیاض کے سوا کسی سے تلمذ نہیں ہے اور عبدالصمد محض ایک فرضی نام ہے۔ چونکہ مجھ کو لوگ بے استادا
کہتے تھے، انکا منہ بند کرنے کے لئے میں نے ایک فرضی استاد گھڑ لیا ہے" (ص ۲۶ ی - غ) یہاں اس بحث کا دہرانا مقصود نہیں
ہے کہ ملا عبدالصمد کا وجود محض فرضی تھا یا یہ واقعی غالب کی فارسی استعداد اور مذاق کے سنوارنے اور چلا دینے کے ذمہ دار تھے۔
یہاں حالی کی اس روایت سے ہمیں یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ مرزا کی انانیت پسندی اور بے نیازی نے کیا کیا روپ اختیار کئے ہیں کس کس طرح
بھیس بدل کر یہ سامنے آتی ہے۔ یہاں غالب نے اپنا رشتۂ بندگی بے نیازی سے استوار کیا جو خدائی صفتِ خاص ہے۔
عجب نہیں کہ غالب نے ایک فرضی نام گھڑنے میں یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھا ہو اور اسکی خاطر نام بھی عبدالصمد یعنی بندۂ

بے نیاز تجویز کیا ہو جو خود ان کی شخصیت اور ان کے جذبۂ انانیت کا مظہر ہے۔ غالب کی یہ شانِ بے نیازی کا دب وفن اور حالات و حوادث میں سستی اور سطحی انانیت بن گئی تھی۔ اسی انانیت کا مظاہرہ دونوں کے فن میں روپ بدل بدل کر سامنے آتا ہے۔ غالب اور ابوالکلام نے اپنی آن بان کے تصور اور خاندانی فخر میں اس کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن دونوں کے اظہار بیان کا.... فرق ایک خاص نکتے سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ غالب کی انانیت اکثر بے نقاب ہو گئی ہے۔ ابوالکلام کی انانیت پردہ پوش رہی جس کی وجہ سے نقاد کو دھوکہ دیتی ہے۔ مثلاً غالب اور ابوالکلام دونوں نے اپنے نسب پر خوب خوب فخر کیا ہے لیکن ابوالکلام نے ضمنی طور پر اس پر تنقید بھی کی ہے۔ غالب اپنی فارسی دانی کے زعم میں جب قلم سے تلوار کا کام لیتے ہیں تو ان کی انانیت کی تیغ تیز عریاں اور عیاں ہو جاتی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں علم و فضل کے حجاب میں پردگی نیام بن کر رہ جاتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں: "ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے.... میرے عادات و خصائل کی مورتی بھی اسی مٹی سے بنی ہے..... لیکن یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں ہے افکار و عقائد کا ہے۔" (صفحہ ۱۲ غ۔ خ) یہ انانیت کا وہ پردہ ہے جو ابوالکلام اور غالب کے ان مختلف رخ اختیار کرتا ہے۔ غریب غالب کو کب اس کا موقع اور مہلت تھی کہ اپنے خاندانی اثرات اور ذہنی واردات کو اس تفصیل اور تزئین سے پیش کر سکتا۔ اس لئے وہ اپنی فارسی دانی کے زعم کے علاوہ اور انداز بیان کی جدت کے سوا اور کسی طرف کم رخ کر سکا۔ ابوالکلام نے افکار و عقائد پر زور دیا ہے اور یہی وہ پردہ ہے جو ان کی انانیت کو کسی قدر مشکل اور مخفی بنا دیتا ہے۔ واقعہ یہی ہے کہ غالب کی انانیت سے زیادہ بلیغ اور بلند انانیت ہمیں ابوالکلام کے ادب میں ملتی ہے۔ غالب کی انانیت یک رخی ہے۔ وہ اپنے سلجوقی اور افراسیابی ہونے پر خوش ہو لیتے ہیں۔ اپنے فن کی داد نہ پانے پر غم کا برملا اظہار کرتے ہیں۔ اپنی گرفتاری کو خاندان کی رسوائی کا باعث خیال کرتے ہیں اور اس پر خون کے آنسو روتے ہیں اور آخر وہ اسی منزل پر آکر دم لیتے ہیں جو انانیت سے کہیں مشکل انسانیت کی اعلیٰ منزل ہے۔ یہی وہ سطح ہے جہاں غالب کی انانیت اپنی شکست کا اعتراف کر لیتی ہے اور یوں انانیت کے گرد و غبار کا مطلع انسانیت کے آفتاب سے صاف ہو جاتا ہے۔ غالب لکھتے ہیں: "زیست بسر کرنے کو تھوڑی سی راحت درکار ہے اور باقی حکمت اور سلطنت اور شاعری اور ساحری سب خرافات ہے۔ ہندوؤں میں اگر کوئی اوتار ہوا تو کیا اور مسلمانوں میں نبی بنا تو کیا؟ دنیا میں نامور ہوئے تو کیا، اور گمنام جئے تو کیا۔ کچھ وجہ معاش ہو اور کچھ صحت جسمانی باقی سب وہم ہے۔ اے یار جانی ہر چند وہ بھی وہم ہے۔ مگر میں ابھی اس پائے پر ہوں۔ شاید آگے بڑھ کر یہ پردہ اٹھ جائے اور وجہ معیشت اور صحت و راحت سے بھی گزر جاؤں۔" (صفحہ ۱۵۳ غ۔ غ۔ م)

یہ انسانی عظمت کی وہی سطح ہے جسے نظیر نے اپنی شاعری میں عوامی زندگی کا فلسفہ بنا کر اس طرح پیش کیا ہے ؎

اللہ آبرو سے رکھے اور تندرست

ابوالکلام کی انانیت کو اس طرح زمین پر آکر انسانی ذہن کا بہت ہی کم قرب میسر ہو سکا۔ وہ اکثر زمان و مکان

ہی کی سیراور سر کردگی میں خلائی کا رول ادا کرتی رہی ۔ غالب کی انانیت جا ہے ۔ آخری وقت میں سہی، گو اس نے عمومی انسانیت کے دامن میں پناہ لی اور آدمی کے شرف اور شعور سے اپنی شہنشاہیت اور شوریدگی کو بدل لیا۔ اکرام نے غالب کی انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے جس صورت حال کا بیان کیا ہے۔ نقّادِ ابوالکلام کی انانیت کے مطالعہ میں اس سے بے اثر نہیں رہ سکتا۔ اکرام حیات غالب میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ:

"نفسیات کے اصول کے مطابق ایسی انتہائی انفرادیت کے دو ہی نتیجے ہو سکتے ہیں کہ یا تو انسان قناعت و خودداری کو حد سے بڑھا کر اور اپنے سوا باقی سب کو جاہل اور ہوش سے عاری سمجھ کر سوسائٹی سے اس طرح بے گانہ ہو جائے کہ سوسائٹی کے نزدیک وہ اپنا دماغی توازن کھو بیٹھے اور یا دوسروں کے نقطۂ نظر کو سمجھتے ہوئے اپنی انفرادیت ان حدود میں رکھے کہ اپنا امتیازی رنگ بھی قائم رہے اور دوسروں کے نزدیک سنّری پن بھی نہ ہو۔ یہ اردو ادب کی خوش قسمتی تھی کہ مرزا کے طبعی رجحانات پر ان کی عقل سلیم غالب آگئی اور انھیں ایسے دوست میسّر آئے جن کی صحبت نے ان کی بے قاعدگیاں ہموار کر دیں۔ شخصی انفرادیت مٹانے اور مناسب حسن تناسب سکھانے کے لئے سوسائٹی سب سے بڑا حربہ ظرافت ہے جسے کنج تنہائی سے بزم احباب زیادہ راس آتی ہے۔ جب مرزا کا حلقۂ احباب زیادہ وسیع ہو گیا اور ساتھ ساتھ مشاہدے اور تجربے سے طبیعت کی زود حسی کم ہوئی تو ان کی انفرادیت بھی خوشگوار حدوں میں آگئی اور عجیب و غریب خیالات اور طبیعت کی پوست کی جگہ خوشگوار خیالات اور ظرافت نے لے لی"۔ (صفحہ ۶۲ حیات غالب)

اکرام نے غالب کی انانیت کے اس تجزیے میں غالب کی جس ذہنی تبدیلی اور ظرافت کی طرف ان کی ذہانت کے رجوع ہونے کا جو حال بیان کیا ہے وہ بے بنیاد نہیں ہے۔ بلکہ بعض سماجی حقائق اور واقعات پر مبنی ہے۔ غالب نے اس تبدیلی کا اعلان اور اعتراف کیا۔ وہ انانیت کی اس سطح پر نہ رہ سکے جو خیال جنت سے بڑھ کر نہ تھی اور ان کی ساری شاعرانہ صلاحیتوں نے آخر طنز و ظرافت کی دنیا میں اپنا سارا ذہن اور زور منتقل کر دیا۔ ابوالکلام کے ہاں منزل پر پیچ ہے۔ ان کی انانیت غالب کی طرح سادہ اور صاف نہیں ہے۔ ان کے ہاں جذبات کی رُوانتی ہی بے پناہ ہے کہ عقل در لحظہ اس کی تماشائی نظر آتی ہے۔ لیکن اس کا فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ یہ ادب کی خوش قسمتی تھی کہ بدقسمتی" ابوالکلام کی انانیت نے جس اعلیٰ ادب کی تخلیق کی ہے اس میں جذبات کی روانی اپنی انتہائی شدتوں کے باوجود انسانی ذہن اور ضمیر دونوں کے لئے ایسے خوشگوار پہلو مہیا کرتی ہے کہ ہماری خوشیاں اور آسودگیاں اس ادب سے وہ ذہنی غذا حاصل کرتی ہیں جو غالب کے طنز و مزاح سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ یہ صحیح کہ غالب کو آخر میں ایسے دوست مل گئے جن کی صحبت نے ان کی انتہا پسندی پر غلبہ پایا۔ لیکن بلاشبہ ابوالکلام کو آخر تک اس کا اعتراف رہا کہ یہاں کوئی نہیں ہے جو میری بات سمجھ سکے۔

اور میں اس بھری دنیا میں یکہ و تنہا ہوں۔ فن کی بلندی اور بلاغت ابوالکلام کے یہاں کبھی اپنی اعلیٰ سطح سے نیچے نہ اتر سکی اور ان معنوں میں ان کی انانیت از اول تا آخر صرف اپنے ہی سہارے زندہ اور ظاہر رہی۔ غالب کے حالات و حوادث نے انھیں اس طرح گھیرا اور گرمایا کہ انھیں آخر خود آگاہ و خود شناس بنا دیا تھا۔ وہ ان امکانات سے آگاہ تھے جو ان کی شخصیت اور ان کے شعور نے ان کے عہد کے بارے میں مرتب کئے تھے وہ بڑی قوت سے ان قیامتوں کا سامنا کرتے رہے جن میں وہ گھرے ہوئے تھے لیکن آخر وہ بھی ایک انسان تھے، انھیں اپنی کمزوری کا اندازہ ہوگیا۔ وہ یہ جان گئے کہ حالات کا بدلنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا خود کو حالات میں ڈھالنا آسان ہے اور انھوں نے زمانے پر فتح نہ پائی مان کی یہ بڑائی قابل وقعت ہے کہ انھوں نے اس کا اعلان کر دیا۔ اپنی شکست کا تسلیم کرنا بھی بڑی جرأت چاہتا ہے غالب نے اس حقیقت پسند جرأت کا مظاہرہ کیا۔ اس شکست کے اعتراف سے غالب نے انسانی سطح کا جو معیار ہمیں دیا ہم اسے عام آدمی کا معیار تسلیم کرنے پر مجبور ہیں لیکن اس سے خواص (انسانوں) کے معیار کو غیر انسانی نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ غالب اور ابوالکلام کی انانیت کا یہ فرق اپنے نتائج کے اعتبار سے قابل غور ہے کہ دونوں نے حالات سے شکست کھائی لیکن ابوالکلام نے کھل کر اس کا اعتراف نہیں کیا غالب نے اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا۔

غالب لکھتے ہیں: "ہزار یار دوست مر گئے کس کو یاد کرو اور کس سے فریاد کرو۔ جیوں تو کوئی غمخوار نہیں مروں تو کوئی عزادار نہیں" (ص ۱۲ خ۔ رغ۔ م) اسی احساس نے انھیں یہ اعلان کرنے پر بھی مجبور کیا ؎

پڑیے گر بیمار تو کوئی نہ ہو تیمار دار
اور اگر مر جائیے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو

ایک جگہ لکھتے ہیں: "میں مع زن و فرزند ہر وقت اس شہر میں قلزم خوں کا شناور رہا۔ دروازہ سے باہر قدم نہیں رکھا۔ نہ پکڑا گیا نہ نکالا گیا نہ قید ہوا نہ مارا گیا۔ کیا عرض کروں کہ میرے خدا نے مجھ پر کیسی عنایت کی اور کیا نفس مطمئنہ بخشا۔ جان و مال و آبرو میں کسی طرح کا فرق نہ آیا۔" (ص ۱۹۳ خ۔ رغ۔ م)

ایک خط میں اس کا اعتراف اس انداز خاص سے کرتے ہیں: "میں پانچ برس کا تھا میرا باپ مرا۔ نو برس کا تھا کہ چچا مرا۔ اس کی جاگیر کے عوض میرے اور میرے شرکائے حقیقی کے واسطے شامل جاگیر نواب احمد بخش خاں دس ہزار روپے سال مقرر ہوئے۔ انھوں نے نہ دیئے مگر تین ہزار روپے سال۔ اس میں سے خاص میری ذات کا حصہ ساڑھے سات سو روپے سال۔ میں نے سرکار انگریزی میں یہ غبن ظاہر کیا تو برگ صاحب بہادر ریزیڈنٹ دہلی اور اسٹرلنگ صاحب بہادر سکرٹر گورنمنٹ کلکتہ متفق ہوئے میرا حق دلانے پر۔ ریزیڈنٹ معزول ہو گئے۔ سکرٹر گورنمنٹ بمرگ ناگاہ مر گئے..... بادشاہ دہلی نے پچاس روپیہ مہینہ مقرر کیا۔ ان کے ولی عہد نے چار سو روپے سال۔ ولی عہد اس تقرر کے دو برس بعد مر گئے..... واجد علی شاہ بادشاہ اودھ کی سرکار سے بصلہ مدح گستری پانچ سو روپے سال مقرر ہوئے، وہ بھی دو برس سے زیادہ نہ جیے۔ یعنی اگرچہ اب تک جیتے ہیں مگر سلطنت جاتی رہی اور تباہی سلطنت دو ہی تین برس میں ہوئی۔ دلی کی سلطنت سخت جان تھی سات برس مجھ کو روٹی دے کر بگڑی۔ ایسے طالع مرد کش اور

محسن سوز کہاں پیدا ہوتے ہیں۔ اب جو والئی دکن کی طرف رجوع کروں۔ یاد رہے کہ متوسط مر جائے گا یا معزول ہو جائیگا۔ اور اگر یہ دونوں امر واقع نہ ہوئے تو کوشش اس کی ضائع جائے گی۔ اور وہ والئی شہر مجھ کو کچھ نہ دے گا اور احیاناً اس نے سلوک کیا تو ریاست خاک میں مل جائے گی اور ملک میں گدھے کے ہل پھر جائیں گے۔" (ص ۱۹۹ خ۔ غ۔ م)

یہ وہی ذہنیت تھی جس نے غالب سے اعتراف کرا لیا تھا ؎

ہوئے تم دوست جسکے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

یہاں تک کہ وہ اس عام سطح تک پہنچے بغیر نہ رہے کہ ایک خط میں غدر کے نتائج میں لکھتے ہیں: "نہ جزا نہ سزا نہ نفرین نہ آفرین، نہ عدل نہ ظلم نہ لطف نہ قہر۔ چند روز پہلے تک دن کو روٹی اور رات کو شراب ملتی تھی۔ اب صرف روٹی ملے جاتی ہے شراب نہیں۔ کپڑا ایام تنعم کا بنا ہوا ابھی ہے۔ اس کی کچھ فکر نہیں۔" (ص ۱۰۱ خ۔ غ۔ م) ۱۸۵۸ء کے بعد ایک خط میں لکھتے ہیں" بد ابخت ابھی ہے بنایت بھی خدا ابھی کرے وہ عزت اور وہ ربط و ضبط جو ہم رئیس زادوں کا تھا۔ اب کہاں۔ روٹی کا ٹکڑا ہی مل جائے تو غنیمت ہے۔" (ص ۱۴۴ خ۔ غ۔ م) ایک اور خط میں یہی ماتم ان لفظوں میں ہے "انصاف کرو۔ کتنا کثیر الاحباب آدمی تھا۔ کوئی وقت ایسا نہ تھا کہ میرے پاس دو چار دوست نہ ہوتے ہوں۔" (خ۔ غ۔ م)

غالب کی انانیت کے یہ اعترافات اور اعلانات سادہ اور صاف ہیں۔ ابوالکلام کی انانیت یہ کبھی گوارہ نہ کرتی اس نے اپنے ہتھیار اور حریوں سے تہی دست ہونا اپنی توہین محسوس کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خدائی ردل انسان کے لئے بڑا ہی جانگداز اور سخت مرحلہ تھا مگر ابوالکلام نے سختی کو گوارا کرنا اپنے لئے آسان پایا۔ فطرت انسانی کے عام رجحان سے اپنے کو بلند و بالا رکھنے میں انانیت کی عظمت محسوس کی۔ اس کے برعکس غالب کی انانیت نے تلخی، اور ناگواری کا وہ روپ اختیار کر لیا جو دل و جگر کے ٹکڑے کئے دیتی ہے۔ یہاں بھی غالب کے خون کے آنسو ان کی خاندانیت اور نسب سے وابستہ ہیں۔ لکھتے ہیں" یہاں خدا سے بھی توقع نہیں، مخلوق کا کیا ذکر؟ کچھ بن نہیں آتی، آپ اپنا تماشائی بن گیا ہوں۔ رنج و محن و ذلت سے خوش ہوتا ہوں۔ یعنی میں نے اپنے آپ کو اپنا غیر تصور کیا ہے جو دکھ مجھے پہنچتا ہے کہتا ہوں" غالب کے ایک اور جوتی لگی، بہت اتراتا تھا کہ میں بڑا شاعر اور فارسی دان ہوں۔ آج دور دور تک میرا جواب نہیں ہے۔ اب تو قرضداروں کو جواب دے۔ سچ تو یوں ہے غالب کیا مرا، بڑا ملحد مرا، بڑا کافر مرا، ہم نے از راہ تعظیم جیسا بادشاہوں کو بعد ان کے جنت آرام گاہ و عرش نشیں خطاب دیتے ہیں چونکہ یہ اپنے کو شاہ قلمرو سخن جانتا تھا سقر مقر اور ہاویہ زاویہ خطاب تجویز کر رکھا ہے۔ آئیے نجم الدولہ بہادر ایک قرضدار کا گریبان میں ہاتھ۔ ایک قرضدار بھوگ سنا رہا میں ان سے پوچھ رہا ہوں اجی حضرت نواب صاحب، نواب صاحب کیسے اوغلان صاحب آپ سلجوقی اور افراسیابی ہیں، یہ کیا بے حرمتی ہو رہی ہے؟ کچھ تو اکسو، کچھ تو بولو، بولے کیا بے حیا بے غیرت، کوٹھی سے شراب گندھی سے گلاب۔ بزاز سے کپڑا۔ میوہ فروش سے آم۔ صراف سے دام قرض لئے جاتا تھا۔ یہ

بھی سوچا ہوتا کہاں سے دوں گا۔" ص۱۱۱ خ۔غ۔م

ان جملوں میں غالب کا شعور ابوالکلام کے شعور سے ٹکر لیتا ہے۔ یہاں ان کی انانیت کی تلخ سچائی نے ابوالکلام کی حق پسندی کا روپ اختیار کر لیا ہے۔ یہاں ان کا خلوص ان کے جذبۂ انانیت پر غالب ہے اور باوجود انانیت کی تلخی کے یہ جذبات ہمارے دل پر دستک دیتے ہیں۔ غالب کے ان چند جملوں میں جیسی لپٹی ہوئی بجلیاں اور انانیت کی ہڈیوں کو پگھلا دینے والی جیسی آنچ ملتی ہے وہ انسانی ضبط اور ذہن کی قوت اور قدرت کا عجیب مظاہرہ ہے۔ ان جملوں میں غالب کی انانیت ابوالکلام کے جذبۂ خلوص کی طرح سرشار ہے اور اس کی تلخی ہمارے خون میں سرج بس جاتی ہے۔ غالب اگرچہ کم ابوالکلام کی سطح تک پہنچ سکے ہیں لیکن ایسے ہی چند مقام ہیں جہاں غالب کی عظمت ابوالکلام کی عظمت سے پہلو مارتی ہے۔ عموماً غالب کی انانیت کی بے حجابی میں ان کی جاگیردارانہ ذہنیت اس طرح ابھر آئی ہے کہ اس کی کوئی تاویل بجز اس کے ممکن نہیں رہتی کہ ہم انھیں اکرام کے لفظوں میں جاگیردار پہلے خیال کریں اور شاعر بعد میں۔ اکرام نے حیات غالب میں بڑی دقت نظر سے غالب کی اس انانیت کے اس پہلو پر ان لفظوں میں روشنی ڈالی ہے۔ کہ غالب اپنے آپ کو بمقابلے ایک شاعر کے جاگیردار سمجھتے تھے۔ وہ (غالب) اب بھی اپنے آپ کو جاگیردار پہلے سمجھتے تھے اور شاعر وادیب بعد میں۔" (ح۔غ)

اکرام نے اس دلیل میں محمد حسین آزاد کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کیا ہے جب غالب سرکاری ملازمت محض خاندانی اعزاز کی خاطر کرنا چاہتے تھے۔ لیکن جونہی انھوں نے محسوس کیا کہ ۔۔۔۔۔ خاندانی اعزاز پر ملازمت کی ذمہ داریاں گراں ثابت ہوں گی تو بلا توقف وہ ملازمت سے سبکدوش ہو گئے۔

غالب کا یہ فیصلہ بڑی حد تک ان کی جاگیردارانہ ذہنیت کا ترجمان ہے یہی وہ ذہنیت ہے جو غالب اور ابوالکلام کی انانیت میں ابھر کر سامنے آجاتی ہے ایسی ذہنیت دونوں کو یکساں مبدا انانیت سے وابستہ کرتی ہے۔ غالب اور ابوالکلام دونوں کی انانیت کا یہ جز اس حد تک تلخ ہے کہ ادبی ذوق کے کسی پیمانے میں نہیں سماتا اور یہ انانیت پسندی کا سب سے کڑوا گھونٹ ہے جو ہر انانیت پسند کے یہاں تلخی اور تندی۔

یگانہ اور سجاد انصاری کی انانیت

یگانہ اور سجاد انصاری کی انانیت اسی تلخی اور تندی کا شکار ہوگئی۔ ہم نے اسے منفی انانیت قرار دیا ہے۔ اس منفی انانیت کو اگر سہارا میسر نہ آئے تو یہ اپنی آگ میں خود جل جائے۔ چنانچہ ہر انانیت پسند نے اس تلخی اور تندی کو خلوص کی حلاوت اور صداقت کی آمیزش سے گوارا بنایا ہے۔ سجاد انصاری بھی اس خلوص کا سہارا لیتے ہیں۔ — دراصل انانیت کی وادی کا سب سے شگفتہ اور شاندار پھول جو انانیت کے سارے چمن کا تنہا

سرمایۂ بہار ہے خلوص ہی ہے۔ ابوالکلام نے اسے سدا بہار کہا ہے بجا طور پر اسے مذہب کا سرمایہ قرار دیتے ہیں اور آخر الذکر یعنی ان کی منفی انانیت بھی ایک گونہ اثباتی رنگ اختیار کر لیتی ہے:

"مذہب نام ہے خلوص نیت اور صدقِ عمل کا، وہ اعمال بھی جنہیں دنیا فہرست معاصی میں داخل کر چکی ہے۔ اگر حسنِ عقیدت کی بنا پر سرزد ہوں تو محاسن حقیقی میں شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک مخلص گنہگار جس کا عقیدہ یہ ہے کہ مذہب و اخلاق کے سطحی قوانین نے جن اعمال کو ممنوع قرار دیا ہے وہ درحقیقت ممنوع نہیں، اس بزدل اور کراہ متقی سے بہتر ہے جس کا پرہیز و اتقا محض اخلاقی مجبوریوں کا نتیجہ ہو۔" (ص ۳۹ م۔ ج)

ابوالکلام اس خلوص نیت اور صدق عمل کا ایک مرقع حضرت مالک بن انسؒ کے ثبات حق اور مقام عزیمت کے پیکر میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

"سبحان اللہ، یہ وہی مقام عزیمت کبرائی شاہی اور فرمانروائی تھی جس کے آگے دنیا کی بادشاہتیں بال کس کی برابر بھی وقعت نہیں رکھتیں اور یہی وہ ہیبت ربانی اور جلالت حقانی تھی جس کو دیکھ کر حضرت سفیان ثوری بے اختیار پکار اٹھے تھے فهو السهاب وليس ذا سلطان۔ کیا خوب فرمایا ہے حافظ ابن جوزی نے امام موصوف کے حالات میں کہ (و کانما کانت تلک السیاط حلیا حلی به) یعنی ان کو کوڑوں سے پیٹا گیا اور مشکیں کسی گئیں۔ لیکن ان باتوں سے ان کی عزت و عظمت گھٹنے کی جگہ اور بڑھ گئی۔ گویا ہر ضرب تازیانہ ان کے جمال عظمت جلال کا زیور تھا کہ جب پہنا دیا گیا تو اس کی رعنائی و خوبرئی دوچند ہو گئی۔" (ص ۳۶ ج)

ابوالکلام نے اسی خلوص کی رعنائی سے اپنی تمام منتخب شخصیتوں کی مرقع کشی کی ہے اس پر ہم نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ خلوص کا یہ گلدستہ ہر انانیت پسند ادیب کے ہاں جس رنگ میں بھی ملتا ہے دل و نظر میں اپنی دلکشی و رعنائی کا ایک عکس جمیل اتار دیتا ہے۔

سجاد انصاری کے ڈرامے روز جزا میں شیطان اور فرشتوں کے مکالمات ہیں۔ ایک جگہ شیطان فرشتوں سے نہایت شور و شدت سے قدرت کی اس تقسیم کا حال بیان کرتا ہے:

"تمہارا تقدس تمہارے لئے مایۂ ناز ہے اور میری شیطنت میرے لئے باعث افتخار۔ قدرت کی یہ محض تقسیم عمل ہے۔ تمہارے سپرد نیکیوں کا بار گراں کر دیا گیا۔ تم اپنی بدذاتیوں کی وجہ سے اس تکلیف دہ بار کو اٹھا سکتے تھے ... میں نہ کوئی غیر دلچسپ فرض انجام دے سکتا تھا اور نہ کسی غیر دلچسپ پیام کی تبلیغ کر سکتا تھا، اسلئے میرے سپرد نظام معصیت کیا گیا۔" (ص ۱۰ م غ)

ابوالکلام کی انانیت بھی ٹھیک اسی تقسیم حال کو اپنی تقدیر تسلیم کرتی ہے اور اسی جوش جذبہ سے اس تقسیم پر مہر تصدیق

ثبت کر دیتی ہے: "کوئی اپنا دامن پھولوں سے بھرنا چاہتا ہے کوئی کانٹوں سے اور دونوں میں سے کوئی بھی پسند نہ کریگا کرتی دامن بھرے۔ جب لوگ کام جوئیوں اور خوش وقتیوں کے پھول چن رہے تھے تو ہمارے حصے میں تمناؤں اور حسرتوں کے کانٹے آئے۔ انھوں نے پھول چن لئے اور کانٹے چھوڑ دیئے۔ ہمنے کانٹے چن لئے اور پھول چھوڑ دیئے۔" صد ۲۹۶ ع۔ ن

ابوالکلام کے ہاں انانیت نے حسن اور خلوص کے زیر سایہ جیسے رنگین اور سدابہار پھول کھلائے ہیں اس کے نمونے اردو میں سجاد انصاری اور مہدی افادی کے ہاں بڑے جاذب نظر ہیں۔

انانیت کے تند و تلخ نمونے اور تخریب و تباہی کے بھیانک منظر یگانہ چنگیزی جیسے شاعروں کے ہاں ملتے ہیں جو اپنی انانیت کے خنجر سے ادبی خودکشی کی مایوس کن مثال پیش کرتے ہیں جس پر تاسف کئے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔

یگانہ اردو کے ان چند ذہین اور یگانہ صفت شاعروں میں سے تھے کہ اگر وہ اپنی انانیت کو اپنے ذوق و ذہن پر مسلط ہونے نہ دیتے اور غالب شکنی کی روایتی اور بنا لسی کوششوں میں اپنے فن کی صلاحیتوں کو ضائع نہ کرتے تو اردو میں ان کی انانیت اپنی جگہ ایک مثال اور معیار کا درجہ اختیار کر لیتی لیکن ان کی یہ انانیت یکسر منفی راہوں میں بھٹک کر رہ گئی اور اس نے تخریب کی وہ صورت اختیار کر لی جو کسی طرح قابل تحسین قرار نہیں دی جا سکتی۔ انھوں نے اپنے مجموعے آیات وجدان کا انتساب ان لفظوں میں کیا ہے:

"بجناب ہیبت مآب پیغمبر قہر و عذاب شہنشاہ بنی آدم، سرتاج سکندر و جم حضرت اعظم قہر اللہ" منجانب مرزا یگانہ چنگیزی لکھنوی۔

ایک ایسے شاعر و ادیب سے جو غزل جیسے مہذب اور شستہ فن میں اپنا کوئی درجہ رکھتا ہو، کسی مہذب شخص کو اس انتساب کی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ چونکہ وہ اپنے نام کے ساتھ چنگیزی لکھتے تھے اس لئے بلا کسی تامل و تکلف کے انھوں نے اس ادبی کوشش کو ایک ایسی شخصیت سے نسبت دے ڈالی جو ادب و فن کا دشمن ازلی اور تہذیب و انسانیت کا خونخوار کردار تھا۔ اور اسی طرح انھوں نے اپنے اس جذبہ کی وقتی تسکین کر لی جو اگر شعر و فن میں اپنی بے مثال انفرادیت کا اظہار کرتا اور کسی بھی تعمیری تصور سے اپنے کو وابستہ کر لیتا تو پھر ذوق نظر سے اپنے شعور سے شرمندہ نہ ہوتا۔ اس تخریبی ذہنیت اور ادبی بربریت سے انکا کلام بھی بیداغ نہ رہ سکا۔ یہ رنگ انکی تخریبی انانیت کا پامال معیار اور انکی شاعری کا پست نمونہ ہے ؎

شربت کا گھونٹ جان کے پیتا ہوں خون دل غم کھاتے کھاتے منہ کا مزہ تک بگڑ گیا

صبر کرنا سخت مشکل ہے تڑپنا سہل ہے اپنے بس کا کام کر لیتا ہوں آساں دیکھ کر
اُس طرف سات آسماں اور اس طرف ایک ناتواں تم نے کروٹ تک نہ لی دنیا کو برہم دیکھ کر

مذہب عمر رسالت انسانی کہ جذبہ ہوسا تو بنیں ہوا۔ چڑھا یا خود پرستی نے نگاہ دوست و دشمن پر۔

لب دریا سے غرض ہے نہ تہِ دریا سے   موج و گرداب سے ہے دست و گریباں ہونا
شانہ ہلا کے وحشت نے چونکا دیا مجھے   محوِ طلسم بندیِ اسرار دیکھ کر
خودی کا نشہ چڑھا آپ میں رہا نہ گیا   خدا بنے تھے یگانہ مگر بنا نہ گیا

صاف اندازہ ہوتا ہے کہ ان اشعار کا کہنے والا اپنا مخصوص ادبی طرز تو رکھتا ہے مگر اس کے منہ کا ذائقہ بگڑ گیا ہے۔ یہی یگانہ ہیں جن کا یہ شعر ان کی شاعرانہ صلاحیتوں پر گواہ ہے

پہاڑ کاٹنے والے زمیں سے ہار گئے   اسی زمین میں دریا سمائے ہیں کیا کیا

سجاد انصاری اور یگانہ کے ہاں انانیت نے عموماً منفرد مگر منفی رخ کیا ہے۔ انانیت جب بھی منفی رخ اختیار کرتی ہے اور جہاں بھی تعمیری قوتوں اور تہذیبی قدروں سے اپنا رشتہ توڑ لیتی ہے وہاں اس کا امتیاز بدمزگی اور بدمزاجی ہی کی صورت میں منفرد ہوتا ہے۔ اس لئے ابوالکلام اور غالب کی انانیت کا یہ منفی رجحان دونوں کی شخصیت کے شایانِ شان دو مختلف رخ اختیار کر لیتا ہے جس کا مظاہرہ غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں ان کے مخالفین کے ذکر میں دو بجیبر مختلف سمتوں میں ہوا ہے۔

مخالفین کا ذکر

غالب اور ابوالکلام کی انانیت جو عوام بیزاری میں شانہ بشانہ چلتی ہے، ضبط اور ذہانت کی منزلوں میں اس درجہ مختلف اور ممتاز ہو جاتی ہے کہ دونوں کی انانیت کا انداز قد صاف صاف آسانی سے پہچانا جا سکتا ہے۔ ضبط اور ذہانت کی اس وادی میں غالب ابوالکلام سے اس درجہ پیچھے رہ جاتے ہیں کہ تعجب اور تاسف کی حد تک ان کی انانیت کے اعلیٰ درجے ادنیٰ شمار کرنے پڑتے ہیں جس شخص کی خودداری کا یہ عالم رہا ہو کہ اس نے خدا سے یہ طرزِ تخاطب اختیار کیا ہو ؎

دونوں جہان دے کے وہ سمجھے یہ خوش رہا

اور جس نے بقول خلیفہ عبدالحکیم کے انفعال سے اپنا دامن سختی سے بچائے رکھا تھا تاکہ کہیں قنوطیت نفس کی ناتوانی کا باعث نہ بن جائے۔ انفعال کی نسبت اقبال غالب کا ہمنوا تھا جو کہہ گیا تھا کہ انفعال سے زبونیِ ہمت پیدا ہوتی ہے اور زمانے سے عبرت حاصل کر کے زندگی کے متعلق قنوطی نظر پیدا کر لینا

نفس کو کمزور کر دیتا ہے ؎

ہنگامہ زبونی ہمت ہے انفعال — حاصل نہ کیجئے دہر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو

صـ ۶۲۳ فکرِ اقبال

وہی غالب اعظم ضبط کی پل صراط پر ثابت قدم نہ رہ سکا اور اس راہ میں اس کی انانیت ضبط سے محروم ہی رہی ۔ غالب نے جہاں جہاں اپنے معترضین کا حال لکھا ہے وہاں ان کی انانیت کی اعلیٰ سطح ادنیٰ بنکر رہ گئی ہے۔ اور وہ ٹھیک اسی سطح پر نظر آتے ہیں جو خاص عوام ہی کی سطح ہے ۔ اسکے برعکس ابوالکلام کے ہاں نہایت ادنیٰ معترضین اور بدترین مخالفین کے ذکر میں بھی وقار ملتا ہے ۔ وہ اپنے مخالفین کا ذکر کرتے ہوئے کچھ اپنی سبکی سی محسوس کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک کوئی اس قابل ہی نہیں جسے وہ اپنا حریف خیال کریں ۔ لیکن غالب اپنے مخالفین اور معترضین سے جو سلوک روا رکھتے ہیں وہ ان کی شان اور شائستگی کے خلاف ہے اس وجہ سے غالب کی انانیت اونچا مقام کی باوقار انانیت سے پست سطح پر آجاتی ہے ۔ غالب اپنے مخالفین کے ذکر میں کھل گئے ہیں ضبط کا دامن ان کے ذہن سے چھوٹ گیا ہے ۔ وہ بھول گئے کہ مخالفین اور معترضین سے ان کا درجہ کس قدر بلند واقع ہوا ہے ۔ اس لئے وہ بلا غل و غش انھیں جلی کٹی سناتے ہیں ۔ ایک کم ظرف اور بدزبان شخص کی طرح انانیت کا اعلیٰ مرتبہ اور اولین مطالبہ تک بھول جاتے ہیں ۔ ابوالکلام نے اس کا حق ادا کر دیا ۔ اور کسی قیمت پر وہ یہ ننگ گوارا نہ کر سکے کہ اپنے پست اور ریاجی مخالفین کی سطح پر اتر آئیں ۔ بلکہ انھوں نے شدید تغافل اور شاندار بے نیازی کی مثالیں پیش کیں ، اس کے لئے غیر معمولی ظرف اور ضبط کی قدرت درکار تھی اور ابوالکلام کو یہ دونوں توانائیاں خوب خوب میسر تھیں ۔ بقول عبدالماجد دریابادی :

"انسان کے ظرف کی یہ ایسی کڑی آزمائش ہے کہ اچھے اچھے اس پر پورے نہیں اترتے

" انسان کے ظرف کا صحیح اندازہ کرنا ہو تو یہی دیکھنے پر قناعت نہ کیجئے کہ اس کا برتاؤ دوستوں اور معتقدوں کے ساتھ کیسا ہے ۔ بلکہ یہ دیکھئے کہ معترضوں ، نکتہ چینوں اور مخالفوں کے ساتھ کیسا ہے ۔ یہ امتحان ایک کڑا امتحان ہے ۔ اچھے اچھے عابد و زاہد بزرگ بھی اس امتحان میں ہمیشہ پورے نہیں اتر پاتے ، مولانا کو اللہ نے اس نعمت خصوصی سے نوازا تھا ۔ وہ اپنے مخالفوں کے لئے بھی دل میں جگہ رکھتے تھے اور ان سے معاملہ رکھنے میں اپنے حلم ، رواداری اور عالی ظرفی کا پورا ثبوت دیتے رہے " (صدق جدید نیا دور ، اگست ۵۹ء)

غالب اس آزمائش میں پورے نہیں اترتے۔ ابوالکلام کے بے پایاں حوصلے اور بے پناہ ضبط نے غالب کی انانیت کے درجے اتنے ہی پست کر دیئے جتنے اپنے درجے بلند کئے۔ ابوالکلام کی انانیت مولویانہ اور مناظرانہ سطح سے عموماً بلند رہی۔ مخالفین سے ان کا رویہ اس حد تک معقول اور متوازن رہا کہ انانیت کی دنیا میں وہ نہ سما سکا۔ غالب کی ترش روئی اور تلخ نوائی ان کی انانیت کی ناپختگی کا راز فاش کرتی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں یہ عالی ظرفی اور ذوق بلند کی مثال بن گئی ہے۔ غالب کے مندرجہ ذیل اقتباسات کے بین السطور اس دعوے کی مستند داخلی شہادتیں موجود ہیں۔

"وہ میاں صاحب ہانسی کے رہنے والے بہت جو بڑے چھلے جناب عبدالواسع فرماتے ہیں "کہ بے مراد صحیح اور نامراد غلط، ارے ستیاناس جائے بے مراد اور نامراد میں وہ فرق ہے جو زمین و آسمان میں ہے۔ نامراد وہ ہے کہ جس کی کوئی مراد کوئی خواہش کوئی آرزو بر نہ آئے۔ بے مراد وہ کہ جس کا صفحۂ ضمیر نقوش مدعا سے سادہ ہو۔ از قسم بے مدعا بے غرض و بے مطلب حسبۃً للہ۔ ان دونوں امروں میں کتنا فرق ہے نا پروا اور ناکام اور نادرست اور ناچار کہ یہ مخفف ناچارہ اور ناہا۔ کہ یہ مخفف نہ آیا رہے اور نامراد اور ناانصاف یہ سب درست ہیں۔ ہاں کہاں گئے ہانسی والے معلم" (ص ۵۰۰ خ۔ غ۔ م)

"اصل فارسی کو اس کھتری بچے قتیل علیہ ما علیہ نے تباہ کیا۔ رہا سہا غیاث الدین رامپوری نے کھویا۔ ان کی سی قسمت کہاں سے لاؤں؟ جو صاحب علم کی نظر میں اعتبار پاؤں۔ خالصاً للہ غور کرو کہ دو فخر اپنا شخص کیا کہتے ہیں اور میں خستہ و درماندہ کیا بکتا ہوں۔"

(ص ۵۰۶ خ۔ غ)

"میں نہیں کہتا کہ خواہی نخواہی میری تحریر کو مانو مگر اس کھتری بچے اور اس معلم سے مجھ کو کمتر نہ جانو۔ عربی کا حرف اور ہے اور فارسی کا قاعدہ اور ہے۔ سمجھو یا نہ سمجھو تم کو اختیار ہے عقل کو کام فرماؤ۔ غور کرو سمجھو، عبدالواسع پیغمبر نہ تھا۔ قتیل برہما نہ تھا۔ واقف غوث الاعظم نہ تھا۔ میں یزید نہیں ہوں بشر نہیں ہوں۔ مانتے ہو مانو نہ مانو تم جانو۔"

(ص ۵۰۰۔ خ۔ غ۔ م)

"زبان دانی فارسی میری ازلی دستگاہ اور عطیہ خاص منجانب اللہ ہے۔ فارسی زبان کا

ملا کو نکالنے دیا ہے بمشق کا کمال میں نے استاد سے حاصل کیا ہے۔ ہند کے شاعروں میں اچھے اچھے خوشگو اور معنی یاب ہیں، لیکن یہ کون احمق کہے گا کہ یہ لوگ دعولئے زبا بدانی کے باب ہیں۔" صلا۶۱۶ نخ۔غ۔م

فرہنگ نویسوں کا قیاس معنی لغات فارسی میں سراسر غلط ہے۔ البتہ کثر صحیح اور بیشتر غلط ہے۔ خصوصاً کی توجیہ جانا نہ ہے۔ لغو ہے۔ پوچ ہے۔ پاگل ہے، دیوانہ ہے۔ وہ تو یہ بھی نہیں جانتا کہ یائے اصل کیا ہے اور یائے زائدہ کیا ہے؟"
صلا۶۱ نخ۔غ۔م

"اور ستر برس کی عمر کانوں سے بہرا جمعیت کم تفرقہ زیادہ اور پھر خودداری اور کسر نفسی اور استغنا خداداد۔ بیہودہ بکنے میں اوقات کیوں صرف کروں۔" صلا۶۱ نخ۔غ۔م

"میں کیوں فرہنگ نگاروں کے اور ان کے مددگاروں کے قیاس کو وحی سمجھوں؟ اور کیوں کر کاتبوں کے املا کو مصحف مجید کی طرح سر پر دھروں۔ یہ تو جب ہو سکتا ہے کہ میں اپنے جماد اور نباتات فرض کر لوں؟ صلا۶۱ نخ۔غ۔م

"محرق کو دیکھ کر جان گئے کہ مولف اس کا احمق ہے اور جب وہ احمق دافع ہذیان سوالات عبدالکریم اور لطائف غیبی کو پڑھ کر متنبہ نہ ہوا اور محرق کو دھو ڈالا تو معلوم ہوا کہ بےحیا بھی ہے۔" صلا۲ (اردوئے معلیٰ)

"اس امر سے قطع نظر وہ شخص ایسا کہاں کا فارسی داں اور عالم ہے کہ میں لڑکوں کی طرح بیت بجتی کروں، دو جوتیاں آپ لگادیں، ایک جوتی تم سے لگوا دیں اب قطع نظر کرو، اور سکوت اختیار فرماؤ۔ میں برہان کا خاکہ اڑا رہا ہوں۔ چار شربت اور غیاث اللغات کو حیض کا لتہ سمجھتا ہوں۔ ایسے گمنام چھوکروں سے کیا مقابلہ کروں گا۔"

(صلا۳۲۔ ا۔م)

ان تمام اقتباسات میں ان کا طرز کلام ان کی شرافت اور شان کے شایاں ہرگز نہیں ہے۔ مخالفین کا سلوک خواہ کچھ ہو، لیکن انھیں ان مسائل میں مناظرانہ اور عامیانہ انداز سے بہر حال اجتناب کرنا تھا۔ انھوں نے جس زبان اور ذہنیت کا مظاہرہ کیا اس سے مخالفین کا تو کوئی نقصان نہیں ہوا۔ لیکن غالب جیسے بڑے

فنکار کی جگ ہنسائی کا خاصا مواد مہیا ہوگیا۔ انھوں نے اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا اور اپنے مخالفین سے دست و گریباں رہے۔ اگرچہ انھوں نے یہی کہا کہ میں ایسے گمنام ہجو گروں سے کیا مقابلہ کروں گا لیکن پھر بھی مقابلہ کیا۔ انھوں نے کہا کہ بیہودہ بکنے میں اوقات کیوں صرف کروں لیکن اس کام میں انھوں نے کافی وقت ضائع کیا اور یہ نہ خیال کیا کہ اس کا حاصل بجز طعن و تشنیع کے اور کچھ نہیں ہے۔

ابوالکلام نے کیا خوب لکھا ہے :

"خواہ کچھ ہو ہم غصے، جوش اور محض جذبات کے ہیجان سے عملی دُنیا کے مسائل حل نہیں کر سکتے۔ غصے میں سب سے پہلی بات جو انسان بھول جاتا ہے یہی ہے" (ص ۲۴۳ ت۔آ)

غالب سے کہیں زیادہ شدید مسائل اور مراحل ابوالکلام کے سامنے آئے ہیں۔ مخالفوں نے مخالفت، دشمنی اور الزام تراشی کا کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا۔ لیکن وہ پورے صبر و ضبط سے اسے برداشت کرتے رہے

"بہر حال مجھے معلوم تھا کہ یہ دماغی بحران عارضی ہے۔ بہت جلد اس چڑھاؤ کا اُتار شروع ہو جائے گا۔ پھر لوگ اپنے عقل و ہوش میں واپس آکر معاملہ فہمی کی استعداد پیدا کر لیں گے، اور عجب نہیں وہی کہنے لگیں جو اس وقت میں کہہ رہا ہوں۔ برسوں سے لوگوں کا یہی طرزِ عمل میرے ساتھ رہا ہے" (ص ۲۳۵ ت۔آ)

کتنا فرق ہے ان دو دنیاؤں میں جہاں ایک طرف طیش کا یہ عالم ہے کہ مغلظات مغلظ گالی دینے میں بھی تامل نہیں، غصہ، اضطراب اور برہمی کی کوئی حد نہیں، اور دوسری طرف ـــــ

وہاں ایک خامشی تری سب کے جواب میں

اس کڑی آزمائش میں اگر کوئی ابوالکلام کی طرح کامیاب ہوا ہے تو وہ سید احمد خاں ہیں انھوں نے اپنے مخالفین سے جس اعلیٰ سلوک کی مثال قائم کی، وہ ان کی شایانِ شان ہے۔ حالی نے "حیاتِ جاوید" میں ان کے کٹر مخالف اور کٹر معترض مولوی امداد العلی کا یہ واقعہ درج کیا ہے کہ انھیں حکومت سے تمغہ ہند عطا ہوا۔ سید احمد خاں نے باوجود شدید مخالفت کے ان کی اس خوشی میں اس طرح شرکت کی گویا یہ خوشی انہی کی خوشی ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں :

"بلا تصنع میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ مولوی امداد العلی کی نسبت اسٹار آف انڈیا تجویز ہونے سے بے انتہا خوشی ہوئی۔ عین آرزو مسلمانوں کی ترقی اور عزت کی ہے، چشم ما روشن دل ما شاد۔ ان کا

یہ فرمایا کہ سید احمد خاں نے انگریزوں کا جوتا کھا کر اسٹار آف انڈیا لیا اور انھوں نے موچھوں پر تاؤ دے کر (نہیں میں بھول گیا ان کے موچھیں نہیں، وہ اتباع سنت کے خیال سے موچھیں نہیں رکھتے تھے) داڑھی پر ہاتھ پھیر کر میرے سر اور آنکھوں پر۔ خدا کرے ایک ان کو اور ہزار مسلمانوں کو یہ دن نصیب ہو۔" (ص ۲۵۶ ح۔ ح)

اس چھوٹے سے واقعے سے کہ آدمی میں حرص وحسد کا جذبہ کتنا ہی قدرتی اور قوی ہو مگر وہ اپنی شرافت اور شائستگی سے اس پر غالب آسکتا ہے۔ یہ فطری بات ہے کہ آدمی دوسروں سے امتیاز کی خاطر اپنی ذات کے لئے جو اعزاز چاہتا ہے اس اعزاز میں دوسروں کی شرکت سے اس کا امتیاز کم ہوجاتا ہے اور وہ یہ پسند نہیں کرتا۔ پھر جب یہ اعزاز کسی مخالف کو ملے تو یہ بات اس کے لئے اور بھی ناگواری کا باعث ہوتی ہے اسے سچے دل کرھتا اور پیچ و تاب کھاتا ہے لیکن سید احمد خاں کا دل واقعی اتنا بڑا تھا کہ اس بات سے جو چبھے اور کڑھے بغیر خوشی خوشی اپنے جذبۂ مسرت کا دل کھول کر اظہار کرتے ہیں اس اظہار سے ان کے کردار ان کے وقار اور رفعت میں اضافہ ہوا۔ غالب اس بڑائی سے محروم رہے اور مخالفت کے جوش میں عام سطح پر اتر آئے جو ان کی شان اور شائستگی کے منافی تھی۔ کہاں ابوالکلام کا سکوت اور سید احمد خاں کا شائستہ انداز اور کہاں غالب کی برہمی اور بیزاری کا یہ طرز کہ غیاث اللغات کو حیض کا لتہ لکھتے ہوئے نہیں شرماتے۔ اور ابوالکلام کے ضبط اور خودداری کا حال ان کے رفیق اور معتمد خواجہ غلام السیدین کی شہادت کے مطابق تھا:

"میں نے ان کی زبان سے کسی شخص کی برائی میں سخت سے سخت لفظ یہ سنا کہ فلاں چھوٹے دل و دماغ کا آدمی ہے۔ یعنی ان کی ترازو میں دل اور دماغ کی تنگی انسان کی سب سے بڑی محرومی اور ذلت تھی۔" (ص ۹۵ آجکل آزاد نمبر)

ابوالکلام نے بھی اپنے مخالفین سے بحث و مباحثے کئے ہیں۔ لیکن یہ سب معرکے خاص علمی نوعیت رکھتے ہیں غالب کو اگر اپنی فارسی دانی پر فخر تھا اور وہ اپنے ذوق خصوصی کو بطور سند کے لاتے تھے تو یہ جذبہ ہر طرح سے لائق تعریف اور قابل تقلید ہے۔ مثلاً حزیں کے مطلع کا ذکر کرتے ہوئے تفتہ کو لکھتے ہیں کہ

"حزیں کے اس مطلع میں واقعی ایک ہنوز زائد ہے اور بیہودہ ہے۔ متبع کے واسطے سند نہیں ہوسکتا، یہ غلط فہمی ہے، یہ سقم ہے، یہ عیب ہے۔ اس کی پیروی کون کرے گا۔ حزیں تو آدمی تھا۔ یہ مطلع اگر جبریل کا ہوتا تو اس کو سند نہ جانو۔ (خطوط غالب ص ۲۳)

ایک جگہ کس توازن اور تنقیدی بصیرت سے لکھتے ہیں:

"ایک سپاہی زادہ ہیچمدان اور ہیچ دل افسردہ روان فرسودہ ہاں ایک طبع موزوں اور فارسی زبان سے لگاؤ رکھتا ہوں اور یہ بھی یاد رہے کہ فارسی کی ترکیب الفاظ اور فارسی اشعار کے معنی کے پرداز میں میرا قول اکثر خلاف جمہور پائیے گا اور حق بجانب میرے ہوگا۔ پہلے میں حضرت سے پوچھتا ہوں کہ یہ صاحب جو شرحیں لکھتے ہیں کیا یہ سب ایزدی سروش نہیں اور ان کا کلام وحی الٰہی ہے؟ اپنے اپنے قیاس سے معنی پیدا کرتے ہیں۔ میں نہیں کہتا کہ ہر جگہ ان کا قیاس غلط ہے۔ مگر یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ جو کچھ یہ فرماتے ہیں وہ صحیح ہے"
(ص۱۸ خ۔ غ۔ م)

غالب کا یہ طرز تنقید بھی گوارا کیا جا سکتا ہے:

"فارسی کی تکمیل کے واسطے اصل الاصول مناسبت طبیعت کی ہے۔ پھر تتبع کلام اہل زبان لیکن نہ اشعار قتیل و واقف و شعرائے ہندوستان کہ یہ اشعار سوائے اس کے کہ ان کی موزونی طبع کا نتیجہ کہئے اور کسی تعریف کے شایان شان نہیں۔ نہ ترکیب فارسی نہ معنی نازک ہاں الفاظ فرسودہ و عامیانہ جو اطفال دبستاں جانتے ہیں اور جو متصدی نثر میں درج کرتے ہیں وہ الفاظ فارسی یہ لوگ نظم میں خرچ کرتے ہیں" (ص۲۴ خ۔ غ۔ م)

غالب کو اس کا بھی حق پہنچتا تھا کہ وہ اپنے لئے کس کو سند قرار دیں اور کسے معیار تسلیم کریں۔ غالب جب یہ لکھتے ہیں تو ہم ان کی رائے سے چاہے اتفاق نہ کریں مگر انہیں ان کی اس رائے کا حق دیتے ہیں کہ وہ جسے چاہیں اپنا معیار مقرر کریں اس سے ان کی انانیت پر کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ان کا یہ رویہ تنقید کی ترازو میں جانچا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"میں اہل زبان کا پیرو اور ہندیوں میں سوائے امیر خسرو دہلوی کے سب کا منکر ہوں جب تک قدما و متاخرین میں مثل صائب۔ کلیم و اسیر و حزیں کے کلام میں کوئی لفظ یا ترکیب نہیں دیکھ لیتا اس کو نظم اور نثر میں نہیں لکھتا۔ جن لوگوں کے محقق ہونے پر اتفاق ہے مجھ کو ان کا حال کیا گذارش کروں؟" (ص۳۸ خ۔ غ۔ م)

غالب کا یہ خیال بھی تاریخی صداقت اور تہذیبی واقفیت پر مبنی ہے کہ:

"زبان فارسی مُردے کا مال ہے۔ عرب کے ہاتھ بطریق یغما آیا ہے جس طرح چاہیں صرف کریں"
(ص۵۰ خ۔ غ۔ م)

وہ اگر روشِ عام اور تقلید و تتبع کے منکر تھے تو ہم انھیں اہلِ نظر میں شمار کر سکتے ہیں اور انھیں اس حد تک چھوٹ دے سکتے ہیں جب وہ کہیں :

> "یہ نہ سمجھا کرو کہ اگلے جو لکھ گئے ہیں وہ حق ہے، کیا آگے آدمی احمق نہیں پیدا ہوتے تھے" صـ۱۸۹ (خ - غ - م)

لیکن غالب کی انانیت کا جو پہلو تنقید کی ترازو میں شکایت و شوخی کی سطح پر پورا نہیں اترتا اور ان کے اعلیٰ معیار کی چغلی کھاتا ہے وہ ان کا طرزِ تحریر ہے جو محض جذباتیت کا شکار ہے مثلاً غالب اگر اپنی فارسی دانی پر فخر کرتے ہیں تو یہ بات کسی طرح قابلِ اعتراض نہیں ہے۔ لیکن جب اپنے جذبہ کا اظہار دوسرے اساتذہ پر طعن و تشنیع سے کرتے ہیں اور ان کو جلی کٹی سنا کر اطمینان کا سانس لیتے ہیں تو یہ ذہنیت اور زبان تنقید کی دنیا میں کیسے نظر انداز کر دی جائے۔ مثلاً اپنی فارسی دانی کے زعم میں ان کو کسی طرح اس کا حق نہیں پہنچتا کہ یہ طرزِ گفتگو اختیار کریں :

> "میرے ہم وطن یعنی ہندی لوگ جو وادیِ فارسی دانی میں دم مارتے ہیں، وہ اپنے قیاس کو دخل دے کر ضوابط ایجاد کرتے ہیں، جیسا وہ گھا گھس اُلّو عبدالواسع ہانسوی لفظ نامراد کو غلط کہتا ہے اور یہ اُلّو کا پٹھا قتیل صفوت کدہ اور رمہ عالم کو غلط کہتا ہے - کیا میں بھی ویسا ہی ہوں - جو یک زبان کو غلط کہوں گا - فارسی کی میزان یعنی ترازو میرے ہاتھ میں ہے - للہ الحمد وللہ الشکر" (خطوطِ غالب صـ۸۴)

مخالفین ان پر اعتراض کرتے ہیں تو غالب کا خیال ہے کہ وہ "اس طرح اپنی ناموری کا سامان کرتے ہیں، بات یہ ہے کہ اوچھی پونجی والے گمنام اپنی شہرت کے لئے مجھ سے لڑتے ہیں - واہ واہ اپنی ناموری بنانے کو احمق بگڑتے ہیں" صـ۱۴۲ (خ - غ - م)

> وہ جو ایک کتاب کا تم نے ذکر لکھا ہے وہ ایک لڑکے پڑھانے والے ملّائے مکتب دار کا خبط ہے۔ رحیم بیگ اس کا نام میرٹھ کا رہنے والا کئی برس سے اندھا ہو گیا ہے باوجود نابینائی کے احمق بھی ہے۔ (صـ۱۶۲ خ - غ - م)

غالب نے دوسرے انانیت پسندوں کی طرح اپنی شخصیت اور شاعری کے بارے میں جو بلند معیار قائم کیا تھا اس سے ان کی بڑائی اور وقار کا اندازہ حالی کی اس رائے سے کیا جا سکتا ہے :

"مرزا نے اپنی کتاب مہر نیمروز میں ایک موقع پر بہادر شاہ کی طرف خطاب کر کے ظاہر کیا ہے کہ

"شاہ جہاں کے عہد میں کلیم شاعر سیم و زر میں تولا گیا۔ مگر میں صرف اس قدر چاہتا ہوں کہ اور کچھ نہیں تو میرا کلام ہی ایک دفعہ کلیم کے کلام کے ساتھ تول لیا جائے۔"

اس مضمون کو جو لوگ مرزا کے رتبے سے واقف نہیں، شاعرانہ خودستائی اور تعلّی پر محمول کریں مگر ہمارے نزدیک مرزا نے اس میں کچھ مبالغہ نہیں کیا۔ بالکل وہی کہا جو ان کے زمانے کے اہلِ نظر اور اہلِ تمیز ان کی نسبت رائے رکھتے تھے۔ (ص ۲ ی ۔ غ)

لیکن جب اور جہاں وہ اپنے مخالفین کا ذکر کرتے ہیں تو انانیت کا دقار برہم اور آہنگ بے سرو جاتا ہے۔ انھوں نے یہ ذکر ہر جگہ بزبان خداوندی کیا ہے۔ تہدید وہ عبد خدا کے بعد غالب پر ختم ہے۔ اور طنز و تشنیع میں ان کا کلام آتش دوزخ سے بڑھ کر گرم ہے:

"ایک معلم ذرما یہ رام پور کار ہنے والا، فارسی سے ناآشنائے محض اور صرف و نحو میں ناتمام، انشائے خلیفہ و منشآت مادھو رام کا پڑھنے والا، جیا نچہ دیباچہ میں اپنا ماخذ بھی اس نے خلیفہ شاہ محمد و مادھو رام و غنیمت و قتیل کے کلام کو لکھا ہے۔ یہ لوگ راہِ سخن کے غول ہیں۔ آدمی کے گمراہ کرنے والے۔ یہ فارسی کو کیا جانیں؟ ہاں طبع موزوں رکھتے تھے۔" (ص ۲۲۹ ع ۔ غ ۔ م)

مرزا شہاب الدین کے خط میں ان کی انانیت کا رنگ اس شباب پر پہنچ گیا ہے کہ پناہ بخدا . . .

"بھائی شہاب الدین خاں واسطے خدا کے تم نے اور حکیم غلام نجف خاں نے میرے دیوان کا کیا حال کر دیا ہے۔ یہ اشعار جو تم نے بھیجے ہیں خدا جانے کس ولد الزنا نے داخل کر دئے ہیں۔ دیوان تو چھاپے کا ہے، متن میں اگر یہ شعر ہوں تو میرے ہیں۔ اگر حاشیہ پر ہوں تو میرے نہیں۔ بالفرض اگر یہ شعر متن میں پائے بھی جائیں تو یہ سمجھنا کسی ملعون زن جلب نے اصل کلام کو چھیل کر یہ خرافات لکھ دیئے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جس مفسد کے یہ شعر ہیں اس کے باپ پر اور دادا پر لعنت اور وہ سفتاد پشت تک ولد الحرام۔ اس کے سوا اور کیا لکھوں۔" (خطوط غالب)

غالب کا اشتعال ادب کی حدوں سے گزر کر ناقابل برداشت بن جاتا ہے۔ غلط اشعار ان سے

منسوب کر دیئے گئے ہیں اور وہ اس پر بڑی طرح چراغ پا ہیں۔ اس کے برعکس ابوالکلام کے خلاف پنجاب کے کسی لیڈر نے یہ خبر نشر کر دی کہ پنجاب میں کانگریس کی نشر و اشاعت کے لئے ورکنگ کمیٹی نے ڈاکٹر عالم کو ۲½ لاکھ روپیہ دیا ہے اور اس کارِ خیر کے لئے مولانا ابوالکلام پنجاب کا دورہ کریں گے یا ابوالکلام کے کردار اور دیانت پر اس درجہ سخت اور شدید الزام تھا کہ وہ اس پر جس قدر بھی تند و تیز لفظوں میں لعنت ملامت کرتے بجا تھے۔ لیکن غالب کے سخت اور شدید طرزِ کلام کے مقابلے میں ابوالکلام کا یہ طرزِ نگارش کس قدر وقعت اور وقار کا معیار بن گیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اور پھر یہ رقم کن حضرات کے ذریعہ بانٹی جائے گی؟ ڈاکٹر عالم کے ذریعہ؟ ڈاکٹر عالم تو رو رہا ہے کہ کانگریس میں مجھے کوئی پوچھتا نہیں اور یہ ۲½ لاکھ کی تھیلی اس کے حوالے کر رہے ہیں؟ پھر لطف یہ کہ مولانا ابوالکلام پنجاب کا دورہ کریں گے۔ گویا مولانا ابوالکلام کو دین و دنیا کا کوئی کام باقی نہ رہا۔ بجز اس کے کہ پنجاب کا دورہ کریں اور وہ بھی اس لئے کہ وہاں کے ایمان فروشوں میں ۲½ لاکھ خیرات تقسیم کر دی جائے۔
اگر میری طبیعت کا وہ انداز ہوتا جو اس وقت تھا جب الہلال نکلتا تھا تو یہ ایسا صریح کذب ہے کہ نہیں معلوم کس عالم بیان میں میرے قلم سے کس درجہ سخت الفاظ اس شخص کی نسبت نکل جاتے۔ لیکن اب میرا حال دوسرا ہے۔ کوئی شخص کتنے ہی قبیح فعل کا مرتکب ہو، میں یقین کے ساتھ پبلک میں اسے بُرا کہنا پسند نہیں کرتا۔ ہمیشہ ایسے موقعوں پر خود اپنا نفس اپنے سامنے آ جاتا ہے۔ میں چونک اُٹھتا ہوں کہ اگر بُرا ہی کہنا ہے تو خود اپنے نفس کو بُرا کیوں نہ کہوں اس سے زیادہ بُرائی اور کس میں ہوگی۔ بہادر شاہ کا ایک سیدھا سادھا شعر ہے جس میں شعریت کی کوئی بات نہیں لیکن میرے دل پر نقش ہو گیا ہے ؎

نہ تھی اپنی بُرائی پہ جبکہ نظر تو نظر میں بُرا تھا ہر ایک بشر
پڑی اپنی بُرائی پہ جب سے نظر تو نظر میں کوئی بھی بُرا نہ رہا

دیوانِ ظفر کے متعدد نسخوں میں یہ شعر دیکھا گیا ہے۔ مگر ہر جگہ یہ شعر ان لفظوں میں ملتا ہے ؎

نہ تھی حال کی جب ہمیں اپنے خبر رہے دیکھتے اوروں کے عیب و ہنر
پڑی اپنی بُرائیوں پر جو نظر تو نگاہ میں کوئی بُرا نہ رہا۔

غالب نے الفاظ کی بحث و تحقیق میں جو رنگ اختیار کیا، اس کا اسلوب یکسر مناظرانہ تھا۔ ابوالکلام نے اس سے سختی سے اجتناب برتا ہے۔ غلام رسول مہر کو لکھتے ہیں:

"چونکہ آپ لکھتے ہیں کہ کس وجہ سے انھوں نے مناظرانہ اسلوب اختیار کر لیا ہے اس لئے براہِ عنایت مجھے کتاب نہ بھیجئے۔ میرا نہ دیکھنا ہی بہتر ہے۔ ۱۹۱۸ء میں میں نے تین باتوں کا عہد کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی شخص کو جو مناظرانہ طریق پر میرے خلاف کچھ لکھے گا نہ تو جواب دوں گا اور نہ شکایت سے اپنے نفس کو آلودہ ہونے دوں گا۔" (ص ۱۵۔ ن۔ آ)

کتنا نمایاں فرق ہے ان دو دنیاؤں میں۔ اقبال کی اصطلاح مستعار لی جائے تو کہنا پڑتا ہے ؎

کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

شانِ استغنا اور احتیاج :-

اپنے مخالفین سے سلوک کی سطح پر غالب اور ابوالکلام کی انانیت کی دنیائیں جس طرح ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دونوں کی طبیعت کے استغنا اور احتیاج کا عالم بھی ایک دوسرے سے یکسر مختلف اور متضاد ہے۔ غالب مکروہات میں جب بھی مبتلا اور ملوث ہوتے ہیں تو ان کی احتیاج کی تشنگی ہل من مزید کا نعرہ بلند کرتی رہتی ہے۔ انانیت کا یہ پہلو ہر چند انسانی ہے، مگر اس کے ڈانڈے حیوانی زندگی کی قوت و قدامت کی یاد دلاتے ہیں۔ ابوالکلام ۔ ۔ ۔ کی انانیت ضبط اور خودداری کی اس بلند منزل پر پہنچ جاتی ہے جہاں اس کے ڈانڈے ملاءِ اعلیٰ کی مخلوق یا مثالی انسان سے جا ملتے ہیں۔ ابوالکلام کی احتیاج کی سیرتشنگی اور تنگی انھیں اس طرح صابر و شاکر رکھتی ہے جس طرح غالب کو مضطرب اور ملعون کرتی ہے۔ غالب نے کس صحت اور صداقت سے اپنے اس عیب کو ہنر بنا کر پیش کیا ہے:

"یہ تمھارا دعاگو اگرچہ اور امور میں پایۂ اعلیٰ نہیں رکھتا، مگر احتیاج میں اس کا پایہ بہت عالی ہے۔ یعنی بہت محتاج ہوں، سو، دو سو میں میری پیاس نہیں بجھ سکتی۔"
(ص ۱۳۴۔ غ۔ م)

اسی احتیاج کے ہاتھوں غالب کو اکثر اپنا اعتبار کھونا پڑا۔ مگر ابوالکلام کے ہاں یہ پہلو غیر معمولی حد تک انسانی شرف شرافت کا معیار پیش کرتا ہے کہ غالب کی انانیت کا چراغ اس بے غرضی اور علوئے نفس کے سورج کے آگے بے نور سا دکھائی دیتا ہے۔

حالی نے غالب کے اس عیب کو ہنر بتا کر یہ جتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کی اصل وجہ ان کی طبیعت کی وہ فیاضی تھی جو کسی کو خالی ہاتھ جانے نہ دیتی تھی۔ یہ بات کسی حد تک درست ہے۔ مگر اس راہ میں غالب جیسے فنکار کا عجز و عاجزی کا مظاہرہ کرنا ان کی شانِ انانیت کو داغدار کرتا ہے۔ انانیت کی اصل شان اور شوخی وہی ہے جہاں غالب یہ کہتے ہیں ؎

وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

غالب کی انانیت کا یہی رجحان ہے جس نے ادب میں انھیں عظمت و عزت کا آخری مقام دیا ہے۔ غالب کی انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے جب ڈاکٹر عبادت بریلوی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"اسی بڑائی کے احساس نے ان کے اندر انانیت کی خصوصیت پیدا کر دی تھی۔ وہ اپنے سامنے کسی کو کچھ نہیں سمجھتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کی یہ انانیت عشق تک میں اپنا اثر دکھاتی ہے۔ وہ اپنی ذات کے سامنے معشوق تک کو کچھ نہیں سمجھتے۔ حالانکہ معشوق سے زیادہ انھیں کوئی اور عزیز نہیں ہے۔ معشوق کا وصل ان کے نزدیک زندگی کی معراج ہے لیکن حجاب، پاسِ وضع ان کو معشوق تک پہنچنے سے باز رکھتا ہے۔ اور معشوق کا غرور و غمزہ و ناز اس کو ان کے پاس آنے نہیں دیتا۔" ص ۱۶۳

غالب کی انانیت کے اس اعلیٰ رخ کو ڈاکٹر عبداللہ نے بھی انانیت کی روشنی سے تعبیر کیا۔ لکھتے ہیں: —

"محبت میں نیازمندی ایک مسلّم مسلک ہے اور عشق کا نیاز، حسن کا ناز ایک ناقابلِ فراموش مضمون بن چکا ہے۔ محبوب کی ہر ادا کو پسند کرنا اور اس کو صحیح قرار دینا عاشقوں کا شیوہ قدیم ہے۔ مگر غالب کا ذہن اس کتاب الآداب سے مطمئن نہیں۔ وہ حسن کے مقابلے میں عشق کے لئے تفوق کے پہلو پیدا کرتا رہتا ہے۔ انھیں محبوب کے جذبۂ برتری کو ٹھیس پہنچانے میں بڑا مزہ ملتا ہے۔" ص ۵۹

اس میں شک نہیں کہ غالب کی انانیت کا یہ رُخ اور رد یہ خالص انانیتی نقطۂ نظر سے ان کی معراجِ فن اور محویتِ فن کا پتہ دیتا ہے لیکن یہ تضاد ان کی انانیت کی شان کے کس درجہ منافی ہے کہ ان کا سر پیرِ عزو رجو محبوب اور خدا ایک سے نہیں جھک سکا، وہ یہاں جھکتا ہے جسے دیکھ کر انانیت اور انسانیت کی آنکھیں جھک جاتی ہیں۔

غالب اور ابوالکلام کی احتیاج :۔

غالب کی احتیاج نے انہیں روباہ مزاج بنا کر چھوڑا اور ان کی انانیت آپ بھی شرمسار ہوئی اور ان کے فن کو بھی شرمسار کیا۔

جس کی انانیت نے اس اعلیٰ سطح تک رسائی پائی تھی کہ ؎

بندگی میں بھی وہ آزاد و خود بیں ہیں کہ ہم   اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

یہاں انانیت نے نمایاں طور پر اپنا اثبات اور امتیاز پیدا کیا ہے۔ اور اس طرح وہ بے پایاں اور بے مثال بن گئی ہے۔ لیکن غالب جب مکروہات دنیا میں ملوث ہوتے ہیں تو ان کے ہم مزاج اور ہم مشرب ابوالکلام کی انانیت کی دنیا ان کی انانیت سے یکسر جدا ہو جاتی ہے۔ غالب نے عبدالغفور نساخ کے کلیات پر جو مداحی کی ہے اسے ابوالکلام نے بڑی جرأت اور جسارت سے غالب کی وہ کمزوری قرار دیا ہے جو ان کے فن اور شخصیت کی شان کے منافی ہے۔ لکھتے ہیں :۔

" دراصل اس معاملے کی تہہ میں بھی غالب کی زندگی کی وہی کمزوری کام کر رہی ہے جو ہمیشہ ان کی طبع ملند کی کارفرمائیوں کے لئے آفت رہی یعنی احتیاج ؎

آنکہ شیراں کند روبہ مزاج " (صفحہ ۲۷ ن۔ آ)

غالب کی انانیت کی اس عجز و آزادی پر ابوالکلام کی انانیت کس شور اور شدت سے نوحہ کناں ہے :

" جس شخص کی رگِ گردن اس قدر سخت تھی کہ ہندوستان کے تمام فارسی ادیبوں میں سے سوائے خسرو کے کسی اور کے آگے نہیں جھکی تھی اور فیضی و ابوالفضل جیسے باکمالوں کو بھی خاطر میں نہیں لاتا تھا، وہ کلب علی خاں کے آگے ہاتھ جوڑ جوڑ کر سر جھکا رہا ہے کہ میں نے خداوند نعمت کا حکم مان لیا اور اپنی تحقیق سے باز آیا۔" (صفحہ ۲۹ ن۔ آ)

غالب کے خطوط، ان کی ادبی خدائی اور سب سے بڑھ کر ان کی خوئے آزاد، سب کے لئے یہ البیۂ

سخت ہے۔ ابوالکلام کی انانیت نے اس کی ذمہ داری بجا طور پر ان کے عہد وعصر پر ڈالی ہے۔ یہ حادثہ غالب کے لئے جتنا بھی سخت و صریح سہی مگر ان کے عہد وعصر کے لئے بھی کچھ کم ذلت آمیز نہیں ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں :

" زمانہ کی ستم ظریفی دیکھنی چاہیئے کہ غالب جیسے مغرور فن وکمال کو ایک خامکار منشین کے آگے کس کس طرح جھکا کر چھوڑا ؟ اور کس لئے ؟ صرف اس لئے کہ جاتا تھا اگر تنخواہ روپیہ کی ماہوار بخشش بند ہوگئی تو جینے کا کوئی سہارا باقی نہیں رہے گا۔" (صفحہ ۲۹ ن۔ آ)

ابوالکلام نے غالب کی انانیت کے اس نقص کے مقابلے میں عربی کے شاعر ابو العلا معری کی بے داغ انانیت کو پیش کیا ہے جو واقعی انانیت کی کھری اور کڑی مثال ہے۔ یہاں ابوالکلام کی خالص انانیت نے بے اختیار ان کے نوک قلم سے ایک ایسے شاعر کے کردار کو نمایاں کیا ہے جو خود ابوالکلام کے کردار کا بھی سچا اور صحیح ترجمان ہے۔ لکھتے ہیں :۔

" لیکن زمانہ کی ان بے مہریوں اور سفاہت پروریوں کے فاتحانہ مقابلے کے لئے ابوالعلا کا دل گردہ چاہیئے جس نے اپنے پائے استغنا سے وقت کی تمام پیش کشوں کو ٹھکرا دیا تھا بیچارہ غالب کہ زندگی کی آسودگیوں سے دامانده اور علائق کی کشاکش سے دل باختہ تھا یہ دل گردہ کہاں سے لاتا ؟ وہ شاعر تھا ابوالعلاء کی طرح حکیم نہ تھا۔" (صفحہ ۲۹ ن۔آ)

عزت نفس :۔

ابوالکلام کا یہ پائے استغنا تھا جس نے انھیں کوہ استقلال بنا دیا تھا۔ غالب کی دنیا اس سے کوئی علاقہ ہی نہیں رکھتی۔ اس استغنا نے ابوالکلام کے ہاں علوئے نفس اور عزت نفس کے جیسے شاندار مظاہرے کئے۔ غالب ان سے یکسر محروم تھے۔ ابوالکلام نے خود ہی غالب کے اس پہلو پر جیسی بے محابہ تنقید کی ہے وہ اس کو بڑی خوبی سے ان لفظوں میں ظاہر کرتے ہیں۔ ابوالکلام کس تاسف اور تکلیف سے لکھتے ہیں:

" مرزا غالب نے مرنے سے پہلے دو باتوں کے لئے بار بار التجائیں کی تھیں۔ ایک یہ، کہ حسین علی خاں کی شادی کے لئے کچھ اعانت ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ اس کے لئے ۲۵ روپیہ وظیفہ مقرر ہو جائے۔ جب کئی ماہ گذر گئے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلا، اور قرضخواہوں کے تقاضوں سے عزت پر آبنی تو مرنے سے تین ماہ پہلے یہ درخواست کی کہ مجھے صرف آٹھ سو روپے

بلوایش کہ قرض سے سبکدوش ہوجاؤں۔ حسین علی کی شادی اور اس کے نام کے وظیفہ سے درگزرا۔ میری جان اور آبرو آپ کے ہاتھ ہے۔ جو عطا فرمانا ہو جلد عطا فرمایئے۔ امرائے ہند کی ناحق شناسیوں اور قدر فراموشیوں کی تاریخ کا یہ واقعہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس گدایانہ فریاد کا بھی کوئی جواب نہیں ملا اندا سے صرف آٹھ سو روپے کے لئے قرضداروں کا بوجھ اٹھائے ہوئے قبر میں جانا پڑا" (ص ۲۹۲ ن۔ آ)

غالب کے اس کردار پر حالی سے اکرام تک ہر طرح کی پردہ پوشیوں اور تاویلوں کی متعدد کوششیں کی گئیں، مگر یہ واقعہ اپنی جگہ ناقابلِ تردید ہے کہ غالب اپنی احتیاجات کی حد تک بہت معمولی انسان تھے، اس بارے میں ان کی انسانی کمزوریاں بہت فاش تھیں۔ انھوں نے بہت سے اپنے آن بان کے بُت کی پرستش کی، مگر آخر انھیں اس دنیا کا کلمہ پڑھنا پڑا جو بڑوں بڑوں کو اپنے سامنے جھکا کر چھوڑتی ہے۔ غالب کی شخصیت اور شاعری کے اس پہلو کی جو بھی تاویل کی جائے، مگر خود غالب کی عظیم انانیت اپنے اس عجز اور عمل سے اس درجہ شرمسار اور شکست خوردہ ہے کہ اس لحاظ سے ابوالکلام کی انانیت کی حدیں غالب کی انانیت سے غیر معمولی بلندی پر واقع ہیں۔

محتاط

ابوالکلام کے کردار کا یہ پہلو اس حد تک روشن اور رفیع ہے کہ یہ عظیم انانیت کی اعلیٰ مثال ہے۔ اس میں غیرت اور خودداری کا پہلو غرور و رعنائی کی حدوں سے تو جا ملتا ہے۔ لیکن اس میں عجز و عاجزی کا گزر ممکن نہیں۔ وہ اپنے قریب ترین احباب سے بھی اپنے معاملات میں اس حد تک صاف اور دو ٹوک واقع ہوئے ہیں کہ ان پر بے نیازی کا گمان تو کیا جا سکتا ہے۔ مگر نیازمندی کا نہیں، واقعہ یہ ہے کہ قرض، حاجت کا گزران تو ان کے دل میں ممکن ہی نہیں۔

غلام رسول مہر کے ان سے عقیدت مندانہ اور نیازمندانہ مراسم تھے۔ لیکن ان دونوں کی سیاسی راہیں ایک دوسرے سے جدا واقع ہوئی تھیں۔ مہر کا انقلاب باوجود اس رسم و راہ کے ان پر ہر طرح کا حملہ جس میں غیر محتاط تھا لیکن ابوالکلام اس کی تنقیدوں اور تکفیروں کو حسب معمول چنداں اہمیت نہ دیتے تھے۔ اس انقلاب نے اپنی ایک اشاعت میں ابوالکلام پر یہ الزام لگایا کہ انھوں نے اپنی کسی پبلک تقریر میں مسلمانوں پر کوئی بہتان لگایا ہے۔ ابوالکلام اسے سخت مجرم قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں :۔

"لاہور سے کسی شخص نے مجھے انقلاب کا ایک کٹنگ بھیجا ہے جس میں آپ لکھتے ہیں کہ میں نے مسلمانوں پر بہتان لگایا اور قرآن کی یہ آیت بھی مجھے یاد دلائی گئی ہے کہ سبحانک ھذا بہتان عظیم۔ بہتان اگر فرد پر لگایا جائے تو سخت جرم ہے لیکن اگر ایک مسلمان خود مسلمانوں پر لگائے تو اس جرم کی شناعت کا کوئی انتہا نہیں رہتی۔ مجھے یقین ہے کہ اب آپ کی وہ رائے میری نسبت نہیں رہی ہوگی جس کی بنیاد پر آپ اظہار اخلاص کرتے رہے ہیں۔ اور یقیناً آپ یہ پسند نہیں کریں گے کہ مداہنت اور نفاق سے کام لیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مخمصے سے آپ کو نجات دیدوں"۔ (ن۔آ)

دیانت :۔

جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے ابوالکلام نجی اور شخصی معاملات میں انتہائی درگزر سے کام لیتے تھے۔ ان پر بڑے سے بڑا الزام بھی لگایا جائے تو صفائی پیش کرنا بھی اپنی شان کے منافی خیال کرتے تھے اور اس لئے ہر الزام کے جواب میں ان کا جواب ان کا سکوت تھا۔ جب مولانا غلام رسول مہر نے ابوالکلام کو لکھا کہ جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا مقصد سیاسی راہوں کے اختلاف سے ہے تو ابوالکلام نے وضاحت اور تفصیل سے اپنے کردار کے اس پہلو کو پیش کرتے ہیں جو غالب کی احتیاج واغراض کی دنیا سے یکسر جدا گانہ ہے۔ یہ پہلو اگرچہ انانیت کا پروردہ اور اس سے پیوست ہے مگر ابوالکلام نے اسے اپنے کردار کا خصوصی جز قرار دیا ہے جہاں سے شخصی تعلقات اور عقائد و مسائل میں اختلاف اور دیانت و عدم دیانت کے مسائل ایک دوسرے سے بالکل الگ ہو جاتے ہیں کس وقعت و وقار سے لکھتے ہیں :۔

خط پہنچا اور یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ آپ نے میرے خط کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی، ایک چیز عقائد و مسائل کا اختلاف ہے۔ ایک شخصی دیانت و عدم دیانت کا معاملہ۔ آپ یقیناً ایک شخص سے عقائد و مسائل میں اختلاف رکھتے ہوئے بھی اخلاص و محبت رکھ سکتے ہیں۔ اور یہ اخلاص اس سے مانع نہیں ہو سکتا کہ اس کے عقائد و مسائل پر سختی سے سخت نکتہ چینی کریں۔ امام بخاریؒ نے عبدالرزاق کی نسبت کہا تھا لو ارتد عبدالرزاق۔ اگرچہ عبدالرزاق مرتد بھی ہو جائے جب بھی میں اس کی دیانت

میں تشکک نہیں کروں گا۔ لیکن اگر آپ کے سامنے ایسی باتیں آئی ہیں کہ آپ کو اس کی دیانت پر اعتماد نہیں رہا اور اختلاف صرف عقائد و مسائل ہی سے نہیں بلکہ شخصی اخلاق و خصائل سے ہے تو اس صورت میں آپ اس سے اخلاص و محبت نہیں رکھ سکتے۔ کیونکہ اب کوئی چیز باقی نہیں رہی، جس کے لئے اخلاص اُبھر سکے جس شخص کے اخلاص و خصائل پر آپ کو اعتماد نہیں رہا آپ بغیر مداہنت و نفاق کے کیونکہ اس سے اخلاص و رغبت رکھ سکتے ہیں؟ ایک شخص کی غیر معمولی قابلیت اور دماغی محاسن کا ہم پر اثر پڑ سکتا ہے۔ یہ جاننے پر بھی کہ وہ اخلاص و خصائل سے محروم ہے ہم یہ تاثر دل سے نکال سکتے ہیں، لیکن اس طرح کے تاثر کو دوسرے ناموں سے پکارنا چاہیئے۔ یہ اخلاص و محبت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

لاہور سے جو کٹنگ انقلاب کا آیا تھا وہ اس کے لیڈنگ آرٹیکل کا تھا۔ ابھی اس بحث میں نہ جایئے کہ میں نے تقریر میں کیا کہا تھا۔ تقریر ہزاروں مسلمانوں نے سنی تھی، اور ان سے دریافت کیا جا سکتا تھا کہ اصلیت کیا ہے۔ بہرحال کسی وجہ سے آپ کو یقین ہو گیا کہ میں نے مسلمانوں پر افترا کیا اور اس درجہ یقین ہو گیا، کہ مضمون کی سرخی یہ قرار دی گئی۔ نیز جو آیت واقعہ افک کی نسبت نازل ہوئی ہے وہ میری نسبت لکھنی پڑی کہ سبحانک هٰذا بهتانٌ عظيم۔ اب سوال یہ نہیں ہے کہ آپ نے میرے عقیدہ و مسلک سے اختلاف کیا، بلکہ آپ کے سامنے میرے اخلاق و خصائل کا ایک بدترین پہلو نمایاں ہو گیا۔ میں نہ صرف ایک فرد واحد بلکہ تمام مسلمانوں پر بہتان لگانے کی جرأت کر سکتا ہوں۔ اس حالت میں مجھے کیا سمجھنا. . . تھا؟ کیا ایک لمحہ کے لئے بھی یہ توقع جائز ہو سکتی تھی کہ آپ بدستور اخلاص و محبت رکھیں گے؟ یقیناً مجھے یہی سمجھ لینا تھا کہ اس معاملے کے بعد آپ ایسا نہیں کر سکتے۔ اگر کریں گے تو مداہنت ہو گی اور نفاق۔ کیوں نہ میں خود آپ کو اس مخمصے سے نجات دلا دوں۔ چنانچہ اگر میرا حافظہ غلطی نہیں کرتا تو میں نے یہی الفاظ اس خط میں لکھے تھے کیا آپ کے ساتھ بڑی ناانصافی کرتا اگر سمجھتا کہ اب بھی آپ محبت و اخلاص رکھ سکتے ہیں۔ اگر میں ایسی توقع رکھتا تو اس

کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے تھے کہ میں آپ کو منافق تصور کرتا ہوں۔ میں آپ کو ایسا کبھی نہیں تصور کر سکتا۔ میرے لئے یہ ممکن نہیں۔ اس لئے میں نے محسوس کیا اب آپ اپنے آپ کو مخمصے میں مبتلا پاتے ہوں گے۔ میں کیوں اسے برداشت کر دوں کہ ایک شخص جسے اپنا عزیز سمجھتا رہا ہوں، اس مخمصے میں مبتلا رہے؟ مجھے فوراً اس کی راہ کھول دینا چاہیئے۔" (صفحہ۔ ن۔ آ)

احتیاط اور دیانت :۔

کس خوبی اور خوش اسلوبی سے ابوالکلام نے حدود شخصی اور فضائل ذاتی کو اخلاقی صفات سے جدا کیا ہے اور دیانت کو معاملات میں وہ اونچا منصب دیا ہے جو اس کی حیثیت کو بلند اور برتر ثابت کرتا ہے۔ باوجود انتہائی صبر و تحمل کے یہاں ان کی انانیت یہ برداشت نہ کر سکی کہ ان پر بددیانتی کا الزام عائد ہو اور وہ اس کو گوارہ کرلیں۔ یہاں ان کی انانیت بے ساختہ چیخ اُٹھی اور اس نے سکوت کو بھی کمزوری ہی خیال کیا۔ غالب کی احتیاج نے صاف صاف اپنی انانیت اور علوئے نفسی کو واعذار اور شرمسار کیا۔ ابوالکلام یہاں اس درجہ زود حس اور رشد بد جذباتی واقع ہوئے ہیں کہ کسی حال میں عزت نفس پر حرف آنا گوارا نہیں کرتے۔ اسی انقلاب کے مدیر نے پنجاب کی ایک عام افواہ پر کہ ڈاکٹر عالم کو کانگرس کا کام کرنے کے لیے ۲½ لاکھ روپیہ دیا گیا ہے۔ مولانا کو لکھا کہ چونکہ آپ اس طرح کی چیزوں کو برداشت نہیں کر سکتے اس لئے ممکن ہے کہ یہ کام آپ کے علم کے بغیر کیا گیا ہو، یا ورکنگ کمیٹی کے علم کے بغیر کسی اور ذریعہ سے روپیہ دیا گیا ہو۔ ابوالکلام اس صورت حال پر کس درقار برہم سے لکھتے ہیں:

"اس سے بھی زیادہ ناقابل فہم اس واقعہ سے استدلال ہے کہ سید......... نے حصول زر کی کوشش کی تھی۔ سید پر کیا موقوف ہے نہیں معلوم یہ کہانی سن کر کتنوں کے منہ میں پانی بھر آیا ہوگا۔ میں صرف لاہور کے چھ سات خط دیکھ چکا ہوں، جو اس کہانی کی اشاعت کے بعد الہ آباد بھیجے گئے ہیں۔ پھر اس سے یہ کہاں ثابت ہو گیا کہ کہانی کی کوئی اصلیت ہے۔ میرے دل کا اصل داغ تو یہی ہے کہ اس طرح کی دروغ بافیوں کا لوگوں پر اُلٹا اثر پڑتا ہے۔ وہ منقبض نہیں ہوتے بلکہ خوش ہوتے ہیں کہ کھلنے پینے

کی ایک نئی راہ نکل آئی۔" (ص ۱۴۲۔ ن۔ آ)

کس قوت اور قہر کے ساتھ لکھتے ہیں:

"آپ لکھتے ہیں غالباً ان معاملات کے لئے کانگرس کا کوئی علیحدہ اور پوشیدہ صیغہ ہے، جس کا مجھے علم نہیں۔ عزیز من! کیا آپ سمجھتے ہیں کہ میں ایک لمحہ کے لئے کسی ایسے ادارہ میں رہنے کا ننگ گوارا کر سکتا ہوں جس کا کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ کام بھی میرے علم کے باہر ہو؟ صرف یہی ایک بات اس کے لئے کافی ہے کہ آپ لوگ کس درجہ ناواقفیت اور غلط اندیشی کے تصورات میں غور و خوض کرتے رہتے ہیں۔

یہ آخری جملے کس کرب و کیفیت کے ساتھ کس حق پسندی اور حقیقت شناسی کا اظہار کرتے ہیں:

"مجھے معلوم نہیں آپ میرے خطوط رکھتے ہیں یا ضائع ہو جاتے ہیں۔ بہرحال یہ خط کہیں سنبھال کر رکھ لیجئے۔ میری زندگی کا بڑا حصہ گزر چکا۔ جو باقی ہے وہ بہت کم ہے۔ ممکن ہے کہ میں اس وقت تک نہ رہوں لیکن یہ سطور باقی رہ سکتی ہیں۔ ایک وقت عنقریب آئیگا اور وہ میری وابستگی کی علت آشکارا کر دے گا۔" (ص ۱۴۷ ن۔ آ)

ان جملوں میں محض انشا پردازی نہیں ہے، بلکہ انشا پرداز کا یقین محکم رقم ہوا ہے۔ وہ ہر خوف و خواہش سے بلند ہو کر حق اور حقیقت کا شاہد اور شریک ہے اور اسلئے اس کا جذبۂ انانیت ناقابل تسخیر عقائد کا قلعۂ مستحکم ہے۔

غالب اپنے دوستوں سے جس حد تک بے تکلف تھے، وہ ان کی طبیعت کا جزو تھا۔ ابوالکلام کی دوستوں سے بے تکلفی بھی اس حد تک پابند اور نظر بند ہے کہ اسے بے تکلفی کہنا بے تکلفی کی تہمت ہے۔ ابوالکلام ان دوستوں سے بھی باوجود خلوص و تعلق کے معاملات میں اس حد تک صاف اور سخت ہیں کہ ان کی سختی عام دنیا کی خواہشات کی شب تاریک میں دیانت کے اس چراغ کی طرح ہے جو ضمیر انسانی میں روشن رہتا ہے۔ کسی قسم کا لین دین بھی ان کی طبیعت پر گراں گزرتا ہے۔ وہ سرحد سے واپس آتے ہوئے اپنے چند قریبی دوستوں سے ملنے کے لئے ان کی درخواست پر چند گھنٹے لاہور اسٹیشن پر ٹھیرے۔ اس عرصہ میں ان کے دوستوں نے دوسری ٹرین کا ٹکٹ خرید لیا۔ چنانچہ ابوالکلام نے اس رقم کی ادائیگی فوراً بذریعہ چیک کر دی۔ مگر بعد کو انھیں خیال ہوا کہ ممکن ہے متعلقہ شخص کو چیک کے بھنانے میں دیر ہو، اس لئے روپیہ بھی روانہ کر دیا۔ غلام رسول مہر لکھتے ہیں:-

"ہینڈ نوٹ کے روپے کا چیک لے گئے اور بعد میں روپے بھی بھیجدیے۔ گویا دگنی رقم عطا فرمائی۔ ابوالکلام اس بارے میں لکھتے ہیں" مجھے خیال ہوا کہ اگر آپ نے چیک براہ راست بینک سے بھنانا چاہا تو ممکن ہے وہ کلکتہ کی تصدیق کے بعد روپیہ دیں اور اس طرح ایک ہفتہ کی دیر ہو جائے۔ چونکہ روپیہ ایک دوسرا چیک دیکر لکھنؤ میں لے لیا تھا اس لئے بھیج دیا گیا" (ص ۱۴۳ ن۔ آ)

احتیاط ان دوستوں کے ساتھ بھی جو ان کے قریب ترین احباب میں شامل تھے، بہ نزاکت طبع اور انانیت کی وہ تانا شاہی تھی جو ان کے معاصرین میں شاید ہی کسی کو میسر ہو۔ غالب کی دنیا اس سے یکسر جداگانہ اور محروم تھی، وہ قصہ زمین برسر زمین طے کرنے کے عادی تھے۔ دنیاوی معاملات میں ان کا رویہ لین دین اور توازن پر مبنی تھا۔ وہ استغنا صوفی نہ تھے جتنے عملی۔ وہ معاملات اور مراسم کو کوئی یک طرفہ شے خیال نہ کرتے تھے۔ نواب امین الدین خاں کو کس صفائی سے یہ بات سمجھاتے ہیں کہ :

"سا ٹھ برس سے ہمارے تمہارے بزرگوں میں قرابتیں بہم پہنچیں رنج کا میرا تمہارا معاملہ بہ کہ پچاس برس سے میں تم کو چاہتا ہوں ہے اس کے کہ چاہت تمہاری طرف سے بھی ہو۔ چالیس برس سے محبت کا ظہور طرفین سے ہوا۔ میں تمھیں چاہتا رہا تم مجھے چاہتے رہے۔ وہ امر عام اور یہ امر خاص کیا مقتضی اس کا نہیں کہ مجھ میں تم میں حقیقی بھائیوں کا سا اخلاص پیدا ہو جائے" (ص ۱۲ خ۔غ۔م)

ابوالکلام کے ہاں معاملات کا رُخ دوسری طرف ہے۔ ابوالکلام کی ایک تصنیف کی اشاعت کے سلسلے میں مولانا غلام رسول مہر انھیں لکھتے ہیں کہ اس کی طباعت کا انتظام ہو جائے گا۔ آپ مسودہ بھیج دیں مدد پیشگی آپ کی خدمت میں بھیج دیا جائے گا۔ لیکن کتاب تکمیل طباعت کے بعد ہی فروخت ہوگی۔ ابوالکلام اصل بات سمجھ گئے اور کس وضاحت اور تشریح سے اس گرہ کو کھولتے ہیں :

" اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے۔ آپ میری کتابوں کی طبع و اشاعت میں اس قدر دلچسپی لیتے ہیں۔ حد ہو گئی کہ آپ آمادہ ہیں، ضرورت پڑے تو ام القرآن کے مصارف کا خود پیشگی انتظام کر دیں۔ مگر مجھے اس کی بالکل ضرورت نہیں میرا مقصود صرف یہ تھا کہ اگر کوئی صاحب تاجرانہ انتفاع کے خیال سے معاملت کر سکیں تو میں بوجوہ معاملت کرونگا۔

یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ شخصاً آپ اپنے اوپر کوئی بوجھ ڈالیں۔ حاشا و کلا" (ص۱۵۳ ن۔آ)

ابوالکلام کے احباب معتقدین اور متوسلین کا حلقہ بہت وسیع تھا۔ مگر ان کا اجتناب اتنا سخت تھا کہ یہ حلقہ کبھی ان کی انانیت کے شاہین کو اپنا اسیر نہ کر سکا۔ اس اجتناب کا سب سے بڑا تجربہ ان کا معاملات میں حد درجہ احتیاط کا پہلو تھا۔ ان کا احتساب آخر معتقدوں کو اجتناب پر مائل کر دیتا تھا۔ اور یہی ان کی انانیت کی جیت تھی۔

ان کے معتقد حکیم فقیر محمد صاحب چشتی نظامی نے ان کے لئے کچھ دوائیں تجویز کیں اور مہر صاحب نے یہ پارسل ان کی خدمت میں روانہ کر دیا۔ رسید میں لکھتے ہیں:

"خط پہنچا، حکیم صاحب کا اور آپ کا شکر گذار ہوں۔ جو دوائیں آپ نے بھیجی تھیں۔ میں نے استعمال کر لی تھیں۔ کیوں کہ یہ محبت کا تحفہ تھا۔ اور جوہر منقّی نافع ہو یا نہ ہو لیکن جوہر محبت کے نفع میں کوئی شبہ نہیں ؎

این نسخہ از بیاض مسیحا نوشتہ اند" (ص۱۴۲ ن۔آ)

معاملات :

خلوص و محبت کی یہ چاشنی ان کے ہاں کسی طرح کی منفعت کی راہ باز نہیں رکھتی۔ اور آخر ان کے احتساب کی تمازت سے ہوا ہو جاتی ہے۔ شفاء الملک حکیم فقیر محمد مولانا سے دواؤں کی قیمت لینا جائز خیال نہیں کرتے۔ مولانا کو مفت دواؤں کے استعمال میں اجتناب ہے۔ چنانچہ صاف صاف لکھتے ہیں:

"مجھے حکیم صاحب کی ادویہ کے استعمال میں ہرگز تامل نہیں اگر اب بھی ان کا یہی فیصلہ ہے کہ جوہر منقّی وغیرہ استعمال کرنا چاہیئے تو ضرور کروں گا مگر شرط یہ ہے کہ وہ دواخانہ کو حکم دے دیا کریں کہ مجوزہ مرکبات وی۔پی یا پارسل کے ذریعہ بھیجدی جائیں۔ اس صورت میں شکر گزار ہونگا اور انشراحِ خاطر کے ساتھ علاج کروں گا۔ ورنہ طبیعت رُک جاتی ہے اور خیال ہوتا ہے کہ تحفہ ایک مرتبہ ہونا چاہیئے نہ کہ مسلسل۔ اگر حکیم صاحب یا آپ اسے منظور نہیں کریں گے تو پھر نہ تو میں فراغ خاطر کے ساتھ دوا استعمال کروں گا نہ استرداد اجر کی حالت گوارا ہو سکے گی۔" (ص۵۲ ن۔آ)

احتیاط اور استغنا کی یہ حد سے بڑھی ہوئی کیفیت اگرچہ احباب اور ارادتمندوں پر بہت کھلتی تھی اور دوستی

اور بے تکلفی کی راہ میں رکاوٹ بنتی تھی۔ مگر ابوالکلام کی انانیت کی یہ ادائے خاص تھی اور بے تکلف دوستی سے محروم رہنے کی ایک نفسیاتی وجہ ایسے ہی حجاب تھے۔ ابوالکلام شاید اپنے آپ سے بھی بہت ہی کم بے تکلف ہوئے ہیں۔ حالانکہ دوستوں سے بے تکلفی انسان کی ایسی سعادت، اور اس کی نجی اور نفسیاتی زندگی کی صحت کی وہ رونق ہے جس کی تلافی دنیا کی کسی اور نعمت سے ممکن نہیں۔ دوستی اور بے تکلفی جتنی پرانی ہوتی ہے اتنا ہی زیادہ اثر رکھتی ہے۔ شاید اسی لئے حالی نے سید احمد خاں کی نجی زندگی کے اس پہلو پر جو تنقید کی ہے اور انھیں جن معنوں میں دقیانوسی کہا ہے وہ انسان کا اعزاز اور قابل رشک اعتماد ہے۔

"حیات جاوید میں لکھتے ہیں :-

"وہ دوستی کے باب میں بڑے دقیانوسی واقع ہوئے تھے۔ ان کے نزدیک زیادہ سے زیادہ بے تکلفی دوستی کا معیار تھی۔ ایک روز امام محمد باقر نے اصحاب سے کہا کہ تم میں کوئی ایسا شخص ہے کہ دوست کی جیب میں ہاتھ ڈال کر جس قدر نقدی کی ضرورت ہو اس میں سے نکال لے۔ سب نے عرض کیا لا واللہ یا ابن رسول اللہ۔ آپ نے فرمایا بس تو تم میں کوئی دوستی کے لائق نہیں ہے۔ مگر سرسید کا حال اپنے دوستوں کے ساتھ اور ان کے دوستوں کا حال سرسید کے ساتھ بالکل ایسا ہی تھا کہ ایک دوسرے کی جیب سے جو چاہتے نکال لیتے تھے۔ (ص ۵۴۴ ح۔ ج)

راقم الحروف نے اپنے زمانے کے بعض اکابر علماء میں ایسی ہی بے تکلفی کے مظاہرے بچشم خود دیکھے ہیں۔ دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا حسین احمد مدنی میرٹھ کے ایک طبیب اور پرانی وضع کے بزرگ حکیم محمد اسحاق کھوری سے بے تکلفی کے مراسم رکھتے تھے۔ مولانا۔۔۔ میرٹھ تشریف لاتے تو حکیم صاحب مرحوم سے ضرور ملتے۔ حکیم صاحب مولانا سے اپنا بٹوہ طرح طرح سے چھپانے کی کوشش کرتے، لیکن مولانا کی عقابی نگاہیں کسی نہ کسی طرح اسے پا جاتیں۔ اس چھیننے اور چھپانے کی کوششوں میں اکثر دونوں بزرگ باہم بزرگی وزہد بھول کی چھینا جھپٹی میں ایک دوسرے سے گتھ جاتے۔ دونوں کے معتقدین اس منظر کو بقول میر کے اس طرح دیکھتے ہے

گتھ گئے ایسے شتابی کہ چھڑایا نہ گیا

باوجود ایک عالم دین ہونے کے ابوالکلام کی دنیا اس مسنون محبت سے محروم تھی۔ ابوالکلام کے ہاں اس بارے میں جو حجاب اور حیلے ملتے ہیں وہ بے تکلفی کی دنیا اور اپنائیت کے دیار سے خارج ہیں

ان کا احتیاط اور احتساب کا پہلو اپنے قریب ترین احباب اور ارادتمندوں کے ساتھ جب اس نوعیت کا تھا تو عام معاملات اور کاروباری دنیا میں اس کا تاثر کس درجہ سخت اور شدید ہوگا اس کا اندازہ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ وہ لوگوں کی اس ذہنیت کو گوارہ نہیں کر سکتے کہ کاروباری معاملات میں سچائی کی مقدار ذرا بھی کم ہو۔ خصوصاً عام مذہبی لوگوں میں اس راستبازی کے فقدان پر کس شدت سے اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہیں :-

"یہ بڑی مصیبت ہے کہ کاروباری مسلمانوں میں راست بازی مفقود ہوگئی ہے خصوصاً ان مسلمانوں میں جو مذہب کا نام زیادہ پیٹتے رہتے ہیں۔ اس وقت میں نے انقلاب میں ...... ایجنسی لاہور کا ایک اشتہار دیکھا کہ تذکرہ کی قیمت للعہ ہے حالانکہ اس کی قیمت عہ ہے۔ اس قیمت کے حساب سے یہ لوگ تذکرہ منگواتے ہیں اور اس پر کافی کمیشن لے جاتے ہیں۔ اس قیمت سے زیادہ قیمت لینے کا انھیں حق نہیں۔ کیا آپ اس کا کوئی علاج بتلا سکتے ہیں ؟ مجھے نہایت اذیت ہوتی ہے جب میں خیال کرتا ہوں کہ لوگ اپنے شوق مطالعہ میں دو روپے کی جگہ چار روپے آٹھ آنے دینے پر مجبور ہو رہے ہیں۔ اور ایک شخص میری کتابوں کے ناموں پر لوگوں سے بے انصافی کر رہا ہے کیا آپ ایسا کر سکتے ہیں کہ انقلاب میں میری طرف سے یہ اعلان درج کرا دیں کہ تذکرہ کی قیمت دو روپے ہے۔ اس سے زیادہ قیمت لینے کا کسی تاجر کو حق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کمیشن وصول کر رہا ہے۔ اگر اس قیمت پر تذکرہ لاہور اور پنجاب میں نہ ملے تو براہ راست دفتر سے منگوا لیا جائے" (ص ۵۵ ن ۱۔۲)

طبیعت کا یہ انداز کاروباری دنیا سے یکسر مختلف اور متنوع ہے۔ غالب کی دنیا میں اس کا وجود عنقا ہے۔ وہاں عام انسان کی حرص و حاجت ہر جگہ میں سامنے آئی ہے۔ یہاں اس کا داخلہ ممنوع ہے اردو ادیبوں میں ابوالکلام ان چند خوش قسمت مصنفوں میں سے تھے جن کی تصانیف کا سکہ لوگوں میں اس درجہ معتبر اور مقبول تھا کہ خریدنے والے ہر قیمت پر ان کی نگارشات کو خریدتے تھے۔ وہ صحافت کی دنیا کی وجہ سے کاروباری دنیا کے آداب سے ناواقف نہ تھے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ان کی طبیعت کی افتاد دوسری ہی واقع ہوئی تھی۔ بلا مبالغہ قناعت اور استغنار کی مقدار ان کی طبیعت میں اتنی تھی جس قدر

خون کی گردش اور گردش میں حرارت۔ ایک خط میں خود بھی اپنی اس واقفیت کا حال اس طرح بیان کرتے ہیں:

"آپ نے اس شخص سے معاملہ کر لینے اور نقد روپیہ لینے کی مزیت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے میں نے اس پر اچھی طرح غور کیا۔ آپ جانتے ہیں میری طبیعت کی افتاد تاجرانہ جلبِ زر کی راہوں سے کس درجہ ناآشنا واقع ہوئی ہے۔ میں کمی بیشی کے معاملے کو تاجرانہ نقطۂ نگاہ سے دیکھنے کا اہل نہیں۔ تاہم اس معاملے کی نوعیت اس درجہ واضح اور قطعی ہے کہ جس قدر غور کرتا ہوں نصف قیمت پر معاملت صریح اور بلاوجہ نقصان دہ معلوم ہوتی ہے۔" (ص ۸۵ ن۔ آ)

طبیعت کی اس افتاد کے ہاتھوں وہ ہمیشہ عملی طور پر اپنی ضروریات کو پورا کرنے سے زیادہ اور کچھ نہ کرسکے۔ خود بھی اس کا اقرار کرتے ہیں:

"مجھے یہ خیال کیوں ہوا؟ اسے بھی آپ سے چھپانا نہیں چاہتا ہوں، اس لئے ہوا کہ فوری ضروریات کا تقاضا تھا۔ چاہتا تھا ان سے عہدہ برآ ہو جاؤں، بلاشبہ مالی نقطۂ خیال سے یہ صورت مرجح نہیں ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں میں اسی نقطۂ خیال سے اپنے معاملات کو دیکھتا ہی نہیں۔ میرے لئے مالی معاملات کا پہلو صرف اتنا ہوتا ہے کہ وقت کی ضرورت کا جواب مل جائے اور کسی انسان کا بارِ احسان اٹھانا نہ پڑے۔" (ص ۱۵۹ ن۔ آ)

غالب نے بے عمل عیش دنیا اور مکروہات دنیا کی ہوس و حاجت سے اپنے کو ملوث رکھا اپنی ہتک عزت کے سلسلے میں مقدمہ بازی یا پنشن کے لئے ہر طرح کی تگ و دو، مالی معاملات میں اپنے نفع کا تقدم، حکام سے مراسم اور رؤسائے وقت کی ناز برداریاں کرنے میں انھوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ مگر ابوالکلام کے ہاں اس طرح کی ذہانت اور ذہنیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ وہ طبعاً مال و دولت کی طرف سے بے نیاز اور قناعت و استغنا سے سرشار رہتے۔ مالی معاملات میں ان کی یہ صفت عملی دنیا میں ان کے لئے چنداں اہم نہ تھی۔ ان کے سوانح نگار مولانا ملیح آبادی کی شہادت ہے:

فقر سے ہی بے خوفی اور مال و دولت سے یہی بے پروائی تھی کہ والد بمبئی میں جو جائداد چھوڑ گئے تھے۔ مولانا نے اسے حاصل کرنے کی نہ کوشش کی اور نہ اس کے تلف ہو جانے پر کوئی افسوس ہی کیا۔" ص ۳۸۳ (ن۔ آ)

طبیعت کی یہ بے نیازی ذہانت کا وہ خاص شرف اور شان ہے، جو ابوالکلام پر ختم ہے معاملات

میں نفاست کی یہ وہ شان ہے جو غالب کی دنیا میں عنقا ہے۔ غالب کی احتیاج کا پایہ اس قدر عالی ہے کہ سو دو سو میں بھی ان کی پیاس نہیں بجھتی۔ لیکن ابوالکلام کے معاملات کی دنیا ہی دوسری ہے۔ معاملات میں احتیاط اس حد تک ہے کہ غالب اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ ایک مضمون کے سلسلے میں ابوالکلام چاہتے ہیں کہ معارف میں اس مضمون کی کچھ کا پیاں زاید طبع ہوں، اس بارے میں لکھتے ہیں:

"اس صورت میں معارف کے زائد اوراق اور علیحدہ رسالے کے لئے غرضیکہ جس قدر یہ ٹکڑا چھپے اس کی اجرت و خرچ میرے ذمے ہے کیونکہ معارف پر اس کی معین ضخامت سے زیادہ بوجھ نہیں پڑنا چاہیئے۔ اور بہرحال مجھکو چھپوانا ہی ہے۔ رقم مطلوب سے آپ مجھے مطلع کر دیں تاکہ بھیجدی جائے۔ اگر ایسا ہوا تو موجب کمال تشکر ہوگا۔" (صفحہ ۱۴۱ ت۔آ)

دارالمصنفین کی جو مطبوعات مولانا کی نذر کی جاتی ہیں ان کے بارے میں وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ انھیں بلا قیمت... روانہ کیا جائے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"مولوی مسعود علی صاحب نے از راہ عنایت سیرت وغیرہ بھیج دیں۔ جس کے لئے شکرگزار ہوں، دارالمصنفین سے تحائف تو ہمیشہ پہنچتے ہیں لیکن کبھی کوئی بل نہیں آیا۔ آخر آپ نے کوئی سالانہ ریا، ماہوار فیس تو رکھی ہوگی۔" صفحہ ۱۴۴ ت۔آ

حالی نے مرزا کی جن دو خاص باتوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک قابل غور بات یہ بتائی ہے کہ:

"مرزا نے ــــــ جس طرح تمام عمر رہنے کے لئے مکان نہیں خریدا اسی طرح مطالعہ کے لئے بھی باوجودیکہ ساری عمر تصنیف کے شغل میں گزری کبھی کوئی کتاب نہیں خریدی۔ الّا ماشاء اللہ۔ ایک شخص کا یہی پیشہ تھا کہ کتاب فروشوں کی دوکانوں سے لوگوں کو کرائے کی کتابیں لا کر دیا کرتا تھا۔ مرزا صاحب بھی ہمیشہ اسی سے کرایہ پر کتابیں منگواتے تھے اور مطالعے کے بعد واپس کر دیتے تھے۔" (صفحہ ۱ یادگار غالب)

کتنا عظیم الشان فرق ہے۔ ان دو دنیاؤں میں ایک کی انانیت معمولی سی احتیاج کی گرد کو گوارا نہیں کر سکتی۔ ایک کے ہاں اپنی احتیاج کا اظہار بے جھجک ہے۔ ابوالکلام کی انانیت کا یہ درویشانہ استغنا ان معاملات میں صرف ان کی خاندانی جائداد یا تصانیف کے حق اشاعت ہی کے سلسلے میں محدود نہ رہا بلکہ اس نے ایک عجیب ذہنی استغنا کی نوعیت اختیار کر لی۔ یہاں تک کہ ایسے تمام مواقع بھی جہاں وہ

آسانی سے عوام میں اپنی مقبولیت کا بھرم رکھ سکتے تھے، انھوں نے ارادتاً کھو دیئے یا کم سے کم ان کے کھوئے جانے کو چنداں اہم خیال نہیں کیا۔ اس کا قدرتی ردعمل یہ بھی ہوا کہ لوگ عام طور سے ان کی طرف سے بے پروا ہو گئے۔ انھیں عوام تک جیسی رسائی میسّر تھی، اس کا مظاہرہ قومی تحریک خصوصاً تحریک خلافت میں اپنے شباب پر پہنچ گیا۔ لیکن قومی تحریک کی ناکامی میں کسی نہ کسی حد تک ان کی عوام سے لاپرواہی کو بھی دخل ہے۔ قومی تحریک کا جوبن کس طرح فرقہ پرستی کے جنون میں تبدیل ہو گیا۔ یہ کہانی ہمارا موضوع نہیں ہے۔ لیکن ان حالات میں ابوالکلام کی ضرورت سے زیادہ خاموشی اور طبیعت کا استغنا، ان کی شکست خوردگی کا پردہ بن گیا۔ انھوں نے قومی قیادت سے بے نیازی اور لاپرواہی کا معاملہ کر کے قومی تحریک کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا۔ لیکن اس معاملہ کی تہ میں ان کی مالی حالت کا دخل بھی کم اہم نہیں ہے۔

ان کے سوانح نگار ملیح آبادی کی رائے ہے :

"آج بھی میرا وہی خیال ہے" مولانا پبلک میں آجاتے، اور ملک کا دورہ کرتے تو ان کی تقریریں ضرور فرقہ پرستی کا خاتمہ کر ڈالتیں۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ مولانا بے بس ہو رہے تھے۔ پلے۔ پاس نہ تھا، کسی کے سامنے ہاتھ پھیلا نہیں سکتے تھے، مجبوراً سینے پر پتھر رکھے بیٹھے تھے۔ شیر ببر کو بے رحم تقدیر نے اس طرح جکڑ دیا تھا کہ شکار سامنے ہونے پر بھی بے چارہ آنکھیں بند بند رکھتا تھا۔" (صفحہ ۳۸۴ ۔ ذ۔ آ)

اس میں شک نہیں مفلسی سب بہار کھو تی ہے۔ مگر قوم میں مولانا کا اعتبار اتنا تھا کہ وہ ذرا ہمت کرتے تو کیا عجب تھا کہ بات بن جاتی۔ لیکن اس زمانے میں ان کے مالی حالات نے انھیں سختی سے خاموشی پر مجبور کر دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان کے عام معمولات میں بھی فرق آ گیا۔ مولانا کے روزانہ معمولات میں فرق آجانا ان کے ذہن اور ظرف کے آدمی کے لئے معمولی بات نہ تھی لیکن ان کے ہمدم خاص ملیح آبادی کی روایت ہے کہ ان کے ذہن اور فکر کے ساتھ ان کے مالی مسائل نے ان کے لباس تک کو متاثر کیا۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں :

"اس زمانے میں گھر پر مولانا کی وضع بھی بدل گئی۔ لنگی، کھدر کی قمیص اور پاؤں میں چپل۔ یہ لباس عریانی میرے علم میں مولانا نے نہ پہلے کبھی اختیار کیا تھا نہ بعد میں گوارا کیا۔ لیکن اب یہی لباس دنیا کا بہترین لباس قرار پا گیا۔" (صفحہ ۳۸۴ ذ۔ آ)

غالب نے بھی فاقہ مستی کی، لیکن قرض کی مے سے اسے رنگین اور حسین بنا لیا۔ ابوالکلام کی خودداری

نے دامن صبر و قار پر پریشان حالی کا ایک داغ تک لگنے نہ دیا اور مفلسی کا سر دار مسکرا کر سہ گئے۔ یہ ضرور ہے کہ غالب اور ابوالکلام دونوں نے اہل ہمت کے نہ ہونے کا غم کیا اور اس کی تلافی کے لئے اپنے حوصلے کو آزمایا دونوں نے دل کے داغوں کی بہار دکھانے کی جگہ فطرت کے تصور اور تعلق کے پردے میں اپنے جگر کے زخموں کو چھپایا دونوں نے زمانہ کی ناسازگاری کی کثافت کو اپنی شان اور شخصیت کی لطافت سے دور کرنے اور دھونے کی کوشش اس کا نام دونوں کے ہاں تنوع اور جدت پسندی قرار پایا۔ ابوالکلام نے اس کی خوب خوب وضاحت کی ہے۔

تنوع پسندی :۔

غالب نے بھی اسی تنوع کو حاصل زیست خیال کیا ہے۔ لکھتے ہیں :۔

"میں جب بہشت کا تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی۔ اقامت جاودانی ہے اور اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے، اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے وہ حور اجیرن ہو جائے گی۔ طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی۔ وہی زمرد یں کاخ وہی طوبیٰ کی ایک شاخ چشم بد دور وہی ایک حور بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل لگاؤ۔

زن نو کن اے دوست در ہر بہار   کہ تقویم پارینہ ناید بکار [۲۱۹]

غالب کی یہ تنوع پسند ذہنیت ان کی شاعری اور شخصیت کا امتیاز اور اعزاز ہے۔ ابوالکلام نے بھی اس کے سلسلے اور سہارے زندگی کی بے نمکی کو لطف و لذت سے آشنا کیا ہے کس وضاحت سے اس کے نفسیاتی پہلو کو ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں :۔

"پھر نفسیاتی نقطۂ نگاہ سے دیکھئے تو معاملے کا ایک اور پہلو بھی ہے جسے صرف دور رس نگاہیں ہی دیکھ سکتی ہیں۔ یکسانی اگرچہ سکون اور راحت کی ہو یکسانی ہوئی اور یکسانی بجائے خود زندگی کی سب سے بڑی بے نمکی ہے۔ تبدیلی اگرچہ سکون سے اضطراب کی ہو مگر پھر تبدیلی ہے اور تبدیلی بجائے خود زندگی کی ایک بڑی لذت ہوئی۔ عربی میں کہتے ہیں حمضو مجالسکم اپنی مجلسوں کا ذائقہ بدلتے رہو۔ سو یہاں زندگی کا مزہ بھی انہیں کو مل سکتا ہے جو اس کی شیرینیوں کے ساتھ اس کی تلخیوں کے بھی گھونٹ لیتے رہتے ہیں۔ اور اسی طرح زندگی کا ذائقہ بدلتے رہتے ہیں۔ ورنہ وہ زندگی ہی کیا جو ایک ہی طرح کی صبحوں اور ایک ہی طرح کی شاموں میں بسر ہوتی ہے خواجہ درد کیا خوب کہہ گئے ہیں ؎

آجائے ایسے جینے سے اپنا تو جی تنگ   آخر جئے گا کب تلک اے خضر مر کہیں" ص۴۹ ن ر ش

ابوالکلام نے غالب کے مقابلے میں اس تنوع کو بڑے کائناتی وسعتوں کے ساتھ پیش کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں :-

"ساز فطرت کے تاروں میں بھی اتار چڑھاؤ کے تمام آہنگ موجود ہیں۔ اس میں ہلکے ہلکے سُر بھی ہیں جو بلند سے بلند اور بھاری سے بھاری صدائیں پیدا کرتے ہیں۔ ان تمام سُروں کے ملنے سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ وہی موسیقی کی حلاوت ہے۔ کیونکہ دنیا کی تمام چیزوں کی طرح موسیقی کی حقیقت بھی مختلف اجزا کے امتزاج و تالیف سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی ایک ہی سُر سے نغمہ کی حلاوت پیدا ہو جائے۔ اگر تم بین یا ستار اٹھا کر صرف اس کے چڑھاؤ کا کوئی ایک پردہ چھیڑ دوگے یا پیانو کی بھاری کنجیوں میں سے کوئی ایک کنجی ہی بجانے لگو تو یہ نغمہ نہ ہوگا بھاں بھاں کی ایک کرخت آواز ہوگی۔ یہی حال موسیقیِ فطرت کے زیروبم کا ہے تمہیں کوے کی کائیں کائیں اور چیل کی چیخ میں کوئی دلکشی محسوس نہیں ہوگی۔ لیکن موسیقیِ فطرت کی تالیف کے لئے جس طرح قمری و بلبل کا ہلکا سُر ضروری تھا اسی طرح زاغ و زغن کا بھاری اور کرخت سُر بھی ناگزیر تھا۔ بلبل و قمری کو اس سرگم کا اُتار سمجھو اور زاغ و زغن کو چڑھاؤ۔ (ص۔ ت۔ ق)

غالب نے اس تنوع کو دو ٹوک حقیقت بنا کر اس کا اس طرح اعلان اور اعتراف کیا ہے کہ ؎

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی

اقبال نے اس کثافت کو اپنی شاعری کی فلسفیانہ سطح سے ساز زندگی کا مضراب قرار دیا ہے۔ ان کی نظم فلسفۂ غم اس حقیقت کی ترجمان ہے۔ دونوں نے اپنے منہ کا ذائقہ بدلنے کے لئے اختیار کیا ہے۔ جن حالات و حوادث میں یہ دونوں گھرے اور گھٹے رہے وہاں وہاں دلِ زندہ کو موت سے بچانے کے لئے ایک تدبیر دونوں نے یہ کی کہ انسان کو منہ لگانے کی جگہ فطرت کی مورتی کی پوجا کی۔

ابوالکلام کے ہاں فطرت کا سارا کارخانہ حُسن کا رہینِ منت ہے۔ اس حُسن کی حلاوت اور حیثیت ان کے ہاں مجرد حسن اور مطلق کیف کی رہی غالب نے بھی تصور کو شخص پر ترجیح دی اور حُسنِ فطرت کا بیان اس طرح کیا کہ خود فطرت بھی مجل کر رہ گئی۔ غالب اور ابوالکلام دونوں نے عالمِ حُسن کو آباد کرکے اپنے دردِ دل کا مداوا کیا۔ دونوں کی تنوع پسندی نے ان کے ادب کی تزئین اور ان کی ذہنیت کی تشکیل کا دلچسپ مظاہرہ کیا۔

اور ایک کو دوسرے سے قریب تر کر دیا۔ غالب اور ابو الکلام کا "تنوع کا یہ نقطۂ نظر ان کے فن میں مختلف زاویوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ابو الکلام کے ہاں یہ تنوع بھرپور ہے۔ زندگی کے اہم مسائل اور کائنات کے نت نئے پہلوان کے ہاں طرح طرح کے اُتار چڑھاؤ کے ساتھ ملتے ہیں۔ ہلکی ہلکی لہریں بھی ہیں اور تھپکے اور طوفان بھی۔ دونوں کا مظاہرہ ان کے ہاں ہوا ہے۔ غالب کی شاعری کے پردے نے باوجود تنوع کے ان تھپکوں اور طوفانوں کو دبا دیا ہے۔ خصوصاً غالب کے خطوط میں ان کا رنگ بہت ہی ہلکا پھلکا ہے۔

خطوط کا موازنہ :۔

اگرچہ دونوں نے اپنے اپنے خطوط کو نج کے خطوط کہا ہے مگر دونوں کے ہاں ان کی نجی شخصیت کی نقاب بڑی رنگین ہے۔ اور دونوں کے رنگ میں بڑا فرق ہے۔ مثلاً ابو الکلام غبار خاطر کے دیباچے میں تحریر فرماتے ہیں :۔

> "یہ تمام مکاتیب نج کے خطوط تھے اور اس خیال سے نہیں لکھے گئے تھے کہ شائع کئے جائیں گے۔ لیکن رہائی کے بعد جب مولوی اجمل خاں صاحب کو ان کا علم ہوا تو مصر ہوئے کہ انھیں ایک مجموعے کی شکل میں شائع کر دیا جائے۔ چوں کہ ان کی طرح ان کی خاطر بھی مجھے عزیز ہے اس لئے ان مکاتیب کی اشاعت کا سرو سامان کر رہا ہوں۔ جس حالت میں یہ قلم برداشتہ لکھے ہوئے موجود تھے، اسی حالت میں طباعت کے لئے دے دیئے گئے ہیں اور نظرثانی کا موقع نہیں ملا" صـ۲۲ غ۔ خ

غالب نے بھی اپنے خطوط کی اشاعت اپنی سخنوری کی شان کے منافی خیال کی تھی۔ کیونکہ یہ خطوط بے تکلف اور بے تصنع لکھ دیئے گئے تھے۔ گویا جس وجہ سے غالب کو تامل اور تکلف تھا وہی وجہ ان کے خطوط کی کامیابی قرار پائی۔ غالب لکھتے ہیں :

> "کوئی رقعہ ایسا ہوگا کہ میں نے قلم سنبھال کر اور دل لگا کر لکھا ہوگا۔ ورنہ صرف تحریر سرسری ہے۔ اس کی شہرت میری سخنوری کے شکوہ کے منافی ہے۔ اس سے قطع نظر کیا ضرور ہے کہ ہمارے آپس کے معاملات اوروں پر ظاہر ہوں۔ خلاصہ یہ کہ ان رقعات کا چھاپا جانا میری خلاف طبع ہے"۔ (صـ۲۵۲ ۔خ۔ غ م

اس میں شک نہیں کہ غالب کے خطوط میں نج کا یہ رنگ بڑا دل آویز اور دل کش ہے۔ ان کی سادگی اور

سلجھا خشکی میں بھی کلام نہیں، لیکن غالب کے خطوط کا موضوع محض ہلکی پھلکی حقیقتیں ہیں جن کو مزے لے لے کر انھوں نے بیان کر دیا ہے۔ ابوالکلام کے خطوط کا موضوع پوری زندگی اور اس کے رنگا رنگ موضوعات ہیں۔ غالب کے خطوط میں زندگی کی جھلک ملتی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں زندگی کا رقص نظر آتا ہے۔

نجی خطوں کی شان :۔

غالب کے خطوط میں جس رنگ کو خطوط کا نجی پن قرار دیا گیا ہے۔ یہ رنگ نقشِ آزاد میں نمایاں ہے۔ ان میں ابوالکلام کا طرزِ کلام نجی خطوط کی شان کے مطابق ہے۔ غبارِ خاطر میں جہاں موضوع خالص علمی اور فلسفیانہ شان رکھتا ہے، وہاں ابوالکلام نے اس کے قدرتی تقاضے کے مطابق اپنا انداز بھی ویسا ہی رکھا ہے نقشِ آزاد میں علمیت اور ادبیت کا پہلو انسانیت اور عمومیت میں ڈوبا ہوا ہے۔ علمیت اور ادبیت یقیناً خطوں میں مکتوب نگار کی شخصیت کے لئے نقاب بن جاتی ہے۔ غبارِ خاطر میں یہ نقاب ہے۔ غالب اس لحاظ سے اپنے ہر خط میں بے نقاب ہیں۔ نقشِ آزاد کے خطوط اس لحاظ سے غالب کے خطوط سے قریب تر ہیں۔ لیکن ابوالکلام کی شخصیت کا جادو اور جلال ان خطوں میں بھی اصلی اور اعلیٰ ہے۔ ان نجی اور ذاتی خطوں میں اگرچہ محبت کی چاشنی اور اندازِ بیان کی چستی ہے۔ مگر کہیں خفگی کی وہ جھلکیاں بھی لطف دے جاتی ہیں جن میں ابوالکلام کی شخصیت کی برگزیدگی اور برہمی کا امتزاج ہے۔ مثلاً دسویں خط میں تحریر کرتے ہیں :

"داد و دہش کی نمائش کا سرِ گدائی آپ کی امداد و اعانت کی حقیقت رابیگاں بخشش، دستِ سوال" اور کیا کیا ترکیبیں ہیں جو اس عجیب و ضخیم خطاب میں صرف کی گئی ہیں۔ بھلا کاسۂ گدائی، اور دستِ سوال کا اس سے کیا علاقہ؟ اور جذبۂ داد و دہش کی نمائش کا یہاں کیا سوال، اگر میں نے داد و دہش کی نمائش کی ہوتی تو آپ کو حق تھا کہ اس نمائش پر ملامت کرتے اور اس کی حقیقت معلوم کر لینے پر سجدۂ شکر بجا لاتے۔ لیکن میں حیران ہوں کہ موجودہ صورتِ حال کا ان باتوں سے کیا تعلق؟ کس نے نمائش کی؟ کس نے امداد کا مظاہرہ (مظاہرہ)، کیا میں نہیں سمجھ سکتا کہ کن تاثرات نے آپ کو اس طرزِ کلام پر مائل کیا؟ یا تو کوئی غلط فہمی ہوئی ہے، یا کوئی خاص حالت آپ پر طاری ہو گئی ہے۔ مجھے آپ سے یکایک اس طرزِ کلام کی امید نہ تھی میں آپ کا خط واپس بھیجتا ہوں، ممکن ہے اب آپ غور کر سکیں کہ کن خیالات و تاثرات کے ماتحت یہ اسلوبِ بیان پیدا ہوا؟" چند فنی باتوں کے بعد پھر محبت اور شفقت کی بارش ان

لفظوں میں کرتے ہیں "اور آپ یقین کیجئے میں آپ کو عزیز رکھتا ہوں اور اس لئے آپ کی جانب سے یکایک ایک نئی قسم کی غیر متوقع اسپرٹ کا اظہار میرے لئے تکلیف دہ ہوا۔ ممکن ہو تو مجھے اس کا سبب تبلائیے۔ کم از کم یہ تو معلوم کرلوں کہ میری کن باتوں سے یہ اثرات آپ پر طاری ہوئے۔؟" (صفحہ ۱۹-۱۸ ن۔ ۲)

ایک خط میں دو دوستوں کی باہمی شکوہ شکایت کی حکایت ابوالکلام کس دلچسپ اور موثر پیرایہ میں بیان کرتے ہیں:۔

"مولوی عبدالرزاق اس وقت تک نوجوانی کی صدود کے اندر ہیں۔ اس لئے طبیعت میں نوجوانی کی جزئیتیں تیز ہیں۔ انھیں آپ سے شکایت ہے کہ .... آپ نے ان کا ایک مضمون نقل کیا۔ مگر ظاہر یہ کیا کہ نقل نہیں ہے، وہ صرف اتنی سی بات پر اس درجہ متاثر ہوئے کہ جب آپ کے انقلاب کا ذکر کرتا ہوں، جوش میں آجاتے ہیں۔ ہر چند ان سے کہتا ہوں کہ یہ اخبارات کے اخذ و نقل کی معمولی باتیں ہیں، مگر نہیں مانتے چونکہ مشرب عامیت کی گرم جوشیوں میں وہ آپکے خواجہ تاش ہیں۔ اس لئے بہتر ہے کہ آپ دونوں معاملہ طے کرلیں۔" صفحہ ۲۲ ن۔ ۲

ان خطوط میں ابوالکلام نے مکتوب الیہ کی طبیعت کا پورا پورا خیال رکھا ہے۔ اور ہر معاملہ میں بڑی احتیاط برتی ہے۔ ایک جملے کی تشریح کرتے ہیں:

"بہتر تھا کہ آپ شملہ میں مجھ سے مل لیتے بہتر تھا یعنی آپ کے لئے بہتر تھا۔ یہ مقصود نہ تھا کہ اپنی کسی غرض سے آپ کو شملہ تک آنے کے مصارف سے گراں بار کروں۔" صفحہ ۲ ن۔ ۲

ایک خط میں کس محبت سے لکھتے ہیں اور کس طرح غالب ہی کے مصرعے سے اپنے تعلق اور شوق کا یوں اظہار کرتے ہیں:۔

"آپ نے کلکتہ آنے اور ملنے کے قصد کا ذکر کیا ہے۔ میرے مکان کا دروازہ اور دل کا دروازہ دونوں آپ کے لئے باز ہیں ؎

ہزار بار برو و صد ہزار بیا

ایک جگہ کس دلدہی سے مولانا مہر کو ان کی تصنیف پر مبارک باد دیتے ہیں:۔

"آپ کی کتاب پڑھ کر نہایت ہی خوش ہوا۔ یہ غالب کے حالاتِ زندگی پر پہلی کتاب ہے جو مورخانہ نظر و کاوش سے مرتب کی گئی ہے۔ آپ نے غالب کی تحریرات کا دقتِ نظر کے ساتھ مطالعہ کیا اور پھر ان کے نتائج اس سلیقے کے ساتھ ترتیب دیدیئے کہ ایک پوری سوانحعمری وجود میں آگئی۔ آپ کی یہ کوشش اس بات کا ایک نیا ثبوت ہے کہ اگر نظر و مطالعہ سے کام لیا جائے تو کتنے ہی پیش پا اُفتادہ مواد ہیں جن سے قیمتی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ غالب کے مکتوبات کا ڈھیر اسی نوے برس سے موجود ہے۔ اِن کی زندگی کی سرگزشت اسی ڈھیر میں بکھری ہوئی تھی۔ لوگ دیکھتے تھے اور گزر جاتے تھے، آپ رُک گئے اور ڈھونڈ ڈھونڈ کر سارے پُرزے نکال لئے۔ اب ان سب کو جوڑ دیا ہے تو غالب کی زندگی کا پورا مرقع نمایاں ہو گیا۔" ص ۱۰۳

خواجہ حسن نظامی کے نام اس مجموعے میں جو خطوط ہیں وہ خصوصیت سے آسان طرزِ تحریر اور شگفتہ اندازِ بیان کے سدا بہار پھول ہیں۔ یہاں غالب کی طرح ابوالکلام نے اپنے احباب اور احوال تک اپنا دائرہ محدود رکھا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس قلم نے ۱۹۰۶ء میں اپنے اس رنگِ تحریر میں امتیازی طور پر رعنائی خطوط کا مرقع پیش کیا تھا وہ بہت جلد اس اندازِ تحریر سے یکسر ہی دست کش ہو گیا اور ایک اور ہی وادی میں نکل آیا۔ موضوع کو نظر انداز کرنے والے اور محض طرز کے شیدائی کہہ سکتے ہیں کہ یہ وادی بڑی پر خطر تھی کیونکہ یہاں قدم قدم پر خار دامن ہی نہیں بلکہ کوہِ آتش فشاں سامنے آجاتے ہیں۔ لیکن اس وادیِ بے آب و گیاہ میں چاہے کوئی بیت الحرم ہو یا چشمۂ حیواں مگر وادی بہرحال سنبل و نرگس اگانے اور لالہ و نسرین کے لہلہانے سے محروم ہی رہتی ہے یہ باغ و بہار نہیں بنتی۔

لیکن یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ ان خطوط کے لکھتے وقت ابوالکلام کی عمر ۱۷-۱۸ برس سے زائد نہ تھی گویا عہدِ جوانی بھی نہیں بلکہ نوجوانی کی آمد آمد تھی لیکن ہوا یہ کہ بہت جلد جوانی کے دستِ وحشت نے اس باغ کو یکسر میدانِ کارزار بنا ڈالا۔ ۱۹۱۲ء کے جو خطوط خواجہ حسن نظامی کے نام ہیں وہ کہنے کو ابوالکلام کے خطوط ہیں لیکن دراصل ان میں حضرت مولانا کی شخصیت اور شان کی گھن گرج سنائی دیتی ہے۔ اور آخر اخیر ۱۹۰۶ء کے اندازِ بیان کی جگہ ابوالکلام کا وہی طرزِ کلام یہاں بھی چھا گیا ہے جو ان کی ساری نثر میں نمایاں ہے۔ ان خطوں کی سنگ ریزی اور ہلکی پھلکی لہریں اُردو ادب کی سادگی اور نثرِ غالب کی شگفتگی کی ساری ادبی

بڑے ناز سے نمایاں طور پر پیش کرتے ہیں :

"بھائی نظامی! کیا حال ہے؟ وکیل نے علالت کی خبر سنائی اور تم اپنے نحیف جثہ کو لئے ہوئے سامنے آگئے۔ افسوس کہ تم ڈاکٹری علاج سے متنفر ہو۔ بہرکیف جلد اچھے ہو جاؤ اور خدا کرے کہ کانفرنس میں آکر ملو۔ سفر بنگالہ کا اس سے بہتر موقع ہاتھ نہ آئیگا۔"

"عرصہ کے بعد تم ملے اور پچھلی پُر از خلوص اور بے تکلفانہ صحبتیں یاد آگئیں۔ مگر جھوٹ کا عادی نہیں۔ سچ یہ ہے کہ باوجود مصر ہونے کے مکرر سکرر اصرار کے تمہارا ایک دن کے لئے بھی نہ ٹھہرنا مجھے سخت گراں گزرا۔ میرا انکار اس لئے تو نہ تھا کہ ایک عقیدت کیش کی معیت تھی اور میری بے تکلفیاں خوف دلاتی تھیں کہ کہیں کوئی مضر اثر نہ پڑے۔ اگر ایسا خیال ہو تو کچھ بے جا بھی نہیں۔ کلکتہ اور بمبئی میں خود مجھکو اپنے احباب بے تکلف سے کبھی کبھی ایسا خوف ہو جاتا ہے۔ مگر چند گھنٹوں کی صحبت میں اس کا تو تم نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ ارادت اندیشوں کی موجودگی میں میرا سلوک کیسا ہوتا ہے۔ ہر شخص کی زندگی کے مختلف پہلو ہوتے ہیں اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سے کسی قدر متضاد و مختلف ہوں۔ خود میں گلیم زہد اور قبائے رندی کو ایک ہی وقت میں اوڑھنے پہننے کا مجرم ہوں۔ پس اس سے بڑھ کر اور کیا حماقت ہو سکتی ہے کہ ہم اپنے ایک دوست سے جو سلوک میخانہ کی چھت پر کریں اس کا مستحق اسے سجادہ خانقاہ پر بھی سمجھیں؟ اس کی طرف سے تو مطمئن رہو اور مجھے اپنا سچا خیر خواہ اعزاز طلب اور دوست سمجھو۔ جیسا کہ برسوں سے باہم سمجھا گئے ہیں۔ مگر خدا کے لئے یہ بتلاؤ اس اعراض و اغماض کا کیا مطلب تھا؟" (ص ۲۴۹ ن۔ آ)

ان چند سیدھے سادے جملوں میں ابوالکلام کے خلوص اور خودی کا ایسا گراں مایہ امتزاج اور تعلق خاطر کا ایسا بے تکلفانہ اظہار ہے کہ جہاں مکتوب نگار کی شخصیت بے نقاب ہو گئی ہے۔ یہ بے جھجک انداز بیان خاص غالب کی اختراع ہے اور انہیں پر اس کا اختتام بھی ہے۔ مگر ابوالکلام کے ان خطوط میں یہ رنگ خاصا شوخ اور شاندار ہے۔ یہ چند جملے کس طرح غالب ہی کے انداز کی چغلی کھا رہے ہیں:

"اختلاف کو طول دینا مضر ہے۔ انصاف کیجئے اگر پانی میں دم کر کے گھر سے نکلوں کہ کلکتے کے

تمام کونوں پر چھڑک دیا جائے تو دو ماہ سے پہلے واپسی ممکن نہیں، خیر یہ تو لطیفہ تھا، جی چاہتا تھا کہ آپ سے کچھ ہنس بول لوں، اب یہ کہیے جواب کیوں نہیں دیتے۔ دو خط لکھ چکا ہوں۔ اجمیر کا ارادہ قطعی کیجیے تو شاید میں بھی نکلوں۔" صفحہ ۲۴۵ ن۔آ

"یہ مستقل خاموشی کیوں؟ کہیے تو سرمد کا بقیہ مضمون لکھ بھیجوں، بمبئی سے آتے ہوئے سرمد یاد آ گئے تھے۔ ان کی رباعیات اور دیوان ساتھ لے لیا تھا، کبھی نظر پڑ جاتی ہے تو خیالات موجزن ہوتے ہیں۔ آپ چاہیں تو قلم بند کر کے بھیج دوں؟" صفحہ ۲۴۸ ن۔آ

"بھئی اصل بات یہ ہے کہ عدیم الفرصت بہت ہوں۔ اپنے ذاتی اشغال کے علاوہ چند کام ایسے سر پر پڑ گئے ہیں کہ ایک گھنٹہ بھی فرصت کا نصیب نہیں ہوتا۔ سرمد کا ذکر تو یوں آ گیا کہ آپ خاموش تھے اور چاہتا تھا کہ کوئی ذکر چھیڑوں کہ بات کا پہلو نکل آئے۔ قطعی وعدہ نہیں کرتا۔ پہلی رجب کو دیر ہی کتنی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک دن ہاتھ آ جائے اور لکھ کر بھیج دوں۔" صفحہ ۲۵۲ ن۔آ

"خط پہنچا تھا، علالت و عدیم الفرصتی نے مہلت نہ دی۔ اب خود حاضر ہو رہا ہوں۔ نامہ بر کی منت پذیری کیوں۔" صفحہ ۲۵۳ ن۔آ

ان چند جملوں سے اس کا اندازہ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے کہ زندگی کی عام واردات اور روزانہ کے واقعات کا جب بھی بے ساختہ اور برمحل اظہار ہوتا ہے تو اس انداز خاص کا پیدا ہو جانا قدرتی بات ہے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ انداز خاص اپنی انفرادیت اور بلند ادبی مقام رکھتا ہے۔ ان مکاتیب کی تعداد بہت کم ہے یعنی کل ۹ خط ہیں، جو سات برسوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ رنگ زمانے کے ساتھ ساتھ اس طرح پھیکا پڑتا گیا کہ پھر سرے سے اڑ ہی گیا اور یہ باغ اجڑ گیا۔ یا ؎

آخر اُجاڑ دینا اس کا قرار پایا

اکرام نے ابوالکلام اور غالب کے طرز تحریر کا موازنہ کرتے ہوئے جو رائے دی ہے، وہ اگرچہ ابوالکلام کے خطوط کے نئے مجموعوں سے قبل کی ہے یعنی "غبار خاطر" اور "نقش آزاد" کی اشاعت سے بھی قبل کی، لیکن ان کی جانب داری کا پلڑا غالب کی طرف جھک گیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"اس طرز تحریر میں تصنع اور آورد اور شان خود نمائی کا زور ہے۔ کہیں کہیں نیرنگ خیال کے

مصنف (محمد حسین آزاد) کا رنگ جھلکتا ہے۔ یہ مضامین ایک ممتاز صاحبِ فن کی تحریر ہیں۔ ان میں ایک خاص انفرادی شان اور دل آویزی ہے۔ لیکن انھیں مرزا کی سادہ اور بے تکلف اُردو نثر سے وہی نسبت ہے جو سحرِ سامری کو اعجاز موسوی سے تھی۔ مولانا کی تحریر میں بنگالے کا جادو ہے وہ دہلوی کہلاتے ہیں لیکن نہ وہ دہلی میں پیدا ہوئے نہ ہی ان کی زندگی کا بڑا حصہ اس عروس البلاد میں گزرا۔ ان کی تحریر میں وہ کوثر و تسنیم سے دُھلی ہوئی اُردوئے معلیٰ جو خواص دہلی کی خصوصیت اور خطوطِ غالب کا زیور ہے، مشکل سے ملے گی۔" (ص۲۵ غالب نامہ)

غالب اور ابوالکلام کی شخصیت کا موازنہ کرتے ہوئے اکرام نے ابوالکلام اور غالب کی طبیعت میں بُعد المشرقین محسوس کیا ہے ابوالکلام کو ایک مذہبی عالم اور غالب کو رندِ آزاد خیال کیا ہے۔ مرزا کے ہاں شوخی اور ظرافت تھی مولانا کے ہاں جوش اور متانت مرزا کا دل آمنگوں بھرا دل تھا اپنا جیسا وہ کسی کو نہ سمجھتے تھے لیکن زندگی سے ان کے نشے ہرن ہو گئے۔ اس کے برعکس ابوالکلام کو چھوٹی ہی سی عمر میں غیر معمولی کامیابی ہوئی اور ان میں خود بینی و خود آرائی آگئی ؎

بیٹھا ہے بُت آئینہ سیما مرے آگے	سچ کہتے ہو خود بیں و خود آرا ہوں نہ کیوں میں

اکرام کا خیال ہے کہ:

" مرزا بھی اپنے مقابلے میں دوسروں کو ہیچ خیال کرتے تھے۔ لیکن وہ اپنے تئیں غلطی سے مبرا ہی نہ سمجھتے تھے، اپنی غلطی جاننے اور اس کی اصلاح کرنے میں انھوں نے کبھی تامل نہیں کیا۔" (ص۲۶۶ غالب نامہ)

اکرام نے تنہا ابوالکلام کے ساتھ انصاف کیا ہوتا تو یہ امر چنداں قابلِ گرفت نہ تھا مگر انھوں نے سارے ناثِری ادب کے ذخیرے سے ظلم کر کے غالب کی بے جا طرفداری کا الزام لے لیا۔ انھوں نے اُردو کی دلھویت اور دہلی میں بھی خواص دہلی کی خصوصیت کو غالب کے طرز کا طرّہ قرار دے کر خود غالب کے فن کو محدود اور مطعون کر دیا پھر ابوالکلام کی شوخیِ تحریر اور طنز و مزاح کے باغ و بہار پہلوؤں کو اکرام نے سحرِ سامری قرار دے کر گویا خود کلیم سے اس کا عصا چھین لیا۔ البتہ اکرام کی یہ رائے حقیقت پر مبنی ہے کہ غالب کو عاشقِ صادق نہیں بلکہ ایک رند سمجھنا چاہیے۔ ابوالکلام کے ہاں عشق کا تصور ساری حدود کو توڑ پھوڑ کر اپنے لیے ایک وسیع ترین دنیا آباد کر

ڈالتا ہے۔ غالب اپنے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

"ابتدائے شباب میں ایک مرشدِ کامل نے یہ نصیحت کی ہم کو زہد و ورع منظور نہیں اور ہم مانع فسق و فجور نہیں پیو کھاؤ مزے اڑاؤ مگر یاد رکھو کہ دودھ کی مکھی نہ بنو۔ سو میرا اس نصیحت پر عمل رہا ہے کسی کے مرنے کا غم وہ کرے جو آپ نہ مرے۔ کیسی اشک افشانی کہاں کی مرثیہ خوانی، آزادی کا شکر بجا لاؤ۔ غم نہ کھاؤ اور اگر ایسی ہی اپنی گرفتاری سے خوش ہو تو چنّا جان نہ سہی منّا جان سہی" صفحہ ۲۹۲ غالب نامہ

ابوالکلام کا عشق کا معیار کبھی اس سطح پر آنا گوارا نہ کر سکا۔ ان کی انانیت میں بھی انانیت اعلیٰ کا رنگ غالب ہے۔ اکرام اور دوسرے تنقید نگاروں نے ابوالکلام اور غالب کے خطوط کے موازنے میں ایک اہم پہلو کو یکسر نظرانداز کر دیا ہے۔ یعنی ان دونوں کا طرزِ طبع جو دونوں کے ہاں ان کا طرزِ تحریر بن کر سامنے آتا ہے۔ دونوں کی اُفتادِ طبع کے پیشِ نظر جس طرح اکرام نے غالب کو رند قرار دیا ہے اسی طرح ابوالکلام کی افتادِ طبع انھیں مرد قلندر ثابت کرتی ہے۔ ان کی اُفتادِ طبع پر ہم نے تفصیل سے بحث کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غالب کی ذہانت اور ابوالکلام کا خلوص ان کی افتادِ طبع کی بنیاد ہے۔ اس فرق نے غالب اور ابوالکلام کی طبیعت کے استغنا اور احتیاجات پر بھی غیر معمولی اثر ڈالا ہے جس کے نتیجہ میں غالب اپنی احتیاجات میں عام آدمی کی سطح پر آ جاتے ہیں۔ ان کی خوشیاں اور غم ان کے ذہنی میلانات اور محرکات سب کا رشتہ ان کی اسی اُفتادِ طبع سے ہے جسے اکرام نے رند قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس ابوالکلام کی شخصیت خدا دوست قرار دی جا سکتی ہے۔ ان کی عظمت اور ماورائیت غالب کی افتادِ طبع سے یکسر جدا گانہ شے ہے۔ اس لئے ان کے طرزِ تحریر میں جو شدّت کردار کی پختگی بے پناہ ضبط اور بے مثال غیرت مندی کے وہ اجزا ملتے ہیں جو اقبال کی اصطلاح میں بندۂ مولا صفات کا سرمایہ ہیں۔ یہ سب ان کی اُفتادِ طبع سے پوری طرح مناسبت رکھتے ہیں۔ ابوالکلام کے خلوص اور غالب کی ذہانت کے بنیادی فرق کو نظرانداز کر دینے کی وجہ سے دونوں کے طرزِ تحریر کا تجزیہ متضاد خیالات کا مجموعہ بن گیا ہے اکرام نے ابوالکلام کے فن کو سحرِ سامری قرار دے کر انانیتی ادب کے تجزیے کی راہیں مسدود کر دی ہیں۔ انانیت سے اجتناب ہی کا نتیجہ ہے کہ علی گڑھ کے ایک نقاد نے ابوالکلام کے ہاں بے ساختگی کی بجائے ادبی اہتمام اور پختگی کی جگہ کھوکھلے پن کا حوالہ دیکر دونوں کی اُفتادِ طبع کے فرق کو اکرام ہی کی طرح

نظر انداز کرنے کی غلطی کی ہے۔ لکھتے ہیں :

"ان (خطوط) میں آزاد کا مقصد انکشاف نفس نہیں بلکہ اثبات الیغو ہے۔ ان خطوں میں غیر نفس کی اہمیت کم سے کم ہے۔ ان میں فکر کی گہرائی مشاہدے کی صحت اور باریک بینی اور نئے علوم و نظریات سے واقفیت کا ثبوت ملتا ہے لیکن ان میں وہ مانوس فضا اور وہ جذباتی اُتار چڑھاؤ نہیں ملتا جو خطوط میں ہونا چاہیئے۔ ان میں لہجہ کی یکسانیت شروع سے آخر تک غالب رہتی ہے۔ شاعری میں شاعر کے الیغو کا نمایاں رہنا ہمیں گوارا ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کو خلاصۂ کائنات سمجھتا ہے اور ہم اسے اس کا یہ حق دینے میں تامل نہیں کرتے، لیکن نثر نگار کے لئے یہ عمل نامستحسن ٹھہرتا ہے۔ انداز بیان میں بے ساختگی کی بجائے شعوری ادبی اہتمام کو ہر جگہ دخل ہے۔ اچھی نثر کے لئے جس خارجیت، قطعیت اور مفہوم اور الفاظ کے درمیان جس سخت گیر مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی ان خطوں میں کمی ہے" ص ۱۶۲ اردو ادب

ابوالکلام کے ہاں اثبات الیغو ہی ان کا انکشاف نفس ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان میں فکر کی گہرائی مشاہدے کی صحت اور باریک بینی کے اجزا بھی ہیں۔ مگر یہ سب کچھ ان کے انکشاف نفس کے تابع ہیں۔ یہاں یہ نکتہ بھی خصوصیت سے قابل فکر ہے کہ ابوالکلام کے مسائل غالب کے مسائل سے مختلف اور متنوع ہیں۔ جس چیز کو خطوط کی مانوس فضا قرار دیا گیا ہے۔ وہی کا مشاہدہ ان خطوط سے کیا جاسکتا ہے جو ابوالکلام نے ابتدا میں حسن نظامی اور مہر غلام رسول مہر کے نام لکھے ہیں۔ اور جنھیں فاضل نقاد نے یکسر نظر انداز کر دیا ہے ابوالکلام کی نثر خواہ ترجمان کو پیش نظر رکھا جائے یا تذکرے کو یا غبار خاطر کے خطوط کو جذباتی اتار چڑھاؤ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے نثر کے لئے قطعیت کی صحیح شرط لگائی ہے۔ لیکن ابوالکلام کی نثر میں قطعیت کی کمی کا خیال واقعہ کے خلاف ہے۔ ابوالکلام کی نثر میں ہر جگہ قطعیت ان کی قوت اور ان کی قوت ۔۔۔ ان کی تحریر کا قامت بن گئی ہے۔

پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے ابوالکلام کے مقابلے میں غالب کے خطوط کو اس لئے معیاری قرار دیا ہے کہ ان میں مکمل تصویریں نظر آتی ہیں :

"اچھے معیاری خطوط غالب کے ہاں ملتے ہیں۔ جن میں شخصیت، مفہوم اور زبان اس طرح

باہم دگر آمیز ہیں کہ انھیں الگ الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ ان سے بیک وقت غالب کی شخصیت، ان کے عہد اور ان کے معاصرین اور احباب سے تعلقات کی پوری تصویریں ذہن میں آجاتی ہیں۔ ان میں جو چمک ہے، جو دبیت الشرقی ہے اور ذہن اور روح کی عشرتوں' اور افسردگیوں کو برہنہ کرنے کا جو جذبہ ہے، طنز و مزاح کی جو لطیف چاشنی ہے ان کے مقابلے میں ابوالکلام آزاد کے خطوط ایک مصنوعی اور خود پرستانہ نمائش معلوم ہوتے ہیں۔ غالب کے ہاں ایک طرح کی پختگی اور رسیدگی ہے، آزاد کے ہاں ایک نوع کا کھوکھلا پن"

(ص ۹۶ اردو ادب)

ابوالکلام کے خطوط میں قطعیت کی کمی کا احساس نقاد کے لئے حیرتناک امر ہے۔ ابوالکلام کی نثر میں قطعیت کا جیسا مکمل اظہار ہوا ہے اس کی نظیر اردو نثر میں کم ہی ملے گی۔ اعلیٰ مفہوم اور الفاظ کے درمیان جیسی مکمل مطابقت ابوالکلام کے ہاں ملتی ہے کم ادیبوں کو میسر ہے۔ اس طرح ابوالکلام کے ہاں خارجیت کی کمی بھی محل نظر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ابوالکلام کے موضوعات سرتاسر آفاقی ہیں۔ لیکن ان کا کمال یہ ہے کہ یہ خارجیت ان کے قلب سے قریب تر ہو کر ان کے فن میں سمائی ہے۔ فطرت کے تجربات اور مشاہدات نے ان کے دل کی بھٹی میں تپ کر اور ان کے احساسات میں رچ بس کر وہ نوعیت اختیار کر لی ہے کہ اس خارجیت کو داخلی خارجیت کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ غالب اور ابوالکلام کے موازنے میں جس بنیادی پہلو کو اکرام نے نظر انداز کیا ہے عموماً دوسرے تنقید نگاروں نے بھی اسے قابل لحاظ قرار نہیں دیا۔ البتہ مولانا غلام رسول مہر نے اس بحث میں ایک فکر انگیز نکتہ پر توجہ دلائی ہے۔ "غالب کے بعد اس وقت تک جتنے بڑے بڑے ادیب پیدا ہوئے، میں نے قریباً سب کے مکاتیب دیکھے ہیں۔ دور حاضر کے اکثر اکابر اہل علم سے بھی خط و کتابت کا شرف حاصل رہا لیکن حضرت ابوالکلام آزاد کے سوا مجھے کسی بزرگ کے انداز تحریر میں غالب کی دلکش خصوصیات نظر نہیں آئیں۔ مولانا کے مکاتیب میں مزید دلچسپی اور افادہ کا پہلو یہ ہے کہ ان کا دائرۂ علم و فضل غالب کے مقابلے میں بہت وسیع ہے۔" ص ۲۵ غالب نامہ

غلام رسول مہر کی یہ رائے حسن وزن اور وقعت کی ترجمان ہے اس کا ثبوت خصوصیت سے ان خطوط میں ملتا ہے جو غلام رسول مہر کے نام ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں غالب کا رنگ نقل کے طور پر نہیں ہے بلکہ نکھر کر نمایاں ہوا ہے۔

منظر نگاری :-

غالب اور ابوالکلام کے اس فرق کی وضاحت دونوں کے خطوط میں فن منظر نگاری کے تجزیے سے کی جا سکتی ہے۔ دونوں کو فن منظر نگاری پر بے پناہ قدرت اور قوت حاصل تھی، دونوں نے اس فن کے ایسے نمونے اور نقش چھوڑے ہیں جو بلاشبہ اُردو ادب کے سدابہار نمونے ہیں ۔ لیکن دونوں کے علم و فضل نے ان نقوش میں جو رنگ بھرے ہیں وہ ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں اور دونوں کے رنگ اپنی اپنی جگہ وہ منفرد اور ممتاز رنگ قرار دیئے جا سکتے ہیں - دونوں کی منظر نگاری ان کے علم و فضل کے فرق کی طرح قدرت کے مادی پہلو اور قدروں کے مجرد تصورات کا بیان بن گئی ہے۔ غالب نے فطرت کے اس پیکر کی مصوری کی ہے جسے ہم بچشم خود دیکھتے ہیں، دیکھ سکتے ہیں۔ غالب کے ہر خط میں ان کی شخصیت، ان کا عہد، ان کے معاصرین اور خصوصاً ان کے قریبی احباب کی تصویریں ملتی ہیں جو تہذیب کے مجسّمے تھے ۔ ابوالکلام کے ہر خط میں حسن، علم اور عقل کی وہ مرقع نگاری ہے جو الفاظ کے مادی سانچے سے ماوراء ہے۔ دوسرے لفظوں میں غالب کے خطوں کا کمال شخصی تاثرات اور احساسات کا وہ بھرپور بیان ہے . . . جس کا مرکز افراد اور اشخاص ہیں ۔ یہ کم درجے کی بات نہیں ہے کہ غالب نے معلوم اور موجود حقائق کو الفاظ کے مادی پیکر میں اور مجاز کے تنگنائے میں اس طرح پیش کیا ہے کہ الفاظ کی بے حس مٹی میں جان ڈال دی ہے ۔ غالب نے لباس مجاز کی آرائش سے ہمارے پیش نظر آئینۂ فطرت کو رکھا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں حقیقت منتظر نے تکمیل کے سارے دشوار گزار مراحل طے کر کے خود فطرت کو آشکارا کر دیا ہے ۔

غالب نے موجود کو معلوم اور معلوم کو گویائی دی ہے ۔ ابوالکلام نے نامعلوم کو تخلیق اور تخلیق کو تکمیل بنا دیا ہے ۔ غالب کی انتہا مادی نگار ہے ۔ ابوالکلام کی ابتدا نگار کی آلفت ہے اور انتہا اُلفت کے گوہر کی آبرو ۔ غالب کا فن جہاں ختم ہوتا ہے ابوالکلام کے فن کا وہاں سے آغاز ہوتا ہے ۔ غالب کی انتہا آدمی ہے ۔ ابوالکلام اسی محشر خیال سے آغاز سفر کرتے ہیں ۔ اور محض روز و شب میں اُلجھ کر نہیں رہ جاتے غالب نے انسانی ہستی کو فطرت کا فریب کہہ کر بھی طائر روح کو اسی قفس میں مقید کر دیا ۔ ابوالکلام نے فکر انسانی کے طائر کو پرواز سکھائی جو کسی دائرے اور دام تک محدود نہیں ہے ۔ اس لئے ابوالکلام کا موضوع زیادہ مشکل زیادہ ادق اور زیادہ اچھوتا ہے ابوالکلام کی نقش گری جسم کی حرارت کے ساتھ ساتھ روح کی حریت سے بھی اسی حد تک وابستہ اور والہانہ ہے کہ نقش فطرت کا شباب اپنی ادائے شرم سے اور نوع انسانی کا شوق اپنے جذبۂ بے اختیار سے باہر آ گیا ہے ۔ غالب آدمی لئے بھی ڈرتے ڈرتے رہے ،

لیکن ابوالکلام نے فوق البشر پر بھی ڈورے ڈالے ہیں۔ اسی طرح ابوالکلام کے ہاں خالق و مخلوق میں کوئی پردہ حائل نہیں رہا۔ انھوں نے فطرت کے چہرے سے نقاب اٹھا کر روحِ انسانی کو اسی جرأت اور جمال کا جذبہ عطا کیا کہ اس کی نوعیت اُردو ادب میں بے مثال ہے۔

ابوالکلام کی شوخیِ تحریر میں حسنِ مطلق بھی مقید ہو گیا ہے۔ اور فطرت کے نقش میں ان کے قلم سے وہ رعنائیِ خیال آگئی ہے کہ عجب نہیں اسے دیکھ کر خود خلاّق کو بھی ہنسی آگئی ہو۔ ہندوستانی تہذیب کے مصوّر اور بالغ نظر مورّخ پروفیسر مجیب کے الفاظ مستعار لئے جائیں تو کہا جا سکتا ہے کہ ابوالکلام کے فن میں حسن آفرینی کی وہ قوت ہے جو قدرت پر قابو پانے کی جگہ خود قدرت بن جانا چاہتی ہے۔ اس لئے ابوالکلام نے ان حقائق کو وہ زبان دی ہے جو لفظوں کی نہیں لطافتوں کی پروردہ اور پردہ دار ہے۔ پروفیسر مجیب لکھتے ہیں:

> "حقیقت یہ ہے کہ بہت سے تصورات ایسے ہوتے ہیں جنھیں براہ راست یعنی استعارہ اور تشبیہ کی مدد کے بغیر ظاہر کرنے کی زبان میں پوری قدرت نہیں ہوتی جیسے کہ جسامت، قوت، حرکت وغیرہ۔ اور بہت سے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ جو اپنا مافی الضمیر الفاظ کے پیرائے میں ادا نہیں کر سکتے۔ البتہ ٹھوس شکلوں یا ٹکوں، سروں یا جسم کی حرکتوں میں عیاں کر سکتے ہیں۔ شاعر الفاظ کے ذریعہ ان کیفیتوں کو بیان کرتا ہے۔ مصوّر رنگ اور شکل کے پیرائے میں، موسیقی کا ماہر دل کی بات ساز یا آواز کی زبان میں کہتا ہے۔ سنگ تراش اسے صورت یا الہیت کاری سے مجسم کر دیتا ہے۔" ص۵۔ تاریخ تمدن ہند قدیم

غالب اور ابوالکلام کی فنی قدرت کا موازنہ کیا جائے تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ غالب نے فن قدرت کا وہ کمال حاصل کر لیا تھا جہاں فن پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن ابوالکلام کے ہاں لطافتوں کے ارتقاء کی رسائی اس بلند سطح تک تھی جہاں انھوں نے مظاہر کو نہیں بلکہ مظاہر کے مضمرات کو الفاظ میں منتقل کر دیا۔

غالب اور ابوالکلام دونوں کو منظر نگاری پر غیر معمولی قدرت حاصل ہے لیکن ابوالکلام کے ہاں منظر سے بڑھ کر جو چیز نظر کو وا کرتی ہے وہ ماورائے منظر ہے۔ ابوالکلام نے کثرت سے چائے کا ذکر کیا ہے، غالب نے شراب کا۔ غالب کی شراب کا مقصود اور منتہا ایک گونہ بیخودی ہے۔ چائے کا ہر گھونٹ ابوالکلام کے ہاں بیخودی کا وہی اثر رکھتا ہے جو غالب کے ہاں شراب کا۔ بظاہر غالب کے الفاظ میں شراب کی رنگینی اور رعنائی ہے۔ شراب کے پردے اور پیام میں رنگینی کا گزر اور گمان عام بات ہے۔ غالب کا بہت سا سرمایہ اور سہارا

شراب ہے۔ اس کے موجود اور معلوم پہلو کو غالب نے نمایاں کر دیا۔ ان کی منظر نگاری کی یہی حد ہے۔ اس کو پڑھتے وقت زیادہ سے زیادہ رگوں میں خون کی گردش تو تیز ہو جاتی ہے لیکن موج خون سر سے نہیں گزرتی اس لئے کہ موج خون تک لفظوں کی نہیں لطافتوں کی رسائی ممکن ہے۔ ابوالکلام نے غالب کی طرح چائے کے موجود پہلو کو نمایاں نہیں کیا وہ تو موجود ہی ہے۔ ان کے فکر نے اس ممکن پہلو تک پرواز کی ہے جہاں صرف لطافتوں کی رسائی ہو سکتی ہے اور الفاظ کو اس دنیا میں جیسے کوئی دخل ہی نہیں۔
غالب نے شراب کی جزئیات اور اس کے متعلقات کو بڑی خوبی سے نمایاں کیا ہے۔ لیکن ابوالکلام بھی اگر چائے کے جزئیات اور لوازمات میں الجھ جاتے تو غالب سے آگے نہ جا سکتے تھے، اس لئے انھوں نے ان تمام لوازمات کو ثانوی درجہ دے کر اس کی لطافت سے اپنی روح کی بالیدگی کا سامان فراہم کیا ہے۔ ان لوازمات کے بیان میں غالب کی شگفتگی اور شائستگی اتنی ہی حقیقی ہے جتنی ہمارے روزانہ مشاہدات میں آتی ہے۔ اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ہلکے پھلکے ادب کا یہ قابل قدر معیار ہے۔ لیکن ادب کی عظمت اور عزت اس سے زیادہ کی مستحق اور متلاشی ہے۔ اس کی شستگی اور شگفتگی ہمارے احساسات سے بڑھ کر وجدان کو متحرک اور متاثر کرتی ہے۔ غالب کے ہاں مفہوم الفاظ پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے، ابوالکلام کے ہاں مفہوم الفاظ کے احاطہ تحریر سے باہر ہے۔ غالب کے ہاں ان کے تاثرات الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں مفہوم الفاظ پر چھایا ہوا ہے جیسے پہاڑ کی چوٹیوں کو بادل چھپا لیں، اور سمندروں کی وسعت پر گھٹائیں چھا جائیں۔ یہ فرق ان کی منظر نگاری سے خوبی سے واضح کیا جا سکتا ہے۔
ابوالکلام صبح کا منظر بیان کرتے ہیں :-

> "صبح چار بجے کے وقت گرمایہ کی کرشمہ سازیوں کا بھی کیا حال ہے! قیام کی حالت ہو یا سفر کی، ناخوشی کی کلفتیں ہوں یا دل آشوبی کی کاہشیں، جسم کی ناتوانیاں ہوں یا دل و دماغ کی افسردگیاں کوئی حالت ہو لیکن اس وقت کی مسیحائیاں افتادگان بستر الم سے بھی تغافل نہیں کر سکتیں۔" (ص ۳۲ غ۔خ)

یہاں صبح کے معنی اس وقت کے نہیں جب سورج نکلتا ہے اور چڑیاں چہچہاتی ہیں اور موذن اذان دیتے ہیں۔ یہاں لفظ صبح کیفیت کا ایک بلیغ اور بلند استعارہ ہے۔ خدائے سخن میر بھی محبوب کے لبوں کی نزاکت کو گلاب کی پنکھڑیوں کے سہارے کے بغیر بیان نہ کر سکتے تھے۔ ابوالکلام صبح کی اس کیفیت کو بیان

کر رہے ہیں جو محبوب کے لبوں سے زیادہ لطیف ہے۔ ایک ایسا مجرد تصور جو شعور کے شوق کو بڑھا دیتا ہے اور فکر کو شائستگی کا درجہ بخشتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ فکر اس فن کے وقار اور وقعت کے مترادف ہے جو قدرت کی تصویر نہیں بلکہ تخلیق کہا جاتا ہے۔ اس موقع پر ابوالکلام کی نظر منظر میں محدود نہیں ہے بلکہ وہ خود نظارہ سوز ہے۔ انھوں نے اس کیفیت لطیف کو مجسم کرنے کی کوشش کی ہے جس تک لفظوں کی نہیں معنوں کی رسائی ممکن ہے۔ یہ جمال کا وہ عالم ہے جہاں تمام مادی حدیں ٹوٹ جاتی ہیں اور ایک نیا جہان تخلیق ہو جاتا ہے۔ اس کا تعین حسن ہی کر سکتا ہے۔ ابوالکلام کے یہ منظر ہمیں اس عالم میں پہنچا دیتے ہیں جو حسن سے آباد ہے یہ عالم مادی حدوں سے ماورا ہے لیکن حسن میں محدود ہے۔ ابوالکلام نے اس کی تشریح ان لفظوں میں کی ہے:

"اصحابِ نظر کا قول ہے کہ حسن اور فن کے معاملے میں حب الوطنی کے جذبے کو دخل نہیں دینا چاہیے ... چنانچہ میں چائے کے باب میں شاہدان ہند کا نہیں، بلکہ خوبانِ چین کا معتقد ہوں۔" ص۲۰۰ غ۔ خ

ابوالکلام کی یہ چائے غالب کی شراب سے کم بیخود کرنے والی نہیں ہے۔ بلکہ ایک لحاظ سے اس سے بڑھ کر ہے۔ غالب کے ہاں شراب کا تعارف جن لفظوں میں ہے ان سے سرشاری کا جذبہ نمایاں ہے اور ان کا یہی کمال ہے کہ شراب اور اس کے اثرات لفظوں کے پیکر میں پیوست ہیں۔ ابوالکلام نے چائے کی تعریف جن لفظوں میں کی ہے۔ ان کی حرکت اور حرارت لفظوں کے بس کی بات نہ تھی اس لئے بقول میر پسی ہوئی بجلیاں محسوس ہوتی ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"آگ کا تخیل پھر ارضی ہے اور اس چائے کی علویت کچھ اور چاہتی ہے۔ میں سورج کی کرنوں کو مٹھی میں بند کرنے کی کوشش کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یوں سمجھئے جیسے کسی نے سورج کی کرنیں حل کر کے بلوری فنجان میں گھول دیں ہوں۔" ص۲۰۱ غ۔ خ

ابوالکلام کی شوخی تحریر کا یہ پہلو غالب کے نقشِ فریادی پر غالب ہے۔ اور یہاں الفاظ سے بڑھ کر جو حقیقت دل و دماغ کو متاثر کرتی ہے وہ ورائے الفاظ دوسری ہی چیز ہے۔ کس سادگی اور فنکاری سے لکھتے ہیں:۔

"اگر ایک چیز نازک اور خوب صورت ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں یہ پھول ہے لیکن اگر خود پھولوں کے لئے کچھ کہنا چاہیں تو انھیں کس چیز سے تشبیہ دیں؟ حقیقت یہ ہے کہ زبان درماندہ کو یہاں

یارائے سخن نہیں، اور خاموشی کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ حسن کی جلوہ طرازیاں محویت کا پیام ہوتی ہیں۔ خامہ فرسائی اور سخن آرائی کا تقاضا نہیں ہوتا۔" صـ۲۴۳ غ۔خ

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ابوالکلام کے ہاں الفاظ کی اہمیت بے معنی ہے لیکن غالب کی حد تک مناظر اور جزئیات پر قدرت رکھنے کے ساتھ اس لطافت بے پناہ سے بھی آگاہ ہیں جہاں غالب کی نثر نہیں بلکہ شاعری دخل رکھتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"چائے بہت لطیف ہے، چین کی بہترین قسموں میں سے ہے۔ رنگ اس قدر ہلکا کہ دا ہمہ پر اس کی ہستی مشتبہ ہو جائے۔ کیف اس قدر تند کہ بلا مبالغہ اس کا ہر فنجان قاآنی کے رطل گراں کی یاد تازہ کر دے۔"

یہاں چائے اسی قدر چائے کا مفہوم رکھتی ہے جس قدر غالب کے ہاں شراب شراب کا۔ غالب نے شراب کی رنگینی اور روانی کو جس حد تک نمایاں کیا ہے ابوالکلام کے ہاں اسی حد تک چائے نے بھی اپنی رنگینی اور روانی میں کمی نہیں کی:

"میں نے چائے کی لطافت و شیرینی کو تمباکو کی تندی اور تلخی سے ترکیب دے کر ایک کیف مرکب پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں چائے کے پہلے گھونٹ کے ساتھ ہی متصلاً ایک سگریٹ بھی سلگا لیا کرتا ہوں۔ پھر اس ترکیب خاص کا نقش عمل یہ ہوں جاتا ہوں کہ تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد چائے کا ایک گھونٹ لوں گا اور متصلاً سگریٹ کا بھی ایک کش لیتا رہوں گا۔ علمی اصطلاح میں اس صورت حال کو علی سبیل التوالی والتعاقب کہتے ہیں۔ اس طرح اس سلسلۂ عمل کی ہر کڑی چائے کے ایک گھونٹ اور سگریٹ کے ایک کش کے باہمی امتزاج سے بتدریج ڈھلتی جاتی ہے۔ اور سلسلہ کار دراز ہوتا رہتا ہے۔ مقدار کے حسن تناسب کا انضباط ملاحظہ ہو کہ ادھر فنجان آخری جرعہ سے خالی ہوا ادھر تمباکو آتش زدہ نے سگریٹ کے آخری خط کشیدہ تک پہنچ کر دم لیا۔ کیا کہوں ان دو اجزائے تند و لطیف کی آمیزش سے کیف و سرور کا کیسا معتدل مزاج ترکیب پذیر ہو گیا" صـ۔۔۔ غ۔خ

یہ ہے ابوالکلام کی نثر کا وہ نقطۂ آغاز جہاں غالب کی نثر نہیں پہنچ سکتی ہاں شاعری دخل رکھتی ہے۔ غالب

کی منظر نگاری کے بہترین نمونوں میں بھی وہ جذباتی اُتار چڑھاؤ اور الفاظ و معانی میں مکمل ہم آہنگی نہیں ہے جس کا تعلق نزاکتِ خیال، جذباتِ لطیف، اور ذوقِ اعلیٰ سے ہے۔ یہ اجزا ابوالکلام کی منظر نگاری میں آ کر مثال بن گئے ہیں۔

ابوالکلام کی صبح کا منظر جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے غالب کی نثر میں اس منزل پر آ کر رُک گیا ہے:

"میر مہدی صاحب صبح کا وقت ہے، جاڑا خوب پڑ رہا ہے۔ انگیٹھی سامنے رکھی ہے۔ دو حرف لکھتا ہوں، ہاتھ تاپتا جاتا ہوں۔ آگ میں گرمی سہی مگر ہائے وہ آتشِ سیال کہاں کہ جب دو جرعے پی لئے فوراً رگ وپے میں دوڑ گئی۔ دل توانا ہو گیا۔ دماغ روشن ہو گیا نفسِ ناطقہ کو تواجد بہم پہنچا۔ ساقی کوثر کا بندہ اور تشنہ لب ہائے غضب ہائے غضب!"

ص۲۸۶ خ۔غ

غالب کی یہ منظر نگاری اپنی جگہ بے حد کامیاب ہے۔ ہر لفظ اپنے مفہوم کی حد تک ٹھیک وہی معنی رکھتا ہے جو روزانہ ہمارے مشاہدات میں آتے ہیں یہاں صبح جاڑا۔ انگیٹھی۔ ہاتھ تاپنا۔ آگ۔ گرمی۔ آتشِ سیال، جرعہ، ہر لفظ ٹھیک ٹھیک اسی معنوں میں آیا ہے جسے ہم اپنے عام معمولات میں برتتے اور بولتے ہیں۔ یہاں ہر لفظ میں اس کا مفہوم اسی حد تک ہے جس حد تک ہر جام میں شراب۔ اور پیمانے میں پانی۔ یہاں ہر لفظ کی مفہوم تک اسی طرح رسائی ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص لطافت اور ذوقِ اعلیٰ درکار نہیں ہے۔

غالب لکھتے ہیں:۔

"سو میری جان یہاں بھی وہی نقشہ ہے۔ کوٹھری میں بیٹھا ہوں، ٹٹی لگی ہوئی ہے، ہوا آ رہی ہے۔ پانی کا جھجر دھرا ہے، حقہ پی رہا ہوں، یہ خط لکھ رہا ہوں۔" ص۲۸۹ خ۔غ

ایک منظر ملاحظہ ہو:۔

"چار دن سے پُروا ہوا چلتی ہے ابر آتے ہیں گھٹا چھڑکاؤ ہوتا ہے مینہ نہیں برستا گیہوں، چنا، باجرہ، تینوں ناج ایک بھاؤ ہیں۔ نو سیر سا‌ڑھے نو سیر۔" ص۲۹۱ خ۔غ

دلی کی برسات کا نقشہ اس طرح پیش کرتے ہیں:۔

"برسات کا نام آ گیا سو پہلے مجملاً سن لو ایک غدر کالوں کا، ایک ہنگامہ گوروں کا، ایک فتنہ انہدام مکانات کا، ایک آفت وبا کی ایک مصیبت کال کی۔ اب یہ برسات جمیع حالات کی

جا رہا ہے۔ آج اکیسواں دن ہے، آفتاب اس طرح نظر آتا ہے جس طرح بجلی چمک جاتی ہے، رات کو کبھی کبھی اگر تارے دکھائی دیتے ہیں تو لوگ ان کو جگنو سمجھ لیتے ہیں۔ اندھیری راتوں میں چوروں کی بن آتی ہے۔ کوئی دن نہیں کہ دو چار گھر کی چوری کا حال نہ سنا جائے۔ مبالغہ نہ سمجھنا ہزار ہا مکان گر گئے۔ سینکڑوں آدمی جا بجا دب کر مر گئے۔ گلی گلی ندی بہہ رہی ہے قصہ مختصر وہ ان کال تھا کہ مینہ نہ برسا، اناج نہ پیدا ہوا۔ یہ پن کال پانی ایسا برسا کہ بوئے ہوئے دانے بہہ گئے۔ جنھوں نے ابھی نہیں بویا تھا، وہ بونے سے رہ گئے۔ سن لیا دلی کا حال؟ "
(ص ۳۲ خطوط غالب)

برسات کا ایک منظر ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

" برسات کا عالم نہ پوچھو، خدا کا قہر ہے۔ قاسم جان کی گلی۔ سعادت خاں کی نہر ہے جس مکان میں رہتا ہوں عالم بیگ خاں کے کٹرے کی طرف کا دروازہ گر گیا۔ مسجد کی طرف کے دالان کو جاتے ہوئے جو دروازہ تھا گر گیا، سیڑھیاں گرا چاہتی ہیں۔ صبح کے بیٹھنے کا حجرہ جھک رہا ہے۔ چھتیں چھلنی ہو گئیں ہیں۔ مینہ گھڑی بھر برسے تو چھت گھنٹہ بھر برسے۔ کتابیں، قلمدان سب توشے خانے میں، فرش پر کہیں لگن رکھا ہوا ہے کہیں چلمچی دھری ہوئی۔ خط لکھوں کہاں بیٹھ کر" ص ۲۰۴ خ۔غ

ایسی کامیاب منظر نگاری کا ایک نمونہ ملاحظہ ہو:

" دھوپ میں بیٹھا ہوں، یوسف خاں اور لالہ ہیرا سنگھ بیٹھے ہیں۔ کھانا تیار ہے۔ خط لکھ کر بند کر کے آدمی کو دوں گا اور گھر جاؤں گا۔ وہاں ایک دالان میں دھوپ آتی ہے اس میں بیٹھوں گا۔ ہاتھ منہ دھوؤں گا۔ ایک روٹی کا چھلکا سالن میں بھگو کر کھاؤں گا۔ بیسن سے ہاتھ دھوؤں گا۔ باہر آؤں گا، پھر اس کے بعد خدا جانے کون آئے گا کیا صحبت ہوگی؟"
صفحہ ۲۰۷ خ۔غ

ایک منظر میں یوں رنگ بھرتے ہیں:

جناب عالی! آج دو شنبہ ۲، جنوری ۱۸۵۹ء کی ہے۔ پہر دن چڑھا ہوگا۔ ابر گھر رہا ہے۔ ترشح ہو رہا ہے۔ ہوا سرد چل رہی ہے۔ پینے کو کچھ میسر نہیں، ناچار روٹی کھاتا ہے۔"
ص ۳۲۳ خ۔غ

گرمی کا یہ منظر ملاحظہ ہو:۔

"دس بارہ دن سے مینہ کا نام نہیں دھوپ میں آگ سے زیادہ تیزی ہے دہی خفقانی صاحب روتے پھرتے ہیں کہ کھیتیاں جلی جاتی ہیں۔ اگر مینہ نہ برسے گا تو پھر کال پڑے گا۔ مکانات کے گرنے کا حال یہ ہے، چار پانچ برس ضبط رہے۔ یعنی لوگ کڑی تختہ کواڑ جو کھڑ بعض مکانات کی چھت کا مسالہ سب لے گئے۔ اب ان غربا کو وہ مکان ملے تو ان میں مرمت کا مقدور کہاں۔ فرمائیے مکانات کیونکر نہ گریں۔

غالب کی منظر نگاری اور حسن کاری کے یہ کامیاب نمونے ہیں۔ ان کی سادگی اور سہل نگاری میں شبہہ نہیں، اس میں بھی کلام نہیں کہی رخ ہے جسے آگے چل کر اردو نثر نے اختیار کیا۔ یہ اردو نثر کے اعلیٰ ترین اور کامیاب نمونے ہیں، لیکن ان میں زبان اپنے لفظوں کی سطح تک محدود اور محصور ہے۔ خیال کا لفظ سے رشتہ اس طرح جڑا ہوا ہے۔ جس طرح خون سے ناخن۔ ان میں غالب نے قدرت کے اس مادی رخ اور اس کو پیش کیا ہے جو ہمارے مشاہدات میں آیا کرتا ہے۔ کان۔ آنکھ۔ ناک کی طرح ہم ان سے پوری طرح مانوس ہیں اور محبت رکھتے ہیں۔ ان میں غالب نے اچھے موسم کا خوب لطف لیا ہے۔ ابوالکلام نے گرمی سے جس شدت سے پناہ مانگی ہے وہی جذبہ غالب کے ذہن میں اسی درجہ شدید ہے۔ یہاں غالب نے اختصار سے بے پناہ کام لیا ہے۔

"یہ دن مجھ پر برے گزر رہے ہیں۔ گرمی میں میرا حال بعینہ وہ ہوتا ہے جیسے زبان سے پانی پینے والے جانور کا۔ خصوصاً اس تموز میں کہ غم و ہم کا ہجوم ہے ؎

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں سوز غم ہائے نہانی اور ہے

اچھے موسم کا اثر بھی غالب اور ابوالکلام نے یکساں لیا ہے:

"شب رفتہ کو مینہ برسا، ہوا میں فرط برودت سے گزند پیدا ہوگیا۔ اب صبح کا وقت ہے ہوا ٹھنڈی ہے گز ند چل رہی ہے۔ ابر تنک محیط ہے۔ آفتاب نکلا ہے پر نظر نہیں آتا۔"

(ص ۴۶۱ خ۔ غ)

منظر نگاری کی یہ سطح جہاں ابوالکلام پر غالب نے فطرت کے عام اجزا کو انسانی مشاہدات سے مرتب کیا ہے ایک دوسرے کے ہاں یکساں کامیاب ہے۔ ابوالکلام نے سردی کی جیسی منہ بولتی تصویر کھینچی ہے غالب کے ہاں گرمی کی کیفیت بھی اسی درجے میں کامیاب ہے۔

۔ یہاں کا حال کیا لکھوں بقول سعدی علیہ الرحمۃ (نہ ماند آب جز چشم یتیم) شب روز آگ برستی ہے یا خاک نہ دن کو سورج نظر آتا ہے نہ رات کو تارے۔ زمین سے آگ اٹھتے ہیں شعلے، آسمان سے گرتے ہیں شرارے۔ چاہا تھا کہ کچھ گرمی کا حال لکھوں عقل نے کہا کہ دیکھ نادان قلم انگریزی دیا سلائی کی طرح جل اٹھے گی اور کاغذ کو جلا دے گی۔ بھائی ہوا کی گرمی تو بڑی بلا ہے۔ گاہ گاہ جو ہوا بند ہو جاتی ہے وہ اور بھی جانگزا ہے۔" ص۱۵ رخ غ

غالب اور ابوالکلام دونوں کے سردی اور گرمی کے یہ مناظر جس سطح پر کامیاب ہیں وہ مناظرِ فطرت کی سطح ہے لیکن جب ابوالکلام کی رعنائیِ خیال ان مناظر میں رنگ بھرنے لگتی ہے تو ان کی سطح غالب کے مناظر سے یقیناً مختلف اور منفرد ہو جاتی ہے۔ یہاں حسنِ فطرت اور حسنِ فطانت دونوں نے مل کر ابوالکلام کے طرز کو شان دار بنا دیا ہے۔ ان کی رعنائی خیال حسنِ فطرت سے اس قدر گھل مل گئی ہے کہ نقش اور نقاش دونوں کی دوئی کا پردہ اٹھ گیا ہے:

"زمستان کی برفباری اور بت جھڑ کے بعد جب موسم کا رُخ پلٹنے لگتا ہے اور بہار اپنی ساری رعنائیوں اور جلوہ فروشیوں کے ساتھ باغ و صحرا پہ چھا جاتی ہے تو اس وقت برف کی بے رحمیوں سے ٹھٹھری ہوئی دنیا یکا یک محسوس کرنے لگتی ہے کہ اب موت کی افسردگیوں کی جگہ زندگی کی سرگرمیوں کی ایک نئی دنیا نمودار ہو گئی۔ انسان اپنے جسم کے اندر دیکھتا ہے تو زندگی کا تازہ خون ایک ایک رگ کے اندر اُبلتا دکھائی دیتا ہے۔ اپنے سے باہر دیکھتا ہے تو فضا کا ایک ایک ذرہ عیش و نشاطِ ہستی کی سرمستیوں میں رقص کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ آسمان و زمین کی ہر چیز جو کل تک محرومیوں کی سوگوار اور افسردگیوں کی جان کاہی تھی آج آنکھیں کھولیے تو حُسن کی عشوہ طرازی ہے۔ کان لگایئے تو نغمہ کی جان نوازی ہے، سونگھئے تو سرتاسر بو کی عطر بیزی ہے۔" ص۲۵ غ۔خ

نثر میں رعنائیِ خیال کی جو مثالیں ابوالکلام نے پیش کی ہیں وہ ان کا امتیاز اور اعزاز ہے۔ یہ فضا حسن سے معمور ہے۔ غالب کی حسن کی مصوری کے بعد جب ہم ابوالکلام کی اس نظارہ سوز فضا میں پہنچتے ہیں تو ایک ایسی خلش محسوس ہوتی ہے جو جسم اور روح کے نقطۂ اتصال سے پیدا ہو کر وجدان کی گود میں پرورش پاتی ہے:

"کچھ دیر تک فضا تھمی رہی گویا کان لگا کر خاموشی سے سن رہی ہے پھر آہستہ آہستہ ہر تماشائی حرکت

میں آنے لگتا۔ چاند بڑھنے لگتا یہاں تک کہ سر پہ آکھڑا ہوتا۔ ستارے دیدے پھاڑ پھاڑ کر تکنے لگتے۔ درختوں کی ٹہنیاں کیفیت میں آآ کر جھومنے لگتیں۔ رات کے سیاہ پردوں کے اندر سے عناصر کی سرگوشیاں صاف صاف سنائی دیتیں۔ بارہا تاج کی برجیاں اپنی جگہ سے ہل گئیں۔ اور کتنی ہی مرتبہ ایسا ہوا کہ مناروں نے اپنے کاندھوں کو جنبش سے نزدیک کر لیا۔ آپ باور کریں یا نہ کریں مگر یہ واقعہ ہے کہ اس عالم میں بارہا میں نے برجیوں سے باتیں کی ہیں۔ اور جب کبھی تاج کے گنبد خاموش کی طرف نظر اٹھائی ہے تو اس کے لبوں کو ہلتا ہوا پایا ہے۔" ص ٢٠٩ غ۔خ

یہ وہ کیفیت اور کمال ہے جہاں فن لفظوں سے ماوراء ہے اور مستانہ وار وادی خیال طے کرتا ہے۔ اس کا یہ کامیاب منظر ملاحظہ ہو:

"کوئی پھول یاقوت کا کٹورا تھا، کوئی نیلم کی پیالی تھی، کسی پھول پر گنگا جمنی کی قلمکاری کی گئی تھی، کسی پر چھینٹ کی طرح رنگ برنگ کی چھپائی ہو رہی تھی۔ بعض پھولوں پر رنگ کی بوندیں اس طرح پڑ گئی تھیں کہ خیال ہوتا تھا صناع قدرت کے موقلم میں رنگ زیادہ بھر گیا تو صاف کرنے کو جھٹکنا پڑا اور اس کی چھینٹیں قبائے گل کے دامن پر پڑ گئیں۔" ص ٢٦٤ غ۔خ

اس منظر کے برعکس، مگر اسی درجے کی کامیاب منظر نگاری کا یہ نمونہ غالب کے ہاں ملاحظہ ہو:

"حضرت غور کی جگہ ہے۔ ایک مکان دلکشا کوچے کی سیر بازار کا تماشا، دو کمرے، دو کوٹھڑیاں۔ آتشدان، وسیع صحن، اس کو چھوڑ کر وہ مکان لوں جو ایک تنگ گلی کے اندر ہے، دروازہ وہ تاریک کہ دن کو بغیر چراغ کے راہ نہ ملے۔ اور پھر ڈیوڑھی پر حلال خوروں کا مجمع، گوہ کے ڈھیر کہیں حلال خوروں کا بچہ ہگ رہا ہے، کہیں بیل بندھا ہوا ہے کہیں کوڑا پڑا۔ عیاذاً باللہ، خدا نہ لے جائے ایسے مکان میں۔" ص ٣٢ خ۔غ۔م

اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں فنکاروں نے منظر کی ایسی بے ساختہ مصوری کی ہے کہ اصل اور نقل میں فرق محال ہے لیکن غالب کی منظر نگاری کا کمال فطرت کی ہوبہو تصویر پر ختم ہے۔ ابوالکلام کی منظر نگاری کا اعلیٰ کارنامہ خود فطرت کی تخلیق سے شروع ہوتا ہے۔ منظر نگاری کی وہ کیفیت جہاں صرف مشاہدۂ حق کی گفتگو ہے اور حواس خمسہ کا توسل اس بوجھ کو اٹھا لیتا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں غالب ہی کی طرح حقیقت کی

سنہ بولتی مصوری ہے:

"چھریرا بدن، نکلتی ہوئی گردن، مخروطی دُم اور گول گول آنکھوں میں ایک عجیب طرح کا بولتا ہوا بھولا پن۔ جب دانہ چگنے کے لئے آئے گی تو سر دانے پر مگر میری طرف دیکھتی جائیگی ہم دونوں کی زبانیں خاموش رہتی ہیں مگر نگاہیں گویا ہوگئی ہیں۔ وہ میری نگاہوں کی بولی سمجھنے لگی ہے۔ میں نے اس کی نگاہوں کو پڑھنا سیکھ لیا ہے۔" صہ۲۷۲ غ۔خ۔

یہ سراپا اگر غالب کے نقوش سے بڑھ کر نہیں ہے تو یقیناً کسی درجے میں غالب کی مصوری سے کم پُر اثر اور پُر سحر نہیں ہے۔ یہ منظر نگاری کی وہ سطح ہے جہاں فنکاری کی تمام خصوصیات ملتی ہیں لیکن رعنائی خیال کے ساتھ ساتھ سادگی خیال بھی ان کا امتیاز ہے اور یہاں وہ غالب سے بھر قریب تر ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے بھی غالب ہی کی طرح اردو میں سہل ممتنع کی کامیاب مثالیں پیش کی ہیں۔ غالب کے مقابلے میں ابوالکلام کی فوقیت اور ترجیح یہ ہے کہ یہ سطح ان کے ہاں بھی اسی حد تک کامیاب ہے جس طرح اعلیٰ سطح ممتاز اور منفرد ہے۔ غالب کی یہ تمام مثالیں جن موضوعات تک منحصر اور محدود ہیں وہ صرف ان اشیا کی منظر نگاری کے نمونے ہیں جن کا تعلق ہمارے حواس خمسہ سے ہے اور جن کی مصوری کے لئے غالب آزاد تھے، غالب کی یہ مصوری ابوالکلام کی مصوری سے کس درجہ مختلف ہے۔ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل دو اقتباسات سے سامنے آجاتی ہے۔ غالب لکھتے ہیں:

"جاڑا پڑ رہا ہے تونگر غرور سے مفلس سردی سے اکڑ رہا ہے۔ آبکاری کے بندوبست جدید نے مارا، عرق کے نہ کھنچنے کی قید شدید نے مارا، ادھر انسداد دروازہ آبکاری ہے ادھر ولایتی عرق کی قیمت بھاری ہے۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔" صہ۲۴۳۔ خ۔ غ۔ م

ابوالکلام کا یہ مرقع نظر کے سامنے رہے جو اپنی دلفریبی کی آپ ہی مثال ہے تو دونوں کا فرق پوری طرح مجسم ہو جاتا ہے:

"جس زمانے میں موسیقی کا اشتغال جاری تھا اس زمانے کا ایک واقعہ ہے کہ آگرے کے سفر کا اتفاق ہوا۔ اپریل کا مہینہ تھا اور چاندنی کی ڈھلتی ہوئی راتیں تھیں۔ جب رات کی پچھلی پہر شروع ہونے کو ہوئی تو چاند پردۂ غیب ہٹا کر یکایک جھانکنے لگتا۔ میں نے خاص طور پر کوشش کرکے ایسا انتظام کر رکھا تھا کہ رات کو ستارے کر تاج چلا جاتا اور اس کی

چھت پر جمنا کے رُخ بیٹھ جاتا۔ پھر جونہی چاندنی پھیلنے لگی، ستار پر کوئی گت چھیڑ دیتا اور اس میں محو ہو جاتا۔ کیا کہوں اور کس طرح کہوں کہ فریب تخیل کے کیسے کیسے جلوے انہی آنکھوں کے آگے گزر چکے ہیں ...... رات کا سناٹا، ستاروں کی چھاؤں، ڈھلتی ہوئی چاندنی اور اپریل کی بھیگی ہوئی رات، چاروں طرف تاج کے منارے سر اُٹھائے کھڑے تھے، برجیاں دم بخود بیٹھی تھیں۔ بیچ میں چاندنی سے دُھلا ہوا مرمریں گنبد اپنی کرسی پر بےحس و حرکت متمکن تھا۔ نیچے جمنا کی روپہلی صد ولیں بل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں۔ اوپر ستاروں کی ان گنت نگاہیں حیرت کے عالم میں تک رہی تھیں، نور و ظلمت کی اس ملی جُلی فضا میں اچانک پردہ ہائے ستار سے نالہ ہائے بے حرف اُٹھتے اور ہوا کی لہروں پر بے روک تیرنے لگتے۔ آسمان سے تارے جھڑ رہے تھے اور میری اُنگلیوں کے زخموں سے نغمے۔" ص۲۰۹ غ۔ خ

غالب اور ابوالکلام کے ان مختلف اور متنوع مناظر میں اس لطیف فرق کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے عام طور پر یہ سطحی تنقید کی گئی ہے کہ غالب کے انداز بیان میں دلکشی ہے اور ابوالکلام کے ہاں دقت پسندی۔ ان تمام نمونوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غالب نے ان مسائل اور موضوعات کو پیش کیا ہے جو ہمارے روزانہ مشاہدات میں آتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ مشاہدات براہ راست اور بلا تکلف بیان ہوئے ہیں۔ چنانچہ غالب نے جب ان کیفیات کو بیان کیا ہے جو مشاہدات سے بڑھ کر تاثرات اور کیفیات پر منحصر ہیں تو وہاں ان کا انداز بیان خود بخود بدل گیا ہے اور ادق بن گیا ہے۔ ابوالکلام کا وہ رنگ جسے ادق اور سحر سامری قرار دیا گیا ہے۔ غالب کے ہاں بھی اسی رنگ و روپ میں اس درجے میں ڈوبا ہوا ہے کہ نہ صرف موضوع بلکہ لہجے تک میں ابوالکلام کے انداز بیان کی لہریں ملتی ہیں اور انہیں کے رنگ کا گمان گزرتا ہے :-

" قبلہ و کعبہ کیا لکھوں؟ امور نفسانی میں اضداد کا جمع ہونا محالات عادیہ میں سے ہے۔ کیونکر ہو سکے کہ ایک وقتِ خاص میں ایک امر خاص موجب انشراح کا بھی ہو اور باعث انقباض کا بھی۔ یہ بات میں نے آپ کے اس خط میں پائی کہ اس کو پڑھ کر خوش بھی ہوا، اور غمگین بھی ہوا۔ سبحان اللہ اکثر امور میں تم کو اپنا ہم طالع پاتا ہوں۔ عزیزوں کی ستم کشی اور رشتہ داروں سے ناخوشی میرا ہم توم تو سراسر قلمرو ہند میں نہیں۔ سمرقند میں دو چار بادشت خپچاق میں سو دو سو ہوں گے، مگر ہاں اقربائے نسبتی بہتیرے ہیں۔ سو پانچ برس

کی عمر سے ان کے دام میں اسیر ہوں۔ اکسٹھ برس ستم اُٹھائے ہیں'' ص۱۴۵ خ۔ غ۔ م

یہاں غالب کا طرزِ نگارش یکسر بدل گیا ہے۔ لہجہ بھی عام لہجہ سے یکسر مختلف ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ ہر مفہوم اپنے موضوع کی مطابقت سے اپنے لئے لفظوں کا پیکر اختیار کرتا ہے جو بھی خیال بلند اور برگزیدہ ہوگا۔ الفاظ بھی اس کی پابندی کریں گے اور اسی نوعیت کے ہوں گے۔ ابوالکلام نے عزیز لکھنوی کے کلام پہ رائے دیتے ہوئے غالب کے طرز پر بڑے پتے کی بات کہی ہے:

''عام طور پر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مرزا غالب کے خصائص صرف فارسی الفاظ و تراکیب کی کثرتِ استعمال اور بندشِ توالی اضافات اور لفظی اشکال و غرابت میں محدود ہیں۔ اگر کسی معمولی سی بات کو بلا ضرورت فارسی الفاظ و تراکیب میں نظم کر دیا جائے تو غالب کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس گمراہی نے بہت سے لوگوں کو اس درجے سے بھی محروم کر دیا جو بصورت عدم تقلیدِ غالب وہ حاصل کر سکتے تھے۔ مرزا غالب کی اصل خصوصیت ان کے محاسنِ معنوی ہیں نہ کہ مجرد لفظی فارسی الفاظ و تراکیب بالقصد نہیں ہے بلکہ بوجہِ وسعت و بلندیِ فکر و عدم مساعدت تراکیب اُردو۔ پس تقلید اس کی ہونی چاہیئے نہ کہ محض الفاظ کے۔ چنانچہ غالب کے کلام کا بہترین حصہ وہ ہے جس میں فارسی ترکیبیں بالاعتدال مستعمل ہوئی ہیں اور متبعین کے لئے وہی حصہ نمونہ ہونا چاہیئے'' ص۳۷ کلکہ۔

ابوالکلام کا یہ نقطۂ نظر غالب کی شاعری کے بارے میں ہے۔ لیکن ہم اس نقطۂ نظر سے خود ابوالکلام کے طرز کی خصوصیات کو پرکھ سکتے ہیں اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان کے طرز میں عموماً جو پیچیدگی یا دقت پسندیِ بیان کی جاتی ہے وہ محض بلندیِ فکر کا نتیجہ ہے، خیال جب بھی بلند ہوگا، اندازِ بیان بھی کچھ نہ کچھ بھاری ہو جائیگا۔ ٹُبک لفظوں میں بھاری بھرکم خیالات پوری طرح نہیں سما سکتے۔

طنز و مزاح :-

غالب کے تنوع کی طرح ان کی ذہانت بھی اُردو میں ضرب المثل کی حیثیت رکھتی ہے۔ حالی نے غالب کو حیوانِ ظریف کہہ کر ان کی ذہانت کا مستحسن اور مستند حوالہ دیا ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اردو شاعری اور نثر میں غالب کی ذہانت نے ظرافت اور بذلہ سنجی کا تنہا اس قدر ذخیرہ فراہم کر دیا ہے کہ یہ اپنی مثال آپ ہے۔ غالب کی ذہانت اور ذوق کے اس میدان میں جس قدر کارنامے اور کرامتیں ہیں وہ اُردو ادب کا قیمتی

بہا عطیہ اور اثاثہ عظیم تسلیم کئے جاتے ہیں ۔ لیکن اس میدان میں بھی اگر کسی نے غالب کا ساتھ دیا ہے تو وہ ابوالکلام ہیں ۔ ابوالکلام کے طنز و مزاح کو نظر انداز کر دیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ فن غالب پر ختم ہے ۔ یہ فن ان کی ذہانت اور ذوق کا سب سے شستہ اور شاندار مظاہرہ ہے ۔ لیکن ابوالکلام کے طنز و مزاح کے عظیم الشان گل و گلزار کی سیر کی جائے تو اس کی شگفتگی اور شادابی کسی طرح غالب کے فردوس خیال سے کم نہیں قرار دی جا سکتی ۔ ابوالکلام نے جس معیار اور مرتبے کے نمونے پیش کئے ہیں وہ بلاشبہ غالب کے نمونوں سے کیا بلحاظ معیار اور کیا بلحاظ مقدار کچھ لیتے ہیں ۔ اور ان کو اردو طنز و ظرافت میں ایک مستند معیار اور معمار کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے ۔ ابوالکلام اور غالب دونوں کے ہاں مزاح لطیف کے اس قدر نمونے ملتے ہیں کہ دونوں کو اس فن کا امام اور آسمان ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں ۔

ابوالکلام کے ہاں مزاح لطیف کی ایسی عظیم الشان بہار ہے، جس کی روشنی دلوں کی تسکین اور دماغوں کی تازگی کا ثبوت اور سامان بن گئی ہے ۔ ابوالکلام کے مزاح لطیف میں وہ سب اجزاء غالب ہیں جو اسے ادب کا سدا بہار باغ ثابت کرتے ہیں ۔ ان کی موزونیت اور دلکشی سوائے غالب کے اور کہیں نہیں ملتی ۔ کسی نے اپنے مزاح کی تیغ تیز کو اپنے طنز سے اس طرح آبدار نہیں کیا جس کے معیاری نمونے ان دونوں کے ہاں اپنی دلکشی میں یکساں کامیاب ہیں ۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :۔

" تعلیم سے میں پندرہ برس کی عمر میں فارغ ہو گیا تھا ۔ ..... والد مرحوم نے چند طلباء کی کفالت کر کے تدریس کا سلسلہ بھی شروع کرا دیا تھا ۔ ان میں قندھار کے ایک خان صاحب تھے جن کی داڑھی میرے قد سے بھی دراز تھی "۔ ص ۱۰۹ ن ۔ آ

مزاح لطیف کے یہ نمونے ملاحظہ ہوں :

" عام طور پر لوگ ایک خاص طرح کی پتی کو جو سیلون اور ہندوستان میں پیدا ہوتی ہے سمجھتے ہیں چائے ہے اور پھر اس کی مختلف قسمیں کر کے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں ۔ اور اس ترجیح کے بارے میں باہم رد و کد کرتے ہیں ۔ ایک گروہ کہتا ہے سیلون کی چائے بہتر ہے ۔ دوسرا کہتا ہے دارجلنگ کی بہتر ہے ..... حالانکہ ان فریب خوردگان رنگ و بو کو کون سمجھائے کہ جس چیز پر جھگڑ رہے ہیں وہ سرے سے چائے ہے ہی نہیں "۔ ص ۱۹۲ غ ۔ خ

پھر اس مزاح لطیف کی تاریخی اور معاشی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ مزید مزاح کا سامان فراہم ہو جاتا ہے :

"دراصل یہ عالمگیر غلطی اس طرح پیدا ہوئی کہ انیسویں صدی کے اوائل میں جب، چائے کی مانگ ہر طرف بڑھ رہی تھی، ہندوستان کے بعض انگریز کاشتکاروں کو خیال ہوا کہ سیلون اور ہندوستان کے بلند اور مرطوب مقامات میں چائے کی کاشت کا تجربہ کریں، انھوں نے چین سے چائے کے پودے منگوائے اور یہاں کاشت شروع کی۔ یہاں کی مٹی نے چائے پیدا کرنے سے تو انکار کر دیا مگر تقریباً اسی شکل و صورت کی ایک دوسری چیز پیدا کر دی ان زیاں کاروں نے اسی کا نام چائے رکھ دیا اور اس غرض سے کہ اصل چائے سے ممتاز رہے اسے کالی چائے کے نام سے پکارنے لگے۔" صفحہ ۱۹۳ غ۔خ

مزاح کے ساتھ تاریخی شہادتوں سے اس کی تحسین اور تقویت کا سامان کرنا ابوالکلام ہی کے مزاج کا حصہ ہے۔ اس طرح وہ مزید مزاح سے اس کے سب سے مضحکہ خیز پہلو کو اور بھی نمایاں کر دیتے ہیں:

"دنیا جو اس جستجو میں تھی کہ کسی نہ کسی طرح یہ جنس کمیاب ارزاں ہو بے تحاشا اس پر لوٹ پڑی اور پھر تو گویا پوری نوع انسانی نے اس فریب خوردگی پر اجماع کر لیا اب آپ ہزار سر پیٹیے سنتا کون ہے؟ ؎

اسی کی سی کہنے لگے اہل حشر کہیں پرسش داد خواہاں نہیں

معاملہ کا سب سے زیادہ درد انگیز پہلو یہ ہے کہ خود چین کے بعض ساحلی باشندے بھی اس عالمگیر فریب کی لپیٹ میں آ گئے۔ اور اس پتی کو چائے سمجھ کر پینے لگے۔ یہ وہی بات ہوئی کہ بدخشانیوں نے لال پتھر کو لعل سمجھا اور کشمیریوں نے رنگی ہوئی گھانس کو زعفران سمجھ کر اپنی دستاریں رنگنا شروع کر دیں۔" صفحہ ۱۹۳ غ۔خ

اس مزاح لطیف کے لئے کہیں کہیں انھوں نے لفظوں کی تکرار سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے "شعر سن کر آصف علی صاحب کے شاعرانہ ولولے جاگ اٹھے۔ انھوں نے اس زمین میں غزل کہنی شروع کر دی لیکن پھر شکایت کرنے لگے۔ قافیہ تنگ ہے۔ میں نے کہا ویسے بھی یہاں قافیہ تنگ ہی ہو رہا ہے۔" صفحہ ۲۱ غ۔خ

اس مزاح لطیف میں کہیں کہیں طنز کی ہلکی آمیزش نے مزید کیفیت پیدا کر دی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"چائے جن جن ملکوں میں چین سے براہ راست گئی۔ مثلاً روسی ترکستان، ایران، وہاں بھی کسی کو یہ خیال نہیں گزرا، مگر سترھویں صدی میں جب انگریز اس سے آشنا ہوئے تو نہیں معلوم

ان لوگوں کو کیا سوجھی انھوں نے دودھ ملانے کی بدعت ایجاد کی اور چونکہ ہندوستان میں چائے کا رواج انہی کے ذریعہ ہوا اس لئے یہ بدعت سیئہ یہاں بھی پھیل گئی۔ رفتہ رفتہ معاملہ یہاں تک پہنچ گیا کہ لوگ چائے میں دودھ ڈالنے کی جگہ دودھ میں چائے ڈالنے لگے ؎

بنیاد ظلم در جہاں اندک بود   ہر کہ آمد برآں مزید کرد

اب انگریز تو یہ کہہ کر الگ ہو گئے کہ زیادہ دودھ نہیں ڈالنا چاہئے لیکن ان کے تخم فساد نے جو برگ و بار پھیلائے ہیں انھیں کون چھانٹ سکتا ہے لوگ چائے کی جگہ ایک طرح کا سیال حلوا بناتے ہیں کھانے کی جگہ پیتے ہیں اور خوش ہوتے ہیں کہ ہم نے چائے پی لی۔ ان نادانوں سے کون کہے ؎

ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں   ص۱۹۱ غ۔ خ

"اگر تعرف الاشیاء باضدادہا ..... کی بنا پر پوچھئے کہ چائے کے معاملے میں سب سے زیادہ خیرہ مذاق گروہ کون ہوا تو میں بلا تامل انگریزوں کا نام لوں گا۔ یہ عجیب بات ہے کہ یورپ اور امریکہ میں چائے انگلستان کی راہ سے گئی اور دنیا میں اس کا عالمگیر رواج بھی بہت کچھ انگریزوں ہی کا منت پذیر ہے۔ تاہم یہ نزدیکان بے بصر حقیقت حال سے اتنی دور جا پڑے کہ چائے کی حقیقی لطافت و کیفیت کا ذوق انھیں چھو بھی نہیں گیا۔ جب اس راہ کے اماموں کا یہ حال ہے تو ان کے مقلدوں کا جو حال ہوگا معلوم ہے" ص۱۹۸ غ۔ خ

پھر بتدریج یوں طنز کے نشتر تیز ہوتے جاتے ہیں:

"انھوں نے چین سے چائے پینا تو سیکھ لیا مگر اور کچھ نہ سیکھ سکے۔ اول تو ہندوستان اور سیلون کی سیاہ پتی ان کے ذوق چائے نوشی کا منتہائے کمال ہوا۔ پھر قیامت یہ ہے کہ اس میں بھی ٹھنڈا دودھ ڈال کر اسے یک قلم گندہ کر دیں گے۔ مزید ستم ظریفی دیکھئے کہ اس گندے مشروب کی معیار سنجیوں کے لئے ماہرین فن کی ایک پوری فوج موجود رہتی ہے۔ کوئی ان زیاں کاروں سے پوچھے کہ اگر چائے نوشی سے مقصود انہی پتیوں کو گرم پانی میں ڈال کر پی لینا ہے تو اس کے لئے ماہرین فن کی دقیقہ سنجیوں کی کیا ضرورت ہے؟ جو پتی بھی پانی کو سیاہی مائل کر دے اور ایک تیز بو پیدا ہو جائے، چائے ہے اور اس میں ٹھنڈے دودھ

کا ایک چمچہ ڈال کر کافی مقدار میں گندگی پیدا کر دی جا سکتی ہے" ۱۹۸ غ۔ خ

اس طنز و تعریض میں کہیں کہیں قدرے شدت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر لطف کم نہیں کرتی :

" ہندوستان قدیم میں جب لوگوں نے گڑ کی منزل سے قدم آگے بڑھانا چاہا تو یہ کیا تھا کہ گڑ کو کسی قدر صاف کر کے لال شکر بنانے لگے تھے یہ صفائی میں سفید شکر سے منزلوں دور تھی ناصاف گڑ سے ایک قدم آگے نکل آئی تھی۔ پھر جب سفید شکر عام طور پر بننے لگی تو اس کا استعمال زیادہ تر دیہاتوں میں محدود رہ گیا۔ لیکن اب پھر دنیا اپنی ترقیِ معکوس میں اس طرف لوٹ رہی ہے جہاں سے سینکڑوں برس پہلے آگے بڑھی تھی یعنی آجکل امریکہ میں اس لال شکر کی بڑی مانگ ہے۔ وہاں کے اہلِ ذوق کہتے ہیں — کافی بغیر اس شکر کے مزہ نہیں دیتی — اور جیسا کہ قاعدہ مقرر ہے ان کی تقلید میں یہاں کے اصحابِ ذوق بھی "براؤن شوگر" کی صدائیں بلند کرنے لگے ہیں۔ میری یہ پیشین گوئی لکھ لیجئے کہ عنقریب یہ براؤن شکر کا ہلکا سا پردہ بھی اٹھ جائے گا اور صاف صاف گڑ کی مانگ ہر طرف شروع ہو جائے گی۔ یارانِ ذوقِ جدید کہیں گے کہ گڑ کے ڈلے ڈلے بغیر نہ چائے مزہ دیتی ہے نہ کافی فرمایئے اب اس کے بعد کیا باقی رہ گیا ہے جس کا انتظار کیا جائے"۔ ۲۰۰ غ۔ خ

اس طنز کی شدت میں ابوالکلام غالب سے ٹکر لیتے ہیں اور اس طرح حقیقت حال کا بھدا پن اس طرح نمایاں کر دیتے ہیں جس طرح اندھیری رات میں بجلی کی چمک :

" شکر اور گڑ کی دنیائیں اس درجہ ایک دوسرے سے مختلف واقع ہوئی ہیں کہ آدمی ایک کا ہو کر پھر دوسرے کے قابل نہیں رہ سکتا میں نے دیکھا ہے کہ جن لوگوں نے زندگی میں دو چار مرتبہ بھی گڑ کھایا، شکر کی لطافت کا احساس پھر ان میں باقی نہیں رہا۔ جواہر لال چونکہ چائے کے بہت شائق ہیں اس لئے گڑ کا بھی شوق رکھتے ہیں۔ میں نے یہاں ہزار کوشش کی کہ شکر کی نوعیت کا یہ فرق جو میرے لئے اس درجہ نمایاں ہے انھیں بھی محسوس کراؤں لیکن نہ کرا سکا۔ اور بالآخر تھک کر رہ گیا۔ بہر حال زمانہ کی حقیقت فراموشیوں پر کہاں تک ماتم کیا جائے"۔ صفحہ ۲۰۱ غ۔ خ

اس شدید طنز کی یہ مثال بھی غالب کی یاد دلاتی ہے :

"یہاں ہمارے زندانیوں کے قافلے میں اس جنس کا شناسا کوئی نہیں ہے۔ اکثر حضرات

دودھ اور دہی کے شائق ہیں اور آپ سمجھ سکتے ہیں کہ دودھ اور دہی کی دنیا چائے کی . . . . . دنیا سے کتنی دور واقع ہوئی ہے۔ عمریں گزر جائیں، پھر بھی یہ مسافت طے نہیں ہو سکتی۔ کہاں چائے کے ذوقِ لطیف کا شہرستان کیف و سرور اور کہاں دودھ اور دہی کی شکم پُری کی نگری" صت۲ غ ۔ خ

اس طنز کا نشانہ اشخاص بھی بنتے ہیں، مگر یہاں یہ طنز مزاح لطیف سے آگے نہیں بڑھتا:

"جو اصحاب بلا شبہہ چائے کے عادی ہیں اور چائے پیتے بھی ہیں خواص یورپ کی ہم مشربی کے ذوق میں بغیر دودھ کی ۔ لیکن جہاں تک چائے کی نوعیت کا تعلق ہے شاہراہ عام سے باہر قدم نہیں نکال سکتے۔ اور اپنی پیچ پیچوہی کی قسموں پر قانع رہتے ہیں" صت۲ غ ۔ خ

مزاح کے یہ نشتر شعریت میں ڈوب کر کس قدر زہر آلود ہو گئے ہیں ۔

"خطوط میرے سفے، استفسار مجھ سے کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس ڈاک کے ذریعے آپ کا اخبار مجھے مل سکتا ہے اسی ڈاک کے ذریعہ آپ کا خط مجھے نہیں مل جاتا؟ آپ نے خیال کیا کہ خط بھیجنے کا زیادہ محفوظ ذریعہ یہی ہے کہ اخبار چھاپ دیا جائے خیر ؎ ہرچہ از دوست می رسد نیکوست ۔

اس کا ایک اور نمونہ ملاحظہ ہو :

"انقلاب عرصہ سے آپ نے بھیجنا بند کر دیا ہے، اس لئے نظر سے نہیں گزرتا لیکن امید ہے کہ سب و شتم میں آپ کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہوئی ہو گی۔ معلوم نہیں معدّار کا اب کیا حال ہے؟ روزانہ یا ہفتہ وار یا بحساب فی ماہ ؎

قند آمیختہ با گل نہ علاج دل ماست ۔ بوسہ چند بیامیز بہ دشنامے چند"

طنز و مزاح کی ان منزلوں میں ابوالکلام غالب کے شریک غالب ہیں۔ ان کی شدت اور شعریت کا ایسا امتزاج ہے جو اُردو ادب کو بہت کم میسّر آیا ہے۔ اس طنز کی شدّت اُس وقت اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے۔ جب وقت کی سیاسی اور سماجی فضا کے پس منظر میں اسے رکھا اور پرکھا جائے۔ یہ اختصار اور جامعیت بھی کسی طرح غالب کے بھرپور طنز سے کم نہیں ہے :

"اس تبدیلی سے کرہ کی شکل ضرور بگڑ گئی۔ لیکن اب اس کا علاج ہی کیا تھا جب خود اپنا
گھر ہی اپنے قبضے میں نہ رہا تو پھر شکل و ترتیب کی آرائشوں کی کیسے فکر ہو سکتی ہے؟" ص۲۵۸ غ۔ خ

جب تک دنیا میں غلامی کی کوئی بھی آلائش باقی ہے، اس طنز کی یہ چبھن کاوش اردو ادب کی فضا میں اس وقت تک ایک ارتعاش پیدا کرتی رہے گی۔ ابوالکلام کے ہاں مزاحِ لطیف اور طنزِ شدید دونوں کے نمونے غالب سے کم نہیں ہیں۔ ایک خط میں کس مزے سے طنز و مزاح کے نشتروں کو یکجا کر دیتے ہیں:

"محمود صاحب کی صلائے عام سے پہلے یہاں کووں کی کائیں کائیں کی رونق جو کی برابر بجتی رہتی تھی۔ اب جو ان کا دسترخوانِ کرم بچھا تو نقاروں پر بھی چوب پڑ گئی۔ ایک دو دن تک تو لوگوں نے صبر کیا، آخر ان سے کہنا پڑا کہ اگر آپ کے دستِ کرم کی بخششیں رک نہیں سکتیں تو کم از کم چند دنوں کے لئے ملتوی کر دیجئے۔ ورنہ ان ترکانِ یغما دوست کی ترکتازیاں کمروں کے اندر کے گوشہ نشینوں کو بھی امن چین سے بیٹھنے نہ دیں گی اور ابھی تو صرف احمد نگر ہی کے کووں کو خبر ملی ہے اگر فیضِ عام کا یہ لنگر خانہ اسی طرح جاری رہا تو عجب نہیں تمام دکن کے کوے قلعہ احمد نگر پر حملہ بول دیں۔" ص۲۳۵ غ۔ خ

اس مزاحِ لطیف میں ابوالکلام نے غالب ہی کی طرح چٹکیاں لینے کی کوشش کی ہے:

"مجھے خیال نہیں جو نسخہ مولوی شفاعت اللہ نے آپ کو بھیجا تھا اس پر میں نے کچھ لکھا تھا یا نہیں؟ لیکن اگر نہیں لکھا تو غالباً اس لئے کہ میں نہیں سمجھتا تھا کہ آپ اس کے خواہشمند ہوں گے۔ جو شخص آٹھ سال سے مسلمانانِ ہند کے حقوق ہندوؤں کے ہاتھ فروخت کر رہا ہو جس نے تحفظِ حقوق کے ہر موقع پر ایمان فروشی کی ہو اور جو گاندھی کے چیلوں اور راہبیوں میں داخل ہوا اس کی تحریر آپ کے لئے کیوں کر موجبِ برکت و افتخار ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ آپ نے خواہش ظاہر کی ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں مجھے تامل ہو۔ میں نے ایک دوسرے نسخہ پر مطلوبہ تحریر لکھ کر بھجوا دی۔" ص۳۳ ۔ ن۔ آ

ایک جگہ مزاح کا یہ انداز غالب کی یاد دلاتا ہے عرق النسائی شکایت اور اس کے مجوزہ علاج کے سلسلے میں کس لطف سے لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر پچھلی ہی دفعہ مصر تھے کہ مستقل علاج کے لئے وقت نکالوں۔ آج کل مسلسل فاقہ

تنقیہ اور مالش پہ زور دیتے ہیں۔ الکٹرک باتھ کو بھی مفید بتلاتے ہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم ایک ماہ تک روزانہ سلسلہ جاری ہے۔ اور ہر روز کئی گھنٹے صرف کئے جائیں۔ میرے لئے اس طرح کا علاج کم از مرض نہیں، بلکہ اس سے بھی اشد ہے۔ صفہ ۳۰ ف ۔آ

اس مزاج لطیف کے ساتھ کہیں کہیں طنز کی شدت طنز نگار کی ذات کا حزن کردہ آتشہ ہو گئی ہے

"لوگ پھولوں کی سیج بچھاتے ہیں اور اپنی کروٹوں سے اسے پامال کرتے رہتے ہیں۔ ہمارے حصے میں کانٹوں کا فرش آیا تو ہم نے اپنی پھولوں کی سیج بستر سے اُٹھا کر چھت پر آلٹ دی تلووں کے کانٹے چبھتے رہتے ہیں، مگر نگاہ ہمیشہ اوپر کی طرف رہتی ہے۔" صفہ ۴۱ غ ۔ خ

ایک خط میں جنت نگاہی کے زعم میں انسانوں کی شکم پرستی پر اس طرح طنز کرتے ہیں کہ اپنی انانیت کی شہنشاہیت کا ثبوت فراہم کر دیتے ہیں :

"افسوس ہے لوگوں کو پھل کھانے کا شوق ہوا عالم بہار کی جنت نگاہیوں کا شوق نہ ہوا۔ معلوم نہیں دُنیا اپنی سر بات میں اتنی شکم پرست کیوں ہو گئی ہے حالانکہ انسان کو معدہ کے ساتھ دل و دماغ بھی دیا گیا تھا" صفہ ۴۱ غ ۔ خ

اسی شہنشاہی کی تمنا اقبال نے بھی اس طرح کی ہے کہ اپنی انانیت کو عریاں کر دیا ہے ؎

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم

طنز کی شدت کہیں کہیں تلوار کی دھار سے بھی تیز ہے۔ مگر کاٹ کی نرمی اور نزاکت یکسر بے آواز ہے :

"دوسرے دن صبح برآمدے میں بیٹھا تھا کہ بلبل کے ترانے کی آواز پھر آٹھی۔ میں نے ایک صاحب کو توجہ دلائی کہ سننا بلبل کی آواز آرہی ہے۔ ایک دوسرے صاحب نے جو صحن میں ٹہل رہے تھے کچھ دیر کے لئے رُک گئے اور کان لگا کر سنتے رہے پھر بولے کہ ہاں قلعے میں کوئی چھکڑا جا رہا ہے اس کے پہیوں کی آواز آرہی ہے۔ سبحان اللہ! امتیاز دیکھئے بلبل کی نواؤں اور چھکڑے کے پہیوں کی ریں ریں میں یہاں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔" صفہ ۲۹ غ ۔ خ

یہی طنز کا وار انانیت کا پہلو بدل کر اور بھی تند و تلخ ہو جاتا ہے :

"خدا را انصاف کیجئے، اگر دو ایسے کان ایک قفس میں بند کر دیئے جائیں کہ ایک میں تو بلبل کی نوائیں بسی ہوں اور دوسرے میں چھکڑے کے پہیوں کی ریں ریں تو آپ اسے کیا کہیں گے۔" صفہ ۲۹ غ ۔ خ

غالب اور ابوالکلام کے طنز کا دقتِ نظر سے تجزیہ کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ دونوں کا طنز اپنے انانیتی اجزا کی وجہ سے ایک دوسرے سے قریب تر ہی ہے۔ اسی انانیتی لے نے دونوں کے ہاں جس درجہ کامیاب طنز کے نمونے پیش کئے ہیں ان سے اُردو ادب کا دامن خالی تھا۔ دونوں کی شانِ بے نیازی نے برگزیدگی اور بیزاری کی حد تک ایک کو دوسرے سے قریب کر دیا ہے۔ پھر بھی ابوالکلام اور غالب کے طنز کی قوت اور قامت میں بڑا فرق ہے۔ ابوالکلام کے مقابلے میں غالب کے طنز میں باوجود شدت اور شوریدگی کے صرف ایک کمی ہے کہ ان میں اقبال کی سی وہ قوت نہیں ہے جو یقین اور کرم سے پیدا ہوتی ہے۔ میر نے اس کمی کو خلوص سے پورا کیا ابوالکلام کی انانیت نے ایک طرف قوت اور قطعیت کی وہ شان بھی باقی رکھی جو اقبال کی طرح ہے۔ دوسری طرف اس خلوص کو بھی برتا ہے جو میر کے ہاں ہے۔ اس خلوص اور قوت کی مطابقت سے ابوالکلام کی انانیت نے تکمیل کی راہ اختیار کی۔ یہ تکمیل انانیت ابوالکلام کا وہ کارنامہ ہے جو انھیں میر، غالب اور اقبال تینوں سے منفرد اور ممتاز کرتا ہے۔ میر کی انانیت کا غالب جز ان کا خلوص ہے۔ اس نے طنز کو تقریباً مٹا دیا ہے، اس لئے اس کا مجموعی عمل بہلانے اور تسلی دینے کی شکل میں سامنے آتا ہے۔

غالب کی انانیت قوت اور قطعیت کے باوجود اس خلوص کی کمی کی وجہ سے تخریب کی طرف مائل ہے اس لئے اس کا مجموعی عمل بہکانے اور نہ بہکا سکنے کی شکل میں بیزاری سے بڑھ کر نہیں جاتا۔ یہ غالب کے طنز کی انتہا ہے اور یہی ان کی انانیت کی آخری بلندی ہے۔ مثلاً انانیت کا ابتدائی جز آزادی اور انتہاپسندی اور آخری جز بیزاری — دونوں کی شکل غالب کے ہاں یہ نوعیت اختیار کر لیتی ہے ؎

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم — اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

یہاں آزادی، خودداری، اور بیزاری کی سب منزلیں ملتی ہیں۔ مگر اس انانیت کی آخری حد برگزیدگی، اور بیزاری کے احساس کے ساتھ ساتھ ایک منفی نوعیت رکھتی ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ انانیت جسے ہم نے انانیت کا جوہر اور تکمیل فن کہا ہے وہ ایک اثباتی نوعیت بھی رکھتی ہے۔ انانیت میں یہ معمولی تبدیلی انانیت کی نوعیت ہی کو بدل دیتی ہے۔ غالب کا یہ شعر ؎

لکھتے رہے جنوں کی حکایاتِ خوں چکاں — ہر چند اس میں ہاتھ ہمارے قلم ہوئے

اسی اثباتی سمت کا نمائندہ ہے۔ جہاں تخریب اور طنز کے طوفان آخر تعمیر کی سمت کا پتہ پا لیتے ہیں۔ ابوالکلام

کے طنز میں تخریب کی شدّت کے ساتھ ساتھ تعمیر کی حسرت کی وہ نوعیت بھی شامل ہے جو غالب کے ہاں دو جدا جدا شکلیں اختیار کئے ہوئے ہے۔ غالب کے ان دونوں شعروں میں جذبہ دونوں جگہ شدید ہے۔ انانیت دونوں جگہ بھرپور ہے۔ لیکن ایک جگہ سرشاری اور شیفتگی نے طنز و تخریب کو جھلا دیا ہے۔ دوسری جگہ طنز اور تخریب نے سرشاری اور شیفتگی کو بے رنگ اور بے اثر کر دیا ہے۔ ان دو متضاد جذبوں کو ادب میں بیک وقت اس طرح سمو دینا جس طرح انسان میں حیوانیت اور حسن یا شیطنت اور شرافت کے متضاد جذبے ایک ہو جاتے ہیں، ایک خدائی کارنامہ ہے۔ ابوالکلام کے طنز میں انانیت کی یہی خدائی کہیں اپنی تکمیل نوعیت میں ملتی ہے غالب اور ابوالکلام کا طنز صرف اسی آخری جزو میں ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہے۔ لیکن انانیت کے ابتدائی چاروں جذبات دونوں کے ہاں ایک ہی سی نوعیت رکھتے ہیں ۔

تفنن طبع، ظرافت اور طنز کی منزلوں میں جس شوخیٔ طبع، ذہانت، بذلہ سنجی اور ذہنی برگزیدگی کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ ابوالکلام اور غالب دونوں کے ہاں موجود ہے لیکن ذہنی برگزیدگی اور نکتوں میں ابوالکلام غالب سے بھی کچھ بڑھ کر ہیں ۔

اس کی تائید قلندر کے اس طنز سے ہوتی ہے :

"یہاں صوفے پر ایک بھیڑیا رہتا ہے لیکن کبھی کبھی آدمی بھی بن جاتا ہے"

ابوالکلام کا یہ کردار "مرد قلندر" ان کے ادب میں ایک مرکزی کردار اور مثالی شخصیت ہے۔ اس کی جرأت۔ بے باکی اور بانکپن کو نمایاں کرنے کے لئے دو کردار "صوفی" اور "ملا" پیش کئے ہیں۔ ان دونوں کرداروں میں ابوالکلام کی شوخیٔ طبع اور شگفتگیٔ طرز نمایاں ہے۔ لیکن قلندر کے کردار میں رعونتِ ذہنی کی رنگ آمیزیاں بھی مل جاتی ہیں :

"بہرحال رفتہ رفتہ آہوانِ ہوائی کو یقین ہو گیا کہ یہ صورت جو ہمیشہ صوفے پر دکھائی دیتی ہے۔ آدمی ہونے پر بھی آدمیوں کی طرح خطرناک نہیں ہے۔ دیکھئے محبت کا افسوں جو انسانوں کو رام نہیں کر سکتا وحشی پرندوں کو رام کر لیتا ہے"

اس رنگ کا ایک اور نمونہ ملاحظہ ہو :

"بارہا ایسا ہوا کہ میں اپنے خیالات میں لکھنے میں مشغول ہوں اتنے میں کوئی دلنشین بات نوکِ قلم پر آ گئی، یا عبارت کی مناسبت نے اچانک کوئی پُرکیف شعر یاد دلا دیا اور بے اختیار اس کیفیت کی خود رفتگی

میں میرا سرو شانہ ہلنے لگا یا منہ سے ہا نکل گیا اور یکایک زور سے پیروں کے اڑنے کی ایک پھرسی آواز سنائی دی۔ اب جو دیکھتا ہوں تو معلوم ہوا کہ ان یارانِ بے تکلف کا ایک طائفہ میری بغل میں بیٹھا بے تامّل اپنی اُچھل کود میں مشغول تھا۔ اچانک انھوں نے دیکھا کہ یہ پتھر اب ہلنے لگا ہے تو گھبرا کر اُڑ گئے۔ عجب نہیں اپنے جی میں کہتے ہوں کہ یہاں صوفے پر ایک پتھر پڑا رہتا ہے لیکن کبھی کبھی آدمی بن جاتا ہے۔" صفحہ ۲۶۷ غ۔ خ

یہ آخری جملہ رعونتِ ذہنی سے طنز بن گیا ہے۔ اس رعونتِ ذہنی کے ساتھ شوخیٔ طبع اور ظرافت نے بھی اپنی اپنی جھلکیاں اس طرح پیش کی ہیں :

"جونہی قلندر کی نظر پڑی معاً جست لگائی اور ایک چکّر لگا کے انگوٹھے پر آ کھڑا ہوا۔ اور پھر تیزی کے ساتھ دانوں پر چونچ مارنے لگا۔ اس تیزی میں کچھ تو طبعِ قلندرانہ کا قدرتی تقاضا تھا اور کچھ یہ وجہ بھی ہوئی کہ دیر تک دانوں کا انتظار کرنا پڑا تھا۔ چونچ کی تیز ضربوں سے دانے اڑ اڑ کر ڈھکنے سے باہر گرنے لگے۔ ایک دانہ انگلی کی جڑ کے پاس بھی گر گیا۔ اس نے فوراً وہاں بھی ایک چونچ مار دی اور ایسی خارا شگاف ماری کہ کیا کہوں۔ اگر ستم پیشوں کے جور و جفا کا خوگر نہ ہو چکا ہوتا تو یقین کیجئے بے اختیار منہ سے چیخ نکل جاتی۔"

صفحہ ۲۷۰ غ۔ خ

طنز و ظرافت کے ان نمونوں میں ابوالکلام کی انانیت بڑی بے ساختہ اور بے ضابطہ سامنے آتی ہے۔ اس میں اعتدال ضبط اور سکون کی اتنی ہی کمی ہے جتنی ہمت، حرارت اور ہیجان کی زیادتی ہے۔ یہاں انانیت کی آگ شخصیت کو گرماتی اور گدگداتی آگے بڑھتی ہے۔ اسی طرح ملا کا کردار اس تند و تیز ظرافت کا نمونہ ہے :

"ایک چڑا بڑا ہی تنومند اور جھگڑالو ہے۔ ... اگر اس کا نام ملّا نہ رکھتا اور کیا رکھتا؟"

ف۔ غ۔ خ

اسی ظرافت کی ہلکی پھلکی مثال صوفی کا کردار ہے :

"ٹھیک اس کے برعکس ایک دوسرا چڑا ہے ...... میں نے یہ دیکھا تو اس کا نام صوفی رکھ دیا۔" صفحہ ۲۷۳ غ۔ خ

طنز و مزاح کے انہی نمونوں میں کہیں انانیت کا چہرہ بے نقاب بھی ہوگیا۔ اس خط میں اس کا یہ نمونہ ملاحظہ ہو۔ :

- "یہ طریقہ اختیار کرنا پڑا کہ خود ہی جھاڑ و اٹھا لیا اور ہمسایوں کی نظریں بچا کے جلد جلد دو چار ہاتھ مار دیئے" ص۲۵۹ غ۔ خ

یہاں انانیت کی عریانی ہمیں دعوتِ نظارہ دیتی ہے اور یہ احساس دلاتی ہے کہ طنز و ظرافت کے پردوں میں انانیت کس درجہ نمایاں ہے اور یہاں مصوّر اور تصویر، نقش اور نقاش اور فن اور فنکار ایک دوسرے سے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ یہاں جن معاملاتِ عشق کا بیان ہے وہاں محبت نے ان ضابطوں میں خود کو عریاں کر دیا ہے :

"آپ جانتے ہیں کہ صید سے کہیں زیادہ صیاد کو اپنی نگرانی کرنی پڑتی ہے ... بیازِ عشق کے معاملات کا پہلا مرحلہ تھا" ص۲۶۱ غ۔ خ

صوفی، ملا، مولوی اور قلندر کے ان کرداروں میں ابوالکلام کی عظمت اس طرح فائق ہوتی ہے جیسے ہم کرداروں کی اندرونی صورت قرار دے سکتے ہیں۔ ابوالکلام کے طرزِ کلام کی یہ وہ امتیازی خصوصیت ہے جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان میں سے ہر کردار میں خود بول رہے ہیں اور خصوصاً قلندر کے کردار میں تحریر میں بھی تقریر کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کرداروں میں ابوالکلام کے طنز و مزاح نے اپنے چہرے پر نقاب ڈال لی ہے لیکن ابوالکلام کی ذہنی برگزیدگی اس وقت بے نقاب ہو جاتی ہے جب یہ براہِ راست طنز کرتے ہیں۔ یہاں ان کی انانیت چیخنے لگتی ہے اور پورے ماحول میں تہلکہ مچا دیتی ہے۔ یہ طنز بے نیازی برگزیدگی اور بیزاری کا سب سے کامیاب نمونہ ہے۔ یہاں طنز کی کامیابی میں کئی چیزوں کا دخل ہے جن میں سب سے اہم چیز ابوالکلام کا خلوص اور خطابت کا بہترین مرقع ہے۔ یہاں انتہا پسندی کے باوجود ابوالکلام نے خلوص اور حسنِ لطافت کو بیک وقت ملا کر جو بات پیدا کی ہے وہ ان کی انانیت کا امتیازی پہلو ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہاں تخریب کی سرشاری کے ساتھ ساتھ ایک پہلو تعمیری اور تخلیقی بھی اس طنز میں شامل ہے۔ واقعتاً اردو ادب میں ابوالکلام کی طبیعت کی یہ افتاد بڑی نرالی ہے طنز کی قوت اور قطعیت کے ساتھ ساتھ اس میں کھلاوٹ اور لطافت کا اہتمام اردو ادب میں نرالی نہیں شاذ ہے وہ پہلو ہے جہاں ابوالکلام کا طنز غالب سے مختلف رنگ اختیار کرتا ہے :۔

"لوگوں نے اس درخت کے پاس عمارت یا گنبد نہیں بنایا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

بیٹھنے کی جگہ گھیرے کے اسے سنگ مرمر سے پاٹ نہیں دیا تھا، چاندی کا کوئی کٹہرا نہیں تھا۔ زرکار اور منقش چادر نہیں ڈالی تھی۔ پھول نہیں چڑھائے تھے۔ گلاب سے دھو کر اس کا پانی بطور تبرک کے نہیں پیا تھا۔ جھاڑ، فانوس اور بخور دانیاں وہاں نہ تھیں۔ لوگ آکر اسے بوسہ نہیں دیتے تھے، زمین بوس سجدے نہیں کرتے تھے۔ رجعت قہقری کر کے واپس نہیں ہوتے تھے۔ ہاتھ باندھ کر تعبد وابتہال اور خشوع وخضوع کے ساتھ کھڑے نہیں رہتے تھے۔ ایک دربار شاہی اور معبد الٰہی کی طرح وہاں تمام سر وسامان درست نہیں کیا گیا تھا۔ پھر ان سب سے بھی بڑھ کر یہ کہ لوگ اپنی تکلیفوں اور احتیاجوں میں اس کی منتیں نہیں مانا کرتے تھے۔ چڑھاوے اور نذرانے نہیں چڑھاتے تھے۔ کوئی خاص دن ان کی زیارت کا مقرر کر کے اپنے اصطلاح رسول میں عہد کرنا کیا گیا ہے، وہاں مثل موسم حج کے اجتماع نہیں ہوتا تھا۔ اور لوگ اپنے حوائج کی طلب نہیں کرتے تھے۔"

یہاں تک اس اقتباس کا ہر ٹکڑا تقلید و توہم پرستی کے خلاف ایک زہر میں بجھے ہوئے تیر کی نوعیت رکھتا ہے۔ اس میں طنز کی شدت اور زبان کی شوخی کے ساتھ وہ ذہنی صحت اور صفائی بھی ہے جو اصلاح و تعمیر کے جذبے پر مبنی ہے۔ ہندوستان کی توہم پرستی اور خوش اعتقادی کی وہ سب شکلیں آ گئیں جنھیں اسلام نے مٹا دیا تھا مگر مسلمانوں نے انھیں پھر سے نئے رنگ و روپ سے تعمیر کر لیا۔ چنانچہ باوجود طنز کی تندی تلخی کے یہ لہجہ بھی اسی کے ساتھ اس طرح سمو دیا ہے کہ ایک طرف شور و شدت کی انتہائی بحرانی کیفیت ہے اور دوسری طرف صلاح و فلاح کا شاندار اور شائستہ لہجہ:

"زیادہ سے زیادہ جو بات ہوتی بھی رہتی کہ جب لوگ اس مقام سے پرے گزرتے تھے تو ایک عظیم واقعہ اور ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ایک عظیم مقدس انسان کی یادگار سمجھ کر بہ نیت تبرک و ثواب اس کا قصد کرتے اور وہاں جا کر بجائے بدع و رسوم کے نماز پڑھتے ۔ جو افضل العبادات والاعمال ہے۔ چونکہ اس بات میں بھی اس کے زیارتگاہ بن جانے کا دروازہ کھلتا تھا اور ایسے مقامات کا خصوصیت کے ساتھ قصد و اہتمام کرنا ہی ہر طرح کی خرابیوں کی بنیاد تھا، اس لئے صحابۂ کرام نے سدّ للذریعہ فوراً انسداد کر دیا اور یہ مجرد اور سادہ صورت حال بھی تعظیم و تبرک کی گوارا نہ کی۔ پھر خدارا وہ دل جن پر تقلید آباء اور

الفت رسوم نے اس درجہ قبضہ نہیں پایا ہے کہ نورِ ایمان و شرع بکلی محجوب ہوگیا ہو انصاف کریں کہ اگر آج صحابۂ کرام وہ تمام باتیں دیکھتے جو یادگاروں اور قبروں پر کی جارہی ہیں تو ان کا کیا حال ہوتا۔ اور وہ ہماری آبادیوں کو مسلمانوں کی آبادیاں سمجھتے یا کسی دوسری قوم کی" ص ۲۲۳ ت۔ آ

باوجود طنز کی قوت و قطعیت کے انانیت کی شدت اور شوریدگی کے اس طنز و استہزاء کے ساتھ ساتھ ان کی نگاہِ نکتہ سنج اس حقیقت سے بھی روگردانی نہیں کرتی کہ اس صورتِ حال میں برائی اور بدی ہی بدی نہ تھی بلکہ عالمانہ دیانتداری کے ساتھ وہ اس طرف بھی ہمدردانہ توجہ کرکے اپنی طبیعت کے توازن و تنوع پسندی کا عجیب التزام پیش کرتے ہیں۔ ابوالکلام کے طنز اور انانیت کا یہ امتزاج واقعتاً اردو ادب کے طنز کا وہ منارہ ہے جہاں ابھی کوئی اردو کا مصنف نہیں پہنچا ہے۔ کس اعتدال اور اعتماد سے یہ صورت حال پیش کرتے ہیں:

"اس معاملے میں اکثر معاملات کی طرح دونوں باتوں کے درمیان مقابلہ تھا ایک طرف فائدہ تھا دوسری طرف نقصان۔ فائدہ یہ تھا کہ کسی اہم اور مقدس معاملے کی یادگار کا باقی رہنا مفید ہے۔ یہ ہمیشہ آنے والی قوموں کو اس کی یاد دلاتا ہے۔ اور اس کے جذبات و عواطف کے لئے عبرت و تذکرہ کا موجب ہوتا ہے یہ درخت تاریخ اسلام کے ایک عظیم الشان واقعہ کی یادگار تھا جس نے فی الحقیقت فتح مکہ کی راہ کھولی اور یہی فتح اسلام کی آخری فتح عظیم اور کار و بار دین کی تکمیل تھی۔ اس یادگار کا قائم رہنا در اصل اسلامی فتح عظیم کے ایک بنیادی واقعہ کی تذکار باقی رکھنا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری طرف ایک نقصان بھی تھا۔ یعنی لوگوں نے فرط اعتقاد اور تعظیم سے خصوصیت کے ساتھ زیارت شروع کردی تھی۔ وہاں جانے اور نماز پڑھنے میں اہتمام کرنے لگے تھے۔ اگر یہ حالت گوارہ کرلی جاتی تو ایک بہت بڑے شرعی اور اساسی نقصان یعنی غیر شرعی زیارت گاہ کے بن جانے اور لوگوں کے شرک و بدعت میں مبتلا ہو جانے کا دروازہ کھل جاتا۔ اب ضروری ہوا کہ فائدہ اور نقصان دونوں تولے جائیں اور دیکھا جائے کہ باقی رکھنے کا فائدہ زیادہ ہے یا نقصان؟ ساتھ ہی اس اصل پر بھی غور کیا جائے کہ اگر کسی معاملے میں فائدہ اور نقصان دونوں کا پہلو موجود ہو تو رعایت دفع مضرت کی مقدم ہے یا جلب منفعت کی؟ حضرت عمرؓ اور صحابۂ کرام کو کہ حقائق شرع کے نکتہ شناس تھے اس کا فیصلہ کرنے میں کچھ دشواری پیش نہ آئی۔ انھوں

نے بلا تامل فیصلہ کیا کہ اس درخت کے رکھنے میں فائدہ سے زیادہ نقصان کا دفع فائدہ کی تحلیل پر مقدم ہے۔
پس بلا تامل کٹوا دیا۔ ایسے ہی احکام و اعمال سے فقہائے امت نے یہ اصل عظیم مستنبط کی ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت پر مقدم ہے۔" صلا ۲۲۔ ت۔ آ

یہ عقیدت کا بھرپور نمونہ اعتدال و توازن کا کامیاب مرقع اور وضاحت و واقعیت کا انمول کارنامہ اپنی شدت و شوخی کے ساتھ کسی اور کے بس کی بات نہ تھی۔ اُردو ادب میں طنز و طہارت کا ایک بے مثال امتزاج ابوالکلام کا کمال اور کارنامہ ہے۔

اس پورے اقتباس سے نثر کا وہ پہلو پوری طرح نمایاں کیا گیا ہے جسے منطقی استدلال نے عبارت کی کامیابی کا معیار بنا دیا ہے۔ نثر کی یہی وہ نرالی خوبی ہے کہ جسے شعر میں بیان کیا جائے تو وہ اس استدلال کی تاب نہیں لا سکتا۔ پڑھنے والا یہاں نقطۂ نظر کی وضاحت کی طرح اس کے علمی پہلو سے انکار نہیں کر سکتا۔ یہاں علمی نقطۂ نظر کا وزن و استحکام اس درجہ سنبھلا اور سنوارا ہوا ہے کہ اس کے بعد نثر کے پر جلنے لگتے ہیں۔ یہاں ابوالکلام نے جذبات سے بلند ہو کر خالص علمی دیانت کا احترام کیا ہے۔ اس پر بھی انسانی طبائع کی یہ خلش دل میں۔ ۔ ۔ کھٹکتی تھی کہ درخت خواہ کسی قدر حقیر اور بے مایہ شے سہی مگر جس شخصیت سے اسے نسبت اور جس تاریخی واقعہ سے اس کا تعلق تھا وہ ہر طرح ادب و احترام کی انتہائی بلندیوں سے بھی ماوراء ہے۔ ابوالکلام کے سحر نگار اور صراحت رقم قلم نے اس خلش کو بھی اس خوبی سے دفع کر دیا کہ شک کا کوئی کانٹا اس کے بعد اسلامی ضمیر میں جگہ نہ پا سکے۔ لکھتے ہیں:

"یہ ایں ہمہ انہی حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ اس تاریخی درخت کی لوگوں نے بالقصد اہتمام زیارت شروع کر دی ہے اور بہ نیت تبرک وہاں جا کر نماز پڑھتے ہیں تو انھوں نے اس بات کی ذرا بھی پرواہ نہ کی کہ یہ درخت جس ذاتِ گرامی کی طرف منسوب ہے اور اس کی ٹہنیوں اور پتیوں کے نیچے کونسا وجود جلوہ زا ہو چکا ہے، بلا تامل اکھاڑ پھینکنے کا حکم دے دیا اور عام صحابہ میں سے کسی نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایسا کرنا ادب و احترام کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ ادب و احترام کا عین مقتضیٰ یہی ہے۔ بزرگوں کی سچی تعظیم یہ نہیں ہے کہ ان کی یا ان کے منسوبات کی پرستش کی جائے یا ایسی باتیں کی جائیں جو پرستش کا ذریعہ بن سکتی ہیں۔ ایسا کرنا تعظیم کی جگہ میں بے قدری

ہے اور اس کا ازالہ مقتضائے تعظیم و محبت ہے نہ کہ اس کا ابقا۔" صفحہ ۳۲۶ ت ۔ آ

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اُردو نثر میں عقلیت پسندی کا جو طرز و تحریک شاہ اسمٰعیل شہیدؒ سے شروع ہو کر سید احمد خاں کے ہاں نکھر کر سامنے آیا۔ اس طرز و تحریک نے ابوالکلام کے ہاں اپنی انتہائی بلندی کو چھو لیا۔ شاہ اسمٰعیل شہید اور اُن کے مقلدین پر ادبی نقطۂ نظر سے روایت پسندی کا اعتراض کیا جا سکتا ہے لیکن اصلاحی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو انھوں نے روایتوں کے بتوں کو مسمار کر کے توہم پرستی کے قدیم قصر کو کھنڈر بنا ڈالا۔ شاہ شہیدؒ کی تقویۃ الایمان مذہبی نقطۂ نظر جیسی بھی طاقت رکھتی ہو ادبی لحاظ سے بھی اُردو نثر کی تقویت کا یہی سب سے پہلا معیار ہے اردو نثر میں یہ پہلی کتاب ہے جس کا موضوع سنجیدہ علمی مسائل ہیں۔ یہ نہ ترجمہ ہے نہ قصہ کہانی۔ اس لحاظ سے عقلیت کا چراغ اُردو میں سب سے پہلے شاہ شہیدؒ نے روشن کیا۔

ابوالکلام کے طرز استدلال نے اس واقعہ کی جیسی تصویر کھینچی ہے اور اس پر جس جس پہلو سے روشنی ڈالی ہے وہ بہادر شاہ نثر کا کامیاب معیار ہے۔ یہاں ابوالکلام کا امتیاز اور اعزاز جذباتیت نہیں ہے جو غلطی سے ان کی تحریک کا عام رنگ کہا جاتا ہے بلکہ عقلیت اور استدلال ہے اور یہ ان کا واقعی قابل قدر کارنامہ ہے کہ یہاں باوجود شدت اور شوریدگی کے انھوں نے شائستگی کی بھی خاص شان قائم کر دکھائی ہے۔ یہاں ان کی انانیت نے عجیب طرح سے اپنا اظہار کیا ہے۔ جہاں تک اظہار واقعہ کا تعلق ہے اس کا تجزیہ اور تفصیل اس رنگ سے صاف ہے۔ اس میں انانیت یا جذباتیت کا کوئی دخل نہیں ہے لیکن جب ان کا آتشیں قلم توہم کی دُکھتی رگ پر پڑتا ہے تو انانیت کا فوارہ اپنی پھوار سے طنز و مزاح کا گل و گلزار بن جاتا ہے کس شوخی اور شان سے یہ رنگ چھا جاتا ہے:

> اگر عمارت ڈھائی جائے گی تو ڈھائی ہی جائے گی، خواہ کتنا ہی ادب و تعظیم ملحوظ ہو۔ بہرحال یہ تو نہ ہوگا کہ گلاب چھڑک کر یا پھولوں کی چھڑی چھوکر گرا لی جائے، پھاوڑا اور کدال ہی چلانا پڑے گا اور جو کچھ واقع ہوگا وہ ہدم و انہدام اور شکست و تخریب ہی ہوگا تعمیر و تکوین نہ ہوگی۔ پھر اس انہدام و تخریب میں طریق ادب و تعظیم اور شیوۂ بے ادبی و بے احترامی کی تفریق کیونکر کی جائے اور اس کا معیار اور مابہ الامتیاز کیا ہے؟ مزید برآں یہ نہیں معلوم کہ یہ جو حضرت عمرؓ نے بیعت رضوان والا درخت جڑ سے کٹوا دیا تو یہ قاعدہ جدیدہ فقہ فرنگی محل اور ادب و تعظیم کے ساتھ لوگوں نے

اس پر پھاوڑا چلایا تھا یا بے احترامی کے ساتھ؟ یقیناً یہ کسی روایت میں نہیں کہ حضرت عمرؓ نے یہ حکم دیا ہو کہ باقاعدہ وضو کر کے اور تسبیح ہاتھ میں لے کر اور بخور دانی سلگا کر یا گلاب اور کیوڑہ چھڑکتے ہوئے درخت کاٹا جائے۔ ص۳۲۹ ت۔آ

ابو الکلام کا یہ طنز جس درجہ شدید ہے اسی قدر تہدید و وعید سے بھرپور ہے۔ اور یہی وہ خدائی طرز ہے جسے ابوالکلام نے اپنایا ہے۔ وہ ایک طرف عقلیت اور منطق و استدلال کی منزلوں سے بھی آشنا ہیں اور اس کے کامیاب نمونے پیش کئے جا چکے ہیں، لیکن وہ صرف اس راہ کے مسافر نہیں ہیں۔ آن سے پہلا گزر جاتے ہیں ان میں رہنا نہیں جانتے۔ انکی منزل اور انکے قلم کا نور وہ شدید اور شاندار جذباتیت ہے جو منطق کی دنیا سے بہت آگے واقع ہوئی ہے:

"ہم اہل علم کے فہم و استدلال کی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں، لیکن بجز غلط بیانی کے جواب میں بجز اس کے کہ سر پیٹ لیں اور کیا کر سکتے ہیں۔" ص۳۲۹ ت۔آ

کس وقت وقار برہم سے لکھتے ہیں:

"جب حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایسی عمارتیں تھی ہی نہیں تو گراتے کیسے؟ ہوا کو گراتے؟ عمارت کا اس نیت سے تعمیر کرنا تو بہت بڑی بات ہے۔ اس کا تو صحابہؓ کو وہم و گمان بھی نہیں ہوا تھا۔ انھوں نے تو یہ بھی گوارا نہ کیا کہ ایک درخت کا وجود بھی باقی رہے۔ جو اس نیت سے اگایا نہیں گیا تھا، بلکہ پہلے سے موجود تھا۔ اور صرف یہ ہوا تھا کہ بوجہ ایک مقدس انتساب کے عوام اس کے نیچے خصوصیت کے ساتھ نماز پڑھنے لگے تھے۔ جب یہ صاف اور واضح عمل صحابہؓ کا موجود ہے تو پھر دنیا کی کس سمجھ بوجھ میں ایسی اشیاء کا انہدام و انسداد ثابت نہیں ہوتا اور یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ بھلا حضرت عمرؓ نے ایسی عمارتیں باقی کیوں چھوڑ دیں یہ کیا عقل و بصیرت کا قتل عام ہے۔" ص۳۲۹ ت۔آ

مزید شوریدگی اور شان کا مظاہرہ اس طرح کرتے ہیں:

"کون حضرت عمرؓ؟ وہ کہ محرم اسرار شریعت تھے۔ نکتہ شناسی دقائق ہدایت و ضلالت میں امام الائمہ اسلام تھے۔ اس شہادت عظیمہ جیسے مورد تھے کہ ان اللہ جعل الحق علیٰ لسان عمر وقلبہ [illegible] اور مرتبہ خواستہ محدثیت (بالفتح)

سے فائز المرام تھے۔ من غیر ان یکن الانبیاء کما اخرجہ الشیخان پھر صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ان کے بعد تمام ائمہ علم و سنت ان کے اس فعل سے دلیل پکڑتے اور اس طرح کے منکرات و مفاسد کے خلاف بطور ایک واضح قطعی حجت کے پیش کرتے ہیں۔ لیکن اسی ۱۳۴۲ھ میں مولانا عبدالباری صاحب تشریف لاتے اور فرماتے ہیں — یہ تو ان کے تشددات میں سے تھا ورنہ اس عہد میں باوجود اس تشدد کے یہ لوگ مآثر پر عمارات مساجد بناتے اور ان کی زیارت کیا کرتے تھے۔ گویا جس طرح حضرت عبداللہ بن عمر کی تکمیل طہارت کے اہتمام میں اپنی آنکھوں کے اندر پانی ڈال لیا کرتے تھے۔ ورنہ ویسے شریعت کا حکم یا صحابہؓ کا عام مسلک یہ نہ تھا۔ خدارا مجھے کوئی بتلاؤ کہ اس تیرہ سو برس میں کسی اہل علم نے بھی حضرت عمرؓ کے تشددات میں سے ایک ایسے صریح نہی عن المنکر کو شمار کیا ہے۔ اور کوئی صاحب علم ایسا کلمہ زبان سے نکال سکتا ہے؟ صـ ۲۳۸ ت۔ آ

اس علمی استدلال اور زور بیان کے ساتھ ساتھ انانیت کا رنگ طنز کی راہ پر تیزی سے بڑھنے لگتا ہے۔ اور پھر یہ شوخی ان لفظوں میں جھلک جاتی ہے:

"پھر یہ زیارت زیارت کی رٹ کیا لگائی ہے؟ کیا ... یہ سمجھ رکھا ہے کہ اللہ کے رسولؐ کے تربیت یافتہ انسانوں کا بھی وہی حال تھا جو ان کا اور ان کے پیروان مشیخت کے بدعات و رسوم کا ہے؟ صـ ۲۴۳ ت آ

اس بحث کا خلاصہ کس درجہ متناسب عقلیت اور صالح علمیت کے نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں:

"صحابہ کا عہد بھی انسانوں کا عہد تھا، کچھ آسمان کے فرشتے زمین پر نہیں اتر آئے تھے، لوگوں سے ہر طرح کی لغزشوں، خطاؤں اور معاصی کا صدور ممکن تھا اور نہ صرف ممکن تھا بلکہ اسی طرح ظہور میں آتا تھا جیسا ہمیشہ انسانوں سے ظہور میں آتا رہا ہے اور آتا رہے گا۔ ساری فضیلت و خصوصیت جو اس عہد مبارک کی تھی وہ یہ نہیں تھی کہ مسلمان معصوم ہو گئے تھے۔ صرف یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ کا غالب گروہ تربیت یافتہ عہد نبوت تھا۔ اس لئے اپنے علم و عمل میں شریعت کا حامل و محافظ تھا اور ان کی حکومت، ان کی نگرانی، ان کے عملی نمونے اور ان کی تعلیم و تربیت کی وجہ سے مسلمانوں کی ایک بہترین جماعت بحیثیت مجموعی پیدا ہو گئی تھی۔

نیز عہدِ نبوت کے قرب کی وجہ سے عقاید کی وہ آلودگیاں، اعمال کا وہ ضعف ہیئت اجتماعیہ
کے وہ مفاسد ابھی سر نہ اٹھا سکے تھے جن کا بعد کو حسب روایت حضرت حذیفہ کالحصیر عوداً عوداً
ظہور شیوع ہوا اور مسلمانوں میں یہ بدع و مفاسد کے دروازے کھل گئے۔" صد ۳۳۱ ت۔آ
جب کبھی عامۃ الناس کو لغزش ہوئی فوراً کوئی نہ کوئی امر بالمعروف نہا ہی عن المنکر اٹھتا تھا اور
ٹوک دیتا تھا۔ جب کوئی مبتلائے معصیت و فسوق ہوتا فوراً حکومت شرعیہ احتساب کرتی اور بلا رو
رعایت سیاست و تعزیر میں سرگرم ہو جاتی۔ حفظ شرع، قیام حدود اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر
میں لوگوں کی زبانیں گویا، ہاتھ مبسوط اور دل مستقیم تھے۔ یہ نہ تھا اور نہ ہو سکتا تھا کہ اس وقت انسانی
فطرت بدل گئی ہو۔ خدا کی شریعت فطرت بدلنے کی نہیں، بلکہ حدود و قواعد میں جکڑنے کے لئے آتی ہے۔
اس وقت کی ساری بڑائی یہ تھی کہ اسلام کی پیدا کی ہوئی ایمانی فطرت مزکی و مجلی تھی۔ اپنی اصل جلوہ و
شان میں موجود تھی۔ اس وقت بھی دنیا کا یہ مخلوق جس کا نام انسان ہے وہ تمام نادانیاں کر سکتا تھا
اور کرتا تھا جو ہمیشہ سے کرتا آیا ہے اور کرتا رہے گا لیکن ساتھ ہی معلم کتاب و حکمت کے تزکیہ
تربیت نے ایسے سعید اور مستقیم الاحوال انسان پیدا کر دیئے تھے جن میں انسانی نادانیوں اور لغزشوں
کے احتساب و اصلاح کی پوری قوت تھی۔ اس لئے اگرچہ زمین پر فرشتے نہیں اتر آئے تھے لیکن فرشتوں
جیسی نیکی کے عشاق اور کبر و جہول جیسی برائی سے نفور انسانوں کی صولت حکومت قائم ہو گئی تھی۔
پس گو برائی موجود تھی مگر غالب نہیں آسکتی تھی۔ اور گو کمزوری ابھر آئی تھی مگر سر نہیں اٹھا سکتی تھی۔" صد ۳۴۲ ت۔آ

یہ ہے ابوالکلام کے طنز کا وہ شاہکار جس میں شدت اور شوخی کے ساتھ ساتھ حکمت اور سنجیدگی
کا بھی پورا پورا پاس و احترام ہے یہ خصوصی طنز کا وہ نمونہ ہے جو خاص ابوالکلامی شان کا نمائندہ ہے۔ عام طنز
کے ایسے نمونے بھی بکثرت ہیں جن میں طنز کی چنگاریاں ملی ہوئی ہیں:

"ان مضامین سے عموماً اور سطور بالا سے خصوصاً یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت کو علوم شرعیہ
کی رسم و راہ سے بلد آشنا ہونے کا بھی ابھی موقع نہیں ملا ہے۔ اور یہاں کی موٹی موٹی
اور ابتدائی باتوں کے فہم سے بھی حکم مبارک کو ذوق مناسبت نہیں ہے۔" صد ۳۱۶ ت۔آ

یا مثلاً یہ شور و شوریدگی کہ:

"بد قسمتی سے ایک دوسری قوم بھی ہم میں موجود ہے جو اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتی، یہ د-

لوگ ہیں جنھوں نے اپنی دنیوی عزت و شوکت کا جوا کھیلا ہے اور اس کے لئے ملت مظلومہ کو ایک بازیچہ بنا لیا ہے۔ ہوائے نفس جن کا آلہ ہے۔ حکام و امراء جن کے پیرو ہیں۔ درہم و دینار جن کا قبلہ ہے۔ غلامی و تقلید جن کی شریعت ہے جو قریش مکہ کے صامت ساکن بتوں کی جگہ سمندر پار سے آتے ہوئے متحرک بتوں کو پوجتے ہیں۔ جو وحی الٰہی کی جگہ شملہ سے اترے ہوئے احکام و فرمان کو اپنی کتاب و سنت یقین کرتے ہیں۔ اور جن کے قلوب اصابع الرحمان کی جگہ اصابع الشیطان میں ہیں۔" ص۲۳ خ۔آ

طنز کی یہی شوریدگی ابوالکلام کے ہاں انانیت کا وہ شاندار نمونہ بن گئی ہے جو اردو ادب میں اپنی مثال آپ ہے:

"سب سے مقدم امر یہ ہے کہ ہمیں علی گڈھ میں ایک یونی ورسٹی بنانی ہے۔ اس کے لئے تیس لاکھ روپیہ جمع کرنا ہے۔ یہ مانا کہ دنیا کی کوئی سرزمین ہے جہاں خود اسلام کی بقا و فنا کا سوال در پیش ہے۔ مگر اس کو کیا کیجئے کہ مسلم یونیورسٹی ہمارے قومی مقاصد کا اصل نصب العین کعبہ علی گڈھ کے شب زندہ داران عبادت کی چہل سالہ تہجد گزاری کی مراد و آرزو اور ہمارے رہنمائے اول کی دی ہوئی شریعت تعلیم کا یوم تکمیل ہے جس دن یونیورسٹی بن جائے گی اس دن الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا کی وحی اسٹریچی ہال کی چھت پر نازل ہوگی۔ ترکوں کی ہمدردی اور ایرانیوں کی مصیبت پر ادائے فریضۂ تشکر کے بعد ایک رزولیشن پاس کر دیا جائے گا۔ مگر اس پر ملامت نہ کیجئے کہ کمبخت طرابلس کے جھگڑے سے یونیورسٹی کے چندے میں فرق آ گیا۔ ص۱۹ خ۔آ

طنز کی یہ تلخی آج بھی اپنی تندی رکھتی ہے۔ کلیم الدین احمد نے اسی لئے شاید اس طنز کو منفرد قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"مولانا ابوالکلام اپنے رنگ میں منفرد ہیں۔ ان میں وہ شے موجود ہے جو دوسرے مزاح نگاروں کی طنزیات میں مطلق نہیں۔ اردو انشاپرداز کسی مسئلہ یا واقعہ یا خیال کو ظریفانہ رنگ میں پیش کرتے ہیں، وہ اس مسئلہ یا واقعہ یا خیال کو طنز یہ طور پر بھی پیش کر سکتے ہیں لیکن

عموماً یہ مسئلہ یا واقعہ یا خیال ان کے دلوں میں زبردست ہیجان نہیں پیدا کرتا۔ اس سے ان کے دماغ میں ایک محشر بپا نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے زیادہ حصہ اُردو طنزیات کا کچھ سرد' دبے جان معلوم ہوتا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے طبیعت حساس پائی ہے' وہ صرف حس ہی نہیں رکھتے بلکہ ان کے احساسات شدید ہوتے ہیں۔ ان کے جذبات اُبلنے لگتے ہیں۔ ان کے خیالات میں بلا کا طوفان برپا ہوتا ہے۔ ان جذبات و خیالات اور ان کی شدت سے وہ خود بھی متأثر ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی متاثر کرتے ہیں'

نقوش طنز و مزاح نمبر

بقول ڈاکٹر خورشید الاسلام کے:

" ان کا طنز عہد نامہ عتیق کا طنز ہے۔ جن میں ہیجان' خطابت اور ظاہری شان و شوکت سب کچھ ہے۔ وہ اعصاب پر مسلط ہو جاتے ہیں۔ مرعوب کن ہیں۔ ان کے طنز میں تیزی بھی ہے اور تلخی بھی۔ ان میں انانیت بھی ہے اس لئے وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں"

صفحہ ۲۲ نقوش طنز و مزاح نمبر

غرض ابوالکلام کے طنز پر جتنی تنقیدیں کی گئی ہیں ان سب میں مجموعی طور پر ان کی شدت' اور شخصیت کو تسلیم کیا گیا ہے' ہم نے اس کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے اس کے اہم اجزاء کو زندگی' شعلہ مزاجی' غیرت اور شور انگیزی کہا ہے۔ اس میں روشنی بھی ہے اور گرمی بھی۔ اور ان کی انانیت کے پرتے آئیں رنگینی اور رعنائی پیدا کی ہے۔

اس لحاظ سے یہ کامیاب طنز اردو نثر کا کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے اور یہی مصنف کی انانیت کا سب سے بیش بہا عطیہ ہے جو اُردو نثر کو نصیب ہوا ہے۔ اس کا آغاز برہمی اور بیزاری کا مرہون منت ہے۔ اس میں کہیں کہیں اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ شخصیت پر جو چوٹ پڑتی ہے۔ اعتدال کو جو صدمہ پہنچا ہے۔ عزت نفس کو جو خطرہ لاحق ہوا ہے' ان سب نے طنز کی خفتہ صلاحیتوں کو جگایا ہے۔ کہیں خود بینی و خود آگہی اپنے خطرے کو پیش کرتی ہے۔ کہیں دامن صبر و قرار پے داغ پہنچے۔ کہیں طنز کے میلانات نے تحفظ ذات کی زیادہ محفوظ نوعیت اختیار کر لی ہے۔ ابتدا میں طنز کے نقوش انانیت کی بیداری اور شخصیت کی برہمی کی حد تک دھندلے ہیں اور ڈھکے ہوئے۔ لیکن جوں جوں انانیت کی موجیں تیز ہوتی جاتی ہیں اور شخصیت

کی لہریں ترنگ میں آنے لگتی ہیں تو طنز کی تند اور تلخ کیفیتیں بھی تیز تر ہوتی جاتی ہیں۔ چنانچہ ابوالکلام کی زندگی میں اس کی ابتدائی منزل اپنی بے رنگ نوعیت میں ابوالکلام کی ہمشیرہ فاطمہ بیگم کے اس بیان میں ملتی ہے:

"ہماری بڑی بہن ذرا سخت مزاج کی تھیں ایک دن والد . . . . سے ہم سب کے سامنے کہنے لگیں کہ آپ کی اولاد سب نالائق ہے۔ ایسے ہی جیسے گندے انڈے ہوتے ہیں۔ بھائی صاحب نے یہ سن کر ذرا چوں چوں کرنا شروع کر دیا اور کہا اگر ہم گندے ہوتے تو چوں چوں کیسے کرتے۔ ہم گندے نہیں ہیں۔" ص ۱۵ آجکل ستمبر ۵۹ء

طنز و مزاح کی یہ وہ اولین لہر تھی جس کا انجام انانیت کی جہت کے ادب میں حدیث الغاشیہ کے عنوان سے اردو ادب میں گرانمایہ اضافہ کی صورت رکھتا ہے۔

ابوالکلام کے طنز میں ان کی طبیعت کی زود حسی بھی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ خواجہ حسن نظامی نے ان کو مزاج کا تاناشاہ شاید اسی لئے کہا ہو۔ اس زود حسی کا ایک تو یہ اثر ہے کہ وہ دوسرے کی تعریف و توصیف میں بہت بخل سے کام لیتے ہیں یہاں تک تو خیر معاملہ تنقید کی زد سے باہر ہے۔ لیکن دوسروں کے معمولی اعتراضات بھی ان کے لئے ان کی زود حسی کی زیادتی کی وجہ سے ایک قیامت برپا کر دیتے ہیں۔ اس بارے میں خالص علمی مسائل اور معمولی معمولی باتوں میں بھی وہ ان حدود سے متجاوز ہو جاتے ہیں جو مسئلہ متعلقہ رکھتا ہے۔ یہ وہی صحافتی رنگ ہے جو اخبار کی دنیا میں کتنا ہی مقبول و مبارک خیال کیا جائے مگر علمی مسائل کے لئے اتنا ہی نامبارک اور ناملائم ہے۔ مولانا عبدالماجد دریابادی نے جن کے ابوالکلام سے قدیم مراسم تھے اور جن کے علمی ذوق کی خود ابوالکلام نے تعریف کی تھی ایک ترجمہ میں PAIN اور PLEASUR کے لئے حظ و کرب استعمال کیا۔ ابوالکلام اس کی جگہ لذت و الم کو صحیح خیال کرتے تھے۔ یہاں تک تو دونوں کے علمی مذاق کی سطح کا تعین ہوتا تھا لیکن یہ مسئلہ ایسا نہ تھا کہ اس پر اس تند و ترش لہجہ میں بحث کی جائے جو طنز و مزاح کا نمونہ بن جائے۔ ابوالکلام کے سخت اور ناملائم لہجہ نے اس معمولی سے مسئلہ کو ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ بنا دیا۔ ۱۹۳۰ء میں مولانا عبدالماجد دریابادی کی علمی ادبی اہمیت وہ تو نہ تھی جو ابوالکلام کی تھی۔ لیکن اس بحث میں ابوالکلام نے جو لہجہ اختیار کیا وہ یقیناً ان کی شایان شان نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس بارے میں انتہا پسندی کی وجہ سے ایک طرف انھوں نے ان نئے تعلیم یافتہ اصحاب کا مذاق قدیم مولویانہ طریقہ سے اڑایا ہے! اس کی سطح شبلی کی اس بدگمانی سے بڑھ کر نہیں ہے جو انھیں بھی تعلیم یافتہ

نوجوانوں سے ہوگئی تھی۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:۔

" ہمارے تعلیم یافتہ دوستوں کا بھی یہی حال ہے۔ ان کا سرمایۂ علم و دانش یورپ کی رسمی اور سطحی تقلید سے زیادہ اور کچھ نہیں تاہم جن چیزوں پر وہ اپنے ائمہ بدا کی تقلید کرنا چاہتے ہیں انہی میں اولین شے اجتہاد تھی، اور ضرور تھا کہ اس تقلید کا مجتہدانہ سفر اسی منزل سے شروع ہوتا"۔

حالانکہ ابوالکلام نے خود بھی جگہ جگہ اجتہاد کی ضرورت کا اعتراف اور اسکی صفت کی دل کھول کر تعریف کی ہے، لیکن ان کی طبع نازک پر ایک لفظ کے ترجمہ سے جوان کے مذاق پر پورا نہیں اُترتا اس قدر اثر پڑتا ہے کہ وہ ناقابلِ برداشت بن جاتے ہیں۔ اور اتنی سی بات پر یہ سارا طبقہ ان کے نزدیک مایوسی کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اور اس میں کوئی بات ان کے لئے قابلِ ذکر نہیں رہتی۔ لکھتے ہیں:

" میں ان (تعلیم یافتہ فرقے کی) دعوت کرتا ہوں اور میری بہترین خواہش یہ ہے کہ ان کے ذریعے قوم کی وہ نامراد امیدیں زندہ ہوسکیں جو ۴۰ سال سے نئی تعلیم کے ساتھ وابستہ رہی ہیں، اور مایوسی کے سوا انہیں کچھ نصیب نہیں ہوا ہے۔ اس طبقے کی اس تعجب انگیز خصوصیت سے بھی جو میرے لے جہل و علم کے اجتماع نقیضین کی صورت میں ہمیشہ درد انگیز رہی ہے۔ الحمد للہ کہ یہ نفوس معدودہ وقلیلہ مستثنیٰ نہیں۔ اور مطالعہ علوم وذوقِ تصنیف و تالیف سے ناآشنا ہیں، اس طویل اور تھکا دینے والے سفر کے بعد اب اس کی خبر یہ سامنے آئی ہے۔ ان چند لوگوں میں میرے عزیز دوست مسٹر عبدالماجد بی۔ اے بھی ہیں۔ مجھ کو یقین ہے کہ ان کا ذوق علمی اُردو زبان کو انشاء اللہ بہت فائدہ پہنچائے گا۔ اور علوم مدنیہ کے تراجم میں ان سے بہت مدد ملے گی۔ جو اب تک اُردو زبان میں گویا مفقود محض ہیں۔ لیکن مجکو نہایت افسوس اور رنج ہے کہ حظ و کرب کے معاملے میں وہ ایک نہایت سخت غلطی میں مبتلا ہوگئے ہیں اور بجائے اس کے کہ جو مشورہ ان کو دیا گیا تھا اسے تسلیم کر لیتے، محض لاحاصل بحث و مناظرے میں پڑ گئے۔ حالانکہ یہ معاملہ ان کے بس کا نہ تھا۔ نہ تو ان کو اس بارے میں معلومات حاصل ہیں، اور نہ ان کے مذاق و مطالعہ کی یہ چیز ہے۔ ان کو تو انگریزی سے ترجمہ کرنا چاہیئے اور بس، اصطلاحات کے بارے میں واقف کار دں

کے مشورہ کو قبول کر لینا ہی بہتر ہے۔ انھوں نے زبان کے متعلق ایک عجیب و غریب اجتہاد کیا ہے، یہ اجتہاد جس قدر غلط ہے اتنا ہی متعدی ہونے کی صورت میں زبان اردو اور ادبیات علمیہ کے لئے مضر بھی ہے۔" صلہ ۲

معاملہ صرف اس قدر ہے کہ ایک اصطلاح جو اپنے معنیٰ و مفہوم کے لحاظ سے صحیح ہے۔ لیکن ابوالکلام کا ذوق اسے پسند نہیں کرتا۔ اس پر ابوالکلام ایک مترجم کو اس کی فہانت کے باوجود یہ حق دینے کے لئے آمادہ نہیں ہیں کہ وہ اپنے علمی ذوق کا اس قدر بھی آزادانہ اظہار کر سکے۔ آخری جملوں میں انھوں نے جس طرح مترجم کی ذات پر پے بہ پے سخت حملے کئے اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ مترجم بھی یہی لب و لہجہ اختیار کرے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ابوالکلام حظ کے لفظ کو لذّت کے معنیٰ میں بالکل غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کا اصرار ہے کہ یہ نصیب کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ مگر جب اپنی مدافعت میں مولانا ماجد یہ معقول روّیہ اختیار کرتے ہیں کہ "سوال یہ ہے اور مستو یہ ہے کہ PAIN اور PLEASURE کا صحیح تر مفہوم اُردو میں کون سے لفظ سے ادا کرتے ہیں؟ جناب کا ارشاد ہے کہ لذّت و الم اور میرا خیال ہے کہ حظ و کرب۔ آپ اپنے دعوے پر عربی لغت سے حجت لاتے ہیں میں اپنی تائید میں محاورہ و لغت کو پیش کرتا ہوں' اس پر بھی یہ تحریر فرماتے ہیں:

"حظ کے معنیٰ اس آسمان کے نیچے۔۔۔ صرف ایک ہی ہیں۔ یعنی قسمت و نصیب اور بس

یہاں تک تو خیر صرف ایک لفظی بحث تھی۔ مگر ابوالکلام نے اس بحث میں اُردو پر ایک اور کرم یہ فرمادیا کہ :۔

"اُردو فارسی کی طرح اپنے علمی ادبیات میں اب تک عربی کے ماتحت ہے۔ اس کا کوئی خاص علمی لٹریچر نہیں، اپنی اصطلاحات نہیں، جتنی اصطلاحات ہماری زبانوں پر ہیں، سب کی سب عربی سے ہیں۔ پس اُردو کے تراجم علوم میں الفاظ عربیہ کا استعمال ناگزیر۔ اور اس لئے سند کے لئے اُردو بول چال میں عربی لغت و اصطلاح کا حوالہ مطلوب اگر ترک حظ بمعنیٰ لذّت بولتے ہیں تو بولیں، شعر میں بھی ہم کہہ دیں گے۔ لیکن علم النفس کے مترجم کو اس سے کیا تعلق؟" صلہ ۲۱۹

یہ وہی رویّہ ہے جس نے ایک مدت تک اُردو کو عربی کی باندی خیال کیا۔ اور دوسری طرف

علمی اصطلاحات کے لئے بول چال کو زہر قرار دیا۔ اسی ذہنیت کی بنا پر ڈاکٹر عبدالحق نے اور
اکرام نے ابوالکلام کی اُردو کو نوجوانوں کے لئے زہر قرار دیا اور خواجہ حسن نظامی نے انھیں قاتلِ اُردو
کہا۔ چنانچہ اسی بحث میں جب مولانا عبدالماجد دریابادی فرہنگ آصفیہ کا حوالہ دیتے ہیں، تو
ابوالکلام کس ترش اور تند طنزیہ لہجے میں لکھتے ہیں:

"اصل یہ ہے کہ فرہنگ آصفیہ کو اُردو کے لغت کے اعتبار سے بھی قابلِ سند کتاب نہیں سمجھتا
اور بالکل پسند نہیں کرتا کہ آپ کسی حوالہ اور سند کے لئے اس کی ورق گردانی کریں
افسوس اس پر نہ تھا کہ اُردو لغت سے کیوں استشہاد کیا گیا۔ افسوس آپکی ناواقفیت پر
تھا کہ فرہنگ آصفیہ کو اُردو زبان کا معتبر لغت سمجھتے ہیں۔ اور اس طرح بے فکر
ہو کر اس کا حوالہ دیتے ہیں، گویا وہ ایک مسلم و معروف کتاب ہے۔" صفہ ۲۲ صبح امید

یہاں ابوالکلام نے بھی بڑی بے فکری سے فرہنگ آصفیہ کو غیر مستند قرار دیدیا اور یہ بھی
زحمت گوارا نہیں کی کہ بتائیں۔ پھر قابل سند اُردو لغت کونسی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ابوالکلام سرے سے
اُردو لغت ہی کو قابل سند تسلیم نہیں کرتے تو پھر کسی ایک لغت کی کیا تخصیص، چنانچہ اسی بحث میں جب مترجم
نے ڈکھتی رگ پر یہ کہہ کر انگلی رکھ دی کہ میں علم النفس کو عربی میں نہیں بلکہ اُردو میں لکھ رہا ہوں اور اُردو
میں حظ لذت کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے تو ابوالکلام بے تحاشا اور بے تامل دھڑا دھڑ سب کچھ کہہ
ڈالتے ہیں:

"میرا سوال یہ نہیں تھا کہ الفاظ عربیہ متغیرہ اُردو کو ان کے اصل معانی لغویہ ہی میں استعمال
کرنا چاہیئے۔ اور ہماری بول چال کوئی چیز نہیں بلکہ یہ تھا اور صرف یہ تھا کہ اُردو میں
جب کسی فن کو لکھیں گے تو چونکہ اُردو اپنی علمی ادبیات میں عربی کے زیر نظر و ربالکلیہ ماتحت
ہے اس لئے لامحالہ ہمیں عربی اصطلاحات کو مقدم رکھنا پڑے گا اور جب اصطلاحات عربیہ
سے کام لیں گے تو اس کے وہی معنی معتبر ہوں گے جو عربی سے لئے جاتے ہیں۔ اصطلاحات
دوسری چیز ہیں اور شعر و ادب دوسری شے۔"

غرض اس بحث میں ابوالکلام کا یہ طرزِ تحریر جس قسم کے طنز کا غماز ہے وہ طنز کم اور تشنیع زیادہ
ہے۔ یہ تشنیع تند و تیز ہونے میں سودا کی ہجویات اور ترقی و تنزیش میں غالب کی برہمی اور بیزاری کے

اثرات رکھتی ہے۔ یہ طنز کا وہ رجحان اور رنگ ہے جو اُردو طنز و مزاح میں عموماً مقبول اور مستحسن قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ رنگ اعلیٰ نہ بن سکا اور ابو الکلام کا یہ طنز بھی اپنی ہر طرح کی عمومیت کے باوجود اس حد تک اعلیٰ نہیں ہے جس کی ابو الکلام کے طنز سے توقع کی جا سکتی ہے۔ پھر بھی یہ رنگ اپنی عمومیت کی حد تک ہر طرح کامیاب ہے:

"عظیم الشان بہار عجم کے نہ ملنے پر آپ کو جو افسوس ہے اس میں مجھے آپ سے ہمدردی ہے مگر ساتھ ہی خود غرضانہ اس کی خوشی ہے کہ اگر خدانخواستہ دلائل قاطعہ و براہین ساطع کی یہ تیغ بے اماں آپ کے ہاتھ آجاتی تو نہیں معلوم میری معروضات کی مسکین ہستی کا کیا حال ہوتا؟"

"اس کے بعد دلائل و اسناد کی ایک عظیم الشان صف رونما ہوتی جس کے سرخیل حلقہ حضرت غیاث اللغات ہیں ان کے پیچھے پیچھے علامہ یا مرمولانا ڈینکس محقق استین گاسی فارسی لغات کی موت و حیات کا سررشتہ سنبھالتے ہوئے تشریف لائے ہیں اور سب کے آخر میں خود جناب ہیں، جو فن لغت کی اس مہیب نمائش کے بعد مجھے دعوت غور و فکر دیتے ہیں۔" صفحہ ۱۲۵ ص ۱-

"آپ کو کون سمجھائے کہ کسی فارسی لغت کا نول کشور نی پریس میں چھپنا ہی دلیل وقار نہیں ہے۔ اور نہ اس میں آپ کے حسب مطلب حظ کے لفظ کے مل جانا مستند ہونے کا کوئی ثبوت آپ غالب کے ایک شعر پر معترض ہیں جس نے قاطع برہان لکھ کر ہمیشہ کے لئے ہندوستانی لغت نویسوں کی آبرو مٹا دی۔ مگر مسکین ٹیک چند کے نہ ملنے پر آپ کو افسوس ہے اور پورا یقین ہے کہ اگر بہار عجم کسی طرح میسر آجاتی تو بقید صفحہ و سطر بتلا کر آپ اس بحث کا خاتمہ کر دیتے۔ حالانکہ جہاں محمد حسین دکنی کو کوئی نہیں پوچھتا وہاں ٹیک چند کا نام لینا ایک ایسی بات ہے جو صرف آپ ہی سے ممکن تھی۔"

"میں پوری ذمہ داری کے ساتھ آپ کو بتلانا چاہتا ہوں کہ غیاث اللغات کا نام فارسی لغات کی بحث میں لانا نہایت تسوز انگیز ہے۔ استدلال تو بجائے خود رہا کوئی فارسی داں شخص اپنی میز پر اس کو جگہ دے کر آپ کی طرح خوش قسمت ہونا بھی پسند نہیں کرے گا۔"

یہ ہے اُردو مذاق کا وہ عام اور پسندیدہ مظاہرہ جسے طنز کے نام سے بڑی شہرت اور

شرف حاصل ہے۔ لیکن اس میں طنز کا وہ وقار اور تعمیر کا وہ وزن مطلق نہیں ہے جسے ابوالکلام کے طنز نے بلندی تک پہنچا دیا ہے اور جس کا نمونہ اوپر گزر چکا ہے۔ دراصل ابوالکلام کے طنز کے دونوں نمونوں میں اتنا ہی عظیم الشان فرق ہے جتنا انسانی جذبات اور جذباتیت میں۔ پروفیسر رشید صدیقی نے کسی جگہ طنز کی امتیازی خصوصیت یہ بتائی ہے کہ اس میں ذاتی جذبات کو زیادہ دخل ہوتا ہے۔ جب تک اپنے دل کا شیشہ چور چور نہ ہو جائے طنز کی جھنکار نہیں سنی جاتی۔ یہ ذاتیت کی آلائش ابوالکلام کے مندرجہ بالا طنز میں ملتی ہے۔ اور اگر طنز کے اسی معیار کو معقول قرار دیا جائے تو ابوالکلام کا یہ طنز ہر طرح سے کامیاب ہے۔ مگر قسم اعلیٰ کا جو تصور ابوالکلام کی انانیت نے پیدا کیا ہے اس پر یہ طنز پورا نہیں اترتا۔ اس میں شخصی تاثرات کی جھنکار واقعی شدید ہے۔ بر ہمی اور بیزاری میں بھی کوئی کمی۔ ۔ ۔ ۔ نہیں ہے۔ مگر جسے ہم نے تعمیر کی ایک آنچ کی کسر کہا ہے وہ اس میں باقی رہ گئی ہے۔ چنانچہ اس طنز کا معمول لہجہ اور عام اپیل ایسی عام ہے کہ عبدالماجد اس کے جواب میں جو طنز کرتے ہیں ان دونوں میں چنداں فرق نہیں ہے۔ حالانکہ ابوالکلام کی شخصیت عبدالماجد کی شخصیت سے بہت بلند اور بڑی ہے :

"ہاں یہ جرم مجھ سے بلا شبہہ سرزد ہوا اور شاید آپ کے ضابطۂ تحریرات میں یہ جرم ناقابل معافی ہو کہ میں نے اس شخص سے دستگیری کی التجا نہیں کی جس نے گو اپنی خطیبانہ سحر بیانیوں سے ایک بہت بڑی جماعت کو مرعوب و مسحور کر رکھا ہے مگر جس کے خالص کمالات علمی کا ثبوت مجھے ابھی تک باوجود سعی و تلاش کے نہیں مل سکا ہے۔" صدق ۲۳ مئی ۱۹

یہ طنز تحقیر اور تسخر کی حدود سے تو ملتا ہے مگر اس میں طنز کی وہ گرمی اور گہرائی نہیں ہے جس کا نمونہ ابوالکلام کے اس طنز میں گزر چکا ہے جسے ہم نے طنز کا اعلیٰ اور عظیم نمونہ قرار دیتے ہوئے اس کی عظمت و عزت کا تجزیہ کیا ہے۔ غصے میں آپے سے باہر ہو جانا طنز نہیں ہے، عام اور ادنیٰ انسانی فطرت ہے۔ لیکن غم اور غصے کو ضبط کر کے مسکراہٹ میں تبدیل کر لینا ایسا انسانی طنز ہے جس پر فطرت کو بھی شرمندہ ہو کر شکست مان لینی چاہیے۔ طنز اگر ذہنی انسانی اخلاقی سطح کو بلند نہ کر سکے تو محض گالی بن کر رہ جاتا ہے۔ اور گالی دینا کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ابوالکلام کا ردعمل اگرچہ طنز نہیں ہے مگر اس میں وہ شان بے نیازی ملتی ہے جو طنز میں ڈھل کر ناقابل تسخیر بن جاتی ہے۔ لکھتے ہیں :

"چونکہ مجھے معلوم ہے کہ آپ غصے میں آ گئے ہیں اور آدمی غصے میں آ کر گالیوں پر اتر ہی آتا ہے

اس لئے آپ کو معذور سمجھتا ہوں اور آپ کے غصے پر ہنستا ہوں۔" ص۳۲ ص۔ا

خدا جب یہ کہتا ہے کہ میں انسانوں کو دردناک عذاب میں مبتلا کر دوں گا تو اس کا غصہ انسانی سطح پر اتر آتا ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے کہ میں اپنے بندوں کو دردناک عذاب کی بشارت دیتا ہوں تو یہ طنز کی وہ خدائی سطح ہے جس پر انسان تلملا کر رہ جاتا ہے۔ طنز میں جب تک یہ اعلیٰ اور عظیم خدائی صفت نہ ہو اس کی سطح بلند نہیں ہو سکتی۔ ابوالکلام کے طنز میں علمی صنعت کا وہ نمونہ بھی ہے جسے ہم نے ان کی انانیت کا شرف اور شجاعت قرار دیا ہے اور طنز کا یہ ادنیٰ اور عام نمونہ بھی۔ اس طنز کی کامیابی کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی اصل وجہ طنز نہیں بلکہ وہ تحریکی عنصر ہے جس میں قوت اور قوت میں حرکت پائی جاتی ہے۔ اس میں گرمی زیادہ پائی جاتی ہے گہرائی کم۔ ڈاکٹر اعجاز حسین نے ابوالکلام کی نثر میں اس جز کو ان کی انفرادیت کا ثبوت قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "جوش و اقبال کی طرح ابوالکلام آزاد کی تحریریں عام طور سے جوش اور پیام عمل ہوتا ہے۔ اس کے مضامین پڑھ کر آدمی مایوسی کی دنیا میں گم نہیں ہو سکتا۔ پہاڑ ایسی مصیبتوں کے بعد بھی، اس کو کام اور کامیابی کی طرف قدم بڑھانے کی دعوت دی جاتی ہے۔ جوش کے موقع پر ان کے ہر فقرے میں سرگرمی کی آگ بھری نظر آتی ہے۔ وہ اپنے ہنگامہ خیز مضامین سے ہر تغافل آمیز سکون کو سراپا حرکت بنا سکتے ہیں۔ آزاد کی نثر میں جوش اور ایثار کا عنصر اسی کثرت و شان کے ساتھ آتا ہے کہ ان کے اسلوب بیان میں ایک خاص دلکشی اور امتیازی شانِ خصوصیت پیدا کرتا ہے، جو ان کی انفرادیت کا بیّن ثبوت ہے۔" ص۲۸۷ م۔ت۔ا۔ا

ابوالکلام کی تحریر کا یہ تجزیہ بنیادی طور پر صحیح ہے۔ ان کی نثر میں جوش اور ہنگامہ خیزی کا عنصر موجود ہے لیکن عملیت کی یہ گرمی نثر میں دیر تک نہیں سنبھالی جا سکتی۔ اس لئے یہ حسرت تعمیر سے آگے قدم نہیں رکھ سکتی۔ اقبال کے لفظوں میں یہ ہنگامہ خیزی مُردہ زندگی کی مثال ہے ؎

نغمہ گر معنی ندارد مُردہ ایست

ابوالکلام کے طنز کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر کلیم الدین احمد نے اس کا وہ بنیادی پہلو پیش کیا ہے جسے ہم نے ابوالکلام کے علم کی قوت سے وابستہ کیا ہے اور اس کی قوت کا ان لفظوں میں اندازہ کیا ہے:

"دیکھا اس قسم کی شان دار پُر زور تحریر کے سامنے حملہ طنزیہ تحریریں بے رنگ و بے اثر معلوم ہونے لگتی ہیں۔ وجہ صرف یہ ہے کہ یہاں سر بسر لفظ خلوص سے پُر ہے، جو کچھ کہا گیا ہے وہ دل میں محسوس کیا گیا ہے۔ ہجو گو بلند پایہ اخلاق کا حامل ہوتا ہے اور وہ اپنے بلند مقام سے انسانی کمزوریوں، بدتمیزی، بے رحمی، ناانصافی کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس مشاہدے سے اس کا دل بے تاب ہو جاتا ہے، وہ شدّت احساس سے مجبور ہو کر چاہتا ہے کہ ان چیزوں کو کچل ڈالے۔ بدی کے اس پھلتے پھولتے درخت کو بیخ و بُن سے اکھاڑ کر پھینک دے۔ وہ الفاظ کے ذریعہ اپنے جذبات و خیالات کے اُٹھتے ہوئے طوفان کو ایک زبردست طوفان بنا دیتا ہے۔ ایسا طوفان جو اپنی مافوق الفطرت طاقت سے ساری گندگیوں کو پاک صاف کر دیتا ہے۔" نقوش طنز و مزاح نمبر ص ۳

ہمیں پروفیسر کلیم الدین احمد کی اس رائے سے تو اتفاق ہے کہ ابوالکلام کے خلوص نے ان کی تحریر کو وہ زندگی بخشی ہے جو حرکت بھی رکھتی ہے اور حدت بھی۔ لیکن ابوالکلام کی تحریر کی وہ گرمی جس نے جذبات و خیالات کے طوفان پیدا کئے ہیں، ہمارے نزدیک خواہ کتنی ہی حرکت اور حدت رکھتی ہو، مگر حلاوت سے محروم ہے۔ طنز کا وہ پہلو جسے ہم نے حلاوت کہا ہے دراصل وہ عنصر تعمیری قوت ہے جو تخریب میں شامل اور شریک رہتی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں جس ہنگامہ خیزی کو حرکت اور حدت خیال کر کے قابل تعریف قرار دیا گیا ہے اس کا یہی پہلو قابل توجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک ابوالکلام کا وہ طنز غالب کے طنز سے بھی زیادہ کامیاب ہے جہاں تخریب میں بھی تعمیر کی حسرت مضمر ہے۔ پروفیسر کلیم الدین احمد نے ابوالکلام کے طنز کا تاثر بیان کرتے ہوئے ان کے وقتی موضوعات کو بھی زندگی جاوید بخشی ہے لکھتے ہیں:

"مولانا آزاد وغیرہ کے ہاں عموماً جن خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے، وہ نئے ہیں، جن چیزوں کو طنز کا نشانہ بنایا جاتا ہے وہ وقتی چیزیں اور موجودہ سیاسی دور کے گزر جانے کے بعد ان کی محض تاریخی اہمیت باقی رہے گی۔ اس لئے عموماً یہ نظمیں اور ہجویں بھی تاریخی اہمیت رکھتی ہیں، آئندہ دور کا مورخ ان کی مدد سے اس زمانے کی تصویر مرتب کرنے میں کامیاب ہوگا۔ عموماً وقتی اور جلد گزر جانے والے موضوعات پر لکھنے کا یہی نتیجہ ہوتا ہے کہ تصنیف کی اہمیت محض تاریخی باقی رہ جاتی ہے۔ لیکن کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض مصنف اپنی کبھی نہ مٹنے

والی انشاء کی مدد سے ان وقتی دلچسپی رکھنے والے موضوعات کو بقائے بار دوائی عطا کرتے ہیں، لیکن ایسے مصنف بہت کم ہوتے ہیں اور ابوالکلام آزاد اسی قسم کے ایک انشاء پرداز ہیں " صلا

پروفیسر کلیم الدین احمد نے اس تاثر کا تجزیہ نہیں کیا ہے۔ ہمیں اس تاثر سے تو اتفاق ہو لیکن اس حد تک جس حد تک ابوالکلام نے وقتی موضوعات کی حدت اور حرکت کے ساتھ ساتھ اس میں طنز کی حلاوت باقی رکھی ہے جہاں شدہ ستیہ انشاء شدہ ہو گیا ہے کہ تار تار نظر آتا ہے وہ طنز کی حیثیت سے کامیاب نہیں ہے۔ ہمیں اس سے بھی اتفاق ہے کہ ابوالکلام اسی قسم کے انشاء پرداز ہیں جنھوں نے وقتی موضوعات کو بھی حیات جاوانی عطا کی ہے مگر اس کا تجزیہ بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر یہ دعویٰ۔ ہم نے ابوالکلام کی انانیت میں جن پانچ اجزاء کا تعین کیا ہے ان میں سے ان کا طنز پانچویں جز میں شامل ہے اور اسی میں خدا کی سی شانِ بے نیازی ہی اس کا اصل کارنامہ اور کمال ہے۔

ابوالکلام کی یہ شانِ بے نیازی ان کے طنز میں اس وقت اور بھی حسین ہو جاتی ہے جب وہ دوسروں پر حملہ کرنا اپنی توہین خیال کرتے ہیں۔ دراصل یہ وہی طنز ہے جسے ہم نے اوپر شانِ ربوبیت قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے دقتِ نظر سے طنز کا تجزیہ کرتے ہوئے جن اجزاء پر توجہ دلائی ہے وہ طنز کی بنیادوں کا تعین کر دیتے ہیں :

" اس ضبط کا اظہار سب سے زیادہ طنز و مزاح کے ذریعے سے ہوتا ہے جو انگریز قوم اور اس کے ادب کی نہایت نمایاں خصوصیت حیات سمجھی جاتی ہے۔ انگریزوں کا طنز عموماً بات کو بڑھا کر یا گھٹا کر کہنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ جہاں دوسرے اپنی تکلیفوں اور مصیبتوں پر جھنجھلاتے یا روتے ہیں، وہاں انگریز عام طور پر اپنے غم و غصّے کو طنز کے پردے میں چھپا کر مسکرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مذمت کے موقع پر مبالغہ آمیز تعریف سے اور تعریف کے موقع پر بہت ہی خفیف اظہار ناپسندی سے کام لیتے ہیں خصوصاً اپنی صفات، اور کارناموں کو بیان کرنے میں۔ انگریز کا حجاب تامل اور طنز آمیز انکسار مشہور ہے "

صلا ۱ قومی تہذیب کا مسئلہ

ابوالکلام کی شانِ بے نیازی اسی ضبط کا اظہار ہے اور یہ اظہار جب اور جس قدر ہوا ہے اسی قدر

کامیاب ہے۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین کے "اگر طنز کے آلات استعمال ہی کرنے پڑیں تو نفرت کے زہر کو مزاح کے چھینٹوں سے ٹھنڈا کیا جا سکتا ہے۔ ان کے طنز کا مقصود عموماً دوسروں پر حملہ کرنا نہیں بلکہ اپنے جذبات پر پردہ ڈالنا ہوتا ہے۔ اور اگر اسے کبھی آلۂ حرب کے طور پر استعمال بھی کرتے ہیں تو نفرت کے زہر میں بجھا کر نہیں بلکہ مزاح کے چھینٹوں سے ٹھنڈا کر کے۔" ص۱۴۳ ن۔ت۔ک۔م

ابوالکلام کے طنز کا تجزیہ کیا جائے تو ان کی انانیت کے وہ پانچوں اجزاء ان کے طنز میں بھی اس طرح ابھر آتے ہیں کہ دقت نظر، تازگیٔ خیال اور خصوصیت سے زور بیان نے اپنے اندر اسی جوش اور جنہم کو ضبط کر لیا اور سما لیا ہے جسے اقبال اور جوش نے ڈاکٹر اعجاز حسین کے لفظوں میں ہنگامہ خیز بنا دیا ہے۔ ہم نے اس سے پہلے ابوالکلام کی شخصیت کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ان کی ناکامیاں اور محرومیاں ان کے ادب اور فن میں اس شان اور شوخی سے جلوہ گر ہوئی ہیں کہ انھوں نے عملی زندگی کی تلافی ادب کی دنیا میں بڑی فنکاری سے کی ہے اور باوجود شدید جذباتیت کے اپنی عقلیت پسندی کی سطح کو بھی بدستور قائم رکھا ہے۔ اوپر ابوالکلام کے طنز کا جو شہ کار پیش کیا گیا ہے۔ اس میں خلاقی جرأت اور ادبی جوش کے ساتھ ساتھ طنز کے کامیاب نمونے پیش کئے ہیں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ جو شخص زندگی میں اتنا شریف اور شائستہ ہو کہ نا ملائم لفظ بھی زبان پر نہ لا سکے وہ ادب اور فن کے پردوں میں اپنی شوخیوں اور شرمندگیوں کو اگر زندگی جاوید عطا کر دے تو یہ طنز کا بڑا کارنامہ ہے۔ ابوالکلام کا یہ طنز جو ان کے ادب میں انتہا پسندی سے بچ کر ہلکے رنگوں میں، گھن گرج سے الگ رہ کر نغمہ و نور بن گیا ہے۔ مزاح لطیف اور طنز کا کامیاب نمونہ ہے اس میں لطافت مزاح کے ساتھ معیارِ مزاح بھی شگفتہ ہے۔ یہ انداز بیان لطیف بھی ہے اور ظریف بھی۔ اس میں طبعی ظرافت کے ساتھ معیاری نفاست کا بھی اعلیٰ نمونہ ملتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

"قیدیوں میں ضروری نہیں کہ باورچی نکل آئے۔ قیدی باورچی جب ہی مل سکتا ہے کہ پہلے کوئی فرشتہ کا باورچی ذوق جرائم پیشگی میں اتنی ترقی کرے کہ پکڑا جائے اور پکڑا بھی جائے کسی اچھے خاصے جرم میں کہ ایک مدت کے لئے سزا دی جا سکے۔ لیکن ایسا حسن اتفاق گاہ گاہ ہی پیش آسکتا ہے۔ اور آجکل تو سوء اتفاق سے ایسا معلوم ہوتا کہ اس علاقے کے باورچیوں میں کوئی مرد میدان رہا ہی نہیں۔ انسپکٹر جنرل جب آیا تھا تو کہتا تھا پچھ دوا

جیل میں سرگروہ اور پیشے کے قیدی موجود ہیں مگر باورچیوں کا کال ہے نہیں معلوم ان کمبختوں کو کیا ہو گیا ہے ..... جو قیدی یہاں جن کر کام کرنے کے لئے بھیجے گئے ہیں ان میں سے دو قیدیوں پر باورچی ہونے کی تہمت لگائی گئی ہے۔ حالانکہ دونوں اس الزام سے بالکل معصوم واقع ہوئے ہیں۔" صفہ ۹۔ غ۔ خ

ایک طباخ جو کسی نہ کسی طرح فراہم کیا گیا، اس کا سراپا ان الفاظ میں کس خوبی اور خوشنمائی سے پیش کرتے ہیں:

" دوسرے دن کیا دیکھتا ہوں کہ واقعی ایک جیتا جاگتا آدمی اندر لایا گیا۔ معلوم ہوا کہ طبّاخ موجود یہی ہے۔ مگر نہیں معلوم اس غریب پر کیا بیتی تھی کہ آنے کو تو آ گیا لیکن کچھ ایسا کھویا ہوا اور سراسیمہ حال تھا جیسے مصیبتوں کا پہاڑ سر پر ٹوٹ پڑا ہو، وہ کھانا کیا پکاتا، اپنے ہوش و حواس کا مسالہ کوٹنے لگا۔"

اُسے کلکٹر کے یاران طریقت کی عقلمندی سمجھئے یا بے وقوفی کہ اسے بہلا پھسلا کر یہاں کے مقامی قیدخانے میں بھیج دیا کیونکہ ان کے خیال میں قلعے کے علاوہ اگر کوئی اور محفوظ جگہ یہاں ہو سکتی تھی تو وہ قیدخانہ کی کوٹھری ہی تھی۔ قیدخانہ میں جو اسے ایک رات دن قید و بند کے توے پر سینکا گیا تو بھوننے تلنے کی ساری ترکیبیں بھول گیا اس احمق کو کیا معلوم تھا کہ ساٹھ روپے کے عشق میں یہ پاپڑ بیلنے پڑیں گے اس ابتدائے عشق ہی نے کچومر نکال دیا تھا، قلعے تک پہنچتے پہنچتے قلیہ بھی تیار ہو گیا۔" صفہ ۹۔ غ۔ خ

اس طنز و مزاح کو دیکھتے ہوئے پروفیسر کلیم الدین احمد کی اس رائے کو پیش کر دیا جائے تو یہ حقیقت حال کی سچی ترجمان بن جاتی ہے:

" اگر اردو ادب اس قسم کی طنز کی زیادہ مثالیں پیش کر سکتا تو پھر وہ طنزیات کے میدان میں دوسرے ادبوں کے مقابلے میں اس قدر پیچھے نہ رہتا۔ اس قسم کی مثالیں ...... ابوالکلام آزاد صاحب کے علاوہ اور کہیں نظر نہیں آتیں۔ یہ تحریر زندہ ہے اور اس کا ہر ہر لفظ زندگی کا حامل ہے اور ہر لفظ بولتا چالتا متحرک نظر آتا ہے۔ یہ طرز تحریر مولانا ابوالکلام کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ ان کی شخصیت کا نتیجہ ہے۔"

نقوش طنز و مزاح نمبر

تقریباً یہی رائے پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بھی ابوالکلام کے طرز اور ان کی شخصیت کے تعلق کے بارے میں دی ہے اس کا صحیح مظاہرہ اور مناسب مقام ابوالکلام کے طنز کی شکل میں ملتا ہے۔

ابوالکلام کے طنز کے جو نمونے اوپر گزر چکے ہیں وہ اردو طنز نگاری میں تکمیل کا درجہ رکھتے ہیں۔ سطحی نظر سے ان پر دو بڑے اعتراض کئے جا سکتے ہیں۔ یعنی ابوالکلام کی مشکل پسندی اور ان کا خطیبانہ یا جذباتی طرز تحریر۔ لیکن یہ نمونے ان دونوں عیبوں سے پاک ہیں۔ کیوں کہ ان میں وہ نرم لہجہ اور نغمہ ملتا ہے جو مزاح لطیف سے کچھ بڑھ کر ہے :

"میں نے کہا طلب و نیاز کی راہ میں قدم اٹھایا ہے تو عشوہ و ناز کی تغافل کیشیوں کے لئے صبر و شکیب پیدا کیجئے۔ نیاز عشق کے دعووں کے ساتھ ناز حسن کی گلہ مندیاں زیب نہیں دیتیں" صد ۲۳۲ غ ۔ خ

کبھی مزاح لطیف طنز کی چاشنی سے مل کر اپنی لے اور لہجہ کو بدل دیتا ہے۔ مگر یہ تبدیلی بھی گوارا حد تک اپنی تلخیوں میں تند ہے :

"روز صبح روٹی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہاتھ میں لے کر نکل جاتے اور صحن میں جا کھڑے ہوتے۔ پھر جہاں تک حلق کام دیتا آ آ کرتے جاتے اور ٹکڑے فضا کو دکھا دکھا کر پھینکتے رہتے، یہ صلائے عام مینا ؤں کو تو ملتفت نہ کر سکی البتہ شہرستان ہوا کے دریوزہ گران ہر جائی یعنی کوؤں نے ہر طرف سے ہجوم شروع کر دیا۔ میں نے کووں کو شہرستان ہوا کا دریوزہ گر اس لئے کہا کہ کبھی انہیں مہمانوں کی طرح کہیں جاتے نہیں دیکھا طفیلیوں کے غول میں بھی بہت کم دکھائی پڑے۔ ہمیشہ اس عالم میں پایا کہ فقیروں کی طرح ہر دروازے پر پہنچے صدائیں لگائیں اور چل دیئے ؎

فقیرانہ آئے صدا کر چلے" صد ۲۳۲ غ خ

شکایت کے نرم لہجے میں کن مناسب لفظوں میں اپنے مزاح کو نمایاں کرتے ہیں :

"ان حضرات میں صرف ایک صاحب ایسے نکلے جنھوں نے ایک مرتبہ میرے ساتھ سفر کرتے ہوئے یہ چائے پی تھی، اور محسوس کیا تھا کہ اگرچہ بغیر دودھ کی ہے، مگر اچھی ہے یعنی بہتر چیز تو وہی دودھ والا گرم شربت ہوا، جو روز پیا کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی چنداں بری نہیں۔ زمانہ

کی عالمگیر خیرہ مذاقی دیکھتے ہوئے یہ ان کی صرف اچھی ہے' کی داد بھی مجھے اتنی غنیمت معلوم ہوئی کہ کبھی کبھی انھیں بلا لیا کرتا تھا کہ آئیے ایک پیالی اس اچھی ہے' کی بھی پی لیجئے۔" صفحہ ۲۰۲ غ۔خ

یہ مزاح لطیف کی لے کہیں کہیں شدت کے ساتھ طنز کا شرارہ بھی بن گئی ہے:

"شکر کوٹنے کے لئے ہاون کی ضرورت ہوئی چیلر سے کہا ایک ہاون اور ہاون دستہ منگوا دیا جائے، دوسرے دن معلوم ہوا کہ یہاں نہ ہاون ملتا ہے نہ دستہ، حیران رہ گیا کہ کیا اس بستی میں کبھی کسی کو اپنا سر پھوڑنے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ آخر لوگ زندگی کیسے بسر کرتے ہیں؟" صفحہ ۲۰۶ غ۔خ

اس طنز کی لے کی اس سے بھی بڑھی ہوئی شدت ملاحظہ ہو:۔

"مجبوراً میں نے ایک دوسری ترکیب نکالی - ایک صاف کپڑے میں مصری کی ڈلیاں رکھیں اور بہت سارے ردی کاغذ اوپر تلے دھر دیا۔ پھر ایک پتھر اٹھا کر ایک قیدی کے حوالے کیا جو یہاں کام کاج کے لئے لایا گیا ہے۔ کہ اپنے سر کی جگہ اسے پیٹ، لیکن یہ گرفتار آلات و وسائل بھی کچھ ایسا سرگشتہ خمار رسوم و قیود تھا کہ ایک چوٹ بھی قرینہ کی نہ لگا سکا - مصری تو کٹنے سے رہی، البتہ کاغذ کے پرزے پرزے اڑ گئے۔ اور کپڑے نے بھی اس کے رونے صبیح کا نقاب بننے سے انکار کر دیا ؎

چلی تھی برچھی کس پر کسی کے آن لگی" صفحہ ۲۰۱ غ۔خ

اس طرح یہ مزاح لطیف غالب کے مزاح سے پہلو مارتا ہے:

"معلوم نہیں بہشت کے موسم کا کیا حال ہوگا۔ وہاں کی نہروں کا ذکر بہت سننے میں آیا ہے۔ ڈرتا ہوں کہیں گرمی کا موسم نہ رہتا ہو۔" صفحہ ۱۱۲ غ۔خ

ابوالکلام کے طنز کے نمونوں میں اعلیٰ طنز نے اس وقت ادب عالیہ کی منزل پائی ہے۔ جب ان کے طنز کی لے ضبط کے پردے میں قوت اور قیامت پیدا کر دیتی ہے۔ ان میں ابوالکلام کی طنز و مزاح کی قوت اور قدرت اردو طنزیات میں اعلیٰ ترین ادب کی مثال ہے۔ اس میں سنجیدگی اور صحت کے ساتھ مزاح لطیف کا جز بھی شامل ہے اور طنز کی اس قدر کڑواہٹ اور کرختگی بھی جو ادب کے پیکر میں سما سکے۔ طنز و مزاح کے متعدد اور متنوع نمونوں کے پیش نظر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ طنز کے غبار اور غصے اور انانیت کی تہدید اور تلخی

کے ساتھ ساتھ مزاح کی حلاوت اور سنجیدگی کی حیا کو باقی رکھنا کوئی معمولی درجے کی بات نہیں ہے۔ ان اجزا کے ساتھ اس قسم کے طنز و مزاح کے اتنے متعدد اور متنوع نمونے اس پر مصر ہیں کہ اس اعلیٰ طنز کو اردو ادب کی بہشتِ بریں قرار دیں جو اُردو نثر میں ابوالکلام کے ہنر سے آباد ہے۔

تصوّرِ عیش و غم

دوسرے انانیت پسندوں کی طرح غالب اور ابوالکلام کے تصوّرِ عیش و غم میں بھی اشتراک اور اختلاف کے بعض ایسے عظیم اور عجیب پہلو ملتے ہیں جو نقاد کے لئے ان دونوں کے ذہن اور ضمیر کے مطالعے کے لئے روشنی کے دو مینارے قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ دونوں کے ہاں عیش و غم کے تصورات میں جو شدت اور شوریدگی ملتی ہے وہ چاہے کتنی ہی خیالی یا مصنوعی ہو مگر اس میں دونوں کی شخصیت کی شان نمایاں ہو جاتی ہے۔

غالب نے شعر کے پردے میں اپنے شوق کی فراوانی اور شعور کی فراست کا بیان کیا ہے اور دونوں کا حق ادا کر دیا ہے۔ ابوالکلام نے اس کا تجزیہ زیادہ وضاحت اور تفصیل سے کیا ہے۔ ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

> "انسان اپنی ایک زندگی کے اندر کتنی ہی مختلف زندگیاں بسر کرتا ہے۔ مجھے بھی اپنی زندگی کی دو تقسیمیں کر دینی پڑیں۔ ایک قید سے باہر کی ایک اندر کی ..... دونوں زندگیوں کے مرقعے کی الگ الگ رنگ و روغن سے نقش آرائی ہوئی ہے۔ آپ شاید ایک کو دیکھ کر دوسرے کو نہ پہچان سکیں۔ قید سے باہر کی زندگی میں اپنی طبیعت کی افتاد بدل نہیں سکتا خود رفتگی اور خود مشغولی مزاج پر چھائی رہتی ہے۔ دماغ اپنی فکروں سے باہر آنا نہیں چاہتا۔ اور دل اپنی نقش آرائیوں کا گوشہ چھوڑنا نہیں چاہتا۔ بزم و انجمن کے لئے بارِ خاطر نہیں ہوتا مگر یار شاطر بھی بہت کم بن سکتا ہوں۔ لیکن جونہی حالات کی رفتار قید و بند کا پیام لاتی ہے میں کوشش کرنے لگتا ہوں کہ اپنے آپ کو یک قلم بدل دوں، میں اپنا پچھلا دماغ سر سے نکال دیتا ہوں اور ایک نئے دماغ سے اس کی خالی جگہ بھرنی چاہتا ہوں۔ حریمِ دل کے طاقوں کو دیکھتا ہوں کہ خالی ہو گئے تو کوشش کرتا ہوں کہ نئے نئے نقش و نگار بناؤں اور انہیں پھر سے آراستہ کروں .... اکثر اوقات اپنی پچھلی زندگی کو بھولا رہتا ہوں اور جب تک اس کے

سُراغ میں نکلوں میں اسے واپس نہیں لاسکتا۔ اگر آپ مجھے اس عالم میں دیکھیں تو خیال کریں میری پچھلی زندگی مجھے قید کے دروازہ تک پہنچا کر واپس چلی گئی اور اب ایک دوسری ہی زندگی سے سابقہ پڑا ہے۔ جو زندگی کل تک اپنی حالتوں میں غم و خوشی کا میوں، درد دل شگفتگیوں سے بہت کم آشنا تھی آج اچانک ایک ایسی زندگی کے قالب میں ڈھل گئی جو شگفتہ مزاجیوں اور خندہ رویوں کے سوا اور کسی بات سے آشنا ہی نہیں۔ ہر وقت خوش رہو اور ہر ناگوار حالت کو خوشگوار بنا دو جس کا دستور العمل ہے۔" صد ۹۶ غ۔ خ

ابوالکلام اس زندگی کا یہ رُخ خصوصیت سے نمایاں کرتے ہیں:

"میں نے قید خانے کی زندگی کو دو متضاد فلسفوں سے ترکیب دی ہے۔ اس میں ایک جز رواقیہ STOICS کا ہے ایک لذتیہ EPICUREANS کا۔ جہاں تک حالات کی ناگواریوں کا تعلق ہے رواقیت سے ان کے زخموں پر مرہم لگاتا ہوں اور ان کی چبھن بھول جانے کی کوشش کرتا ہوں ...... جہاں تک زندگی کی خوشگواریوں کا تعلق ہے لذتیہ کا زاویۂ نگاہ کام میں لاتا ہوں اور خوش رہتا ہوں۔" صد ۹۵ غ۔ خ

غالب نے کس شوق اور شان سے عرفانِ غم اور توفیقِ مسرت کو ایک مصرع میں مرتب کر دیا ہے ؎

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ الفتِ ہستی

غالب اور ابوالکلام کے عیش و غم کے اگرچہ دو مرقعے ہیں لیکن ان دونوں کی سرشت بھی ایک ہے اور سرگزشت بھی ایک۔ ان دونوں کے مرقعوں کے رنگ و روغن کے پرکھنے سے ان کی انانیت کی مختلف سطحیں اور سمتیں متعین کی جا سکتی ہیں۔

غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں عیش کا تصور سرتاسر داخلی اور ذہنی ہے، اور اس کے بیان میں دونوں کی مشابہت اس قدر واضح اور واقعی ہے کہ لہجے میں بھی یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"میں آپ کو یاد دلاؤں گا کہ انسان کا اصل عیش دماغ کا عیش ہے، جسم کا نہیں، میں لذتیہ سے ان کا دماغ لے لیتا ہوں، جسم ان کے لئے چھوڑ دیتا ہوں ..... غور کیجئے تو یہ بھی ہمارے وہم و خیال کا ایک فریب ہی ہے کہ سرو سامان کار ہمیشہ اپنے سے باہر ڈھونڈھتے رہتے ہیں اگر یہ پردۂ فریب ہٹا کر دیکھیں تو صاف نظر آ جائے کہ وہ ہم سے باہر نہیں خود ہمارے اندر ہی موجود ہے۔ عیش و مسرت کی جن گل شگفتگیوں کو ہم چاروں طرف ڈھونڈھتے ہیں اور نہیں پاتے

وہ ہائے پنہا نخانۂ دل کے چمن زاروں میں ہمیشہ کھلتے اور مُرجھاتے رہتے ہیں لیکن محرومی ساری یہ ہوئی۔ ۔ ۔ کہ ہمیں چاروں طرف کی خبر ہے، مگر خود اپنی خبر نہیں۔" صفحہ ۹۹ غ - خ

مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" جنگل کے مور کو کبھی باغ و چمن کی جستجو نہیں ہوتی، اس کا چمن خود اس کی بغل میں موجود رہتا ہے۔ جہاں کہیں اپنے پر کھول دیگا ایک چمنستانِ بوقلموں کھل جائے گا۔" صفحہ ۹۹ غ - خ

اس عیش و مسرت کی کوٹھری کا سراغ کس وضاحت اور تفصیل سے اس طرح لگایا ہے کہ ابوالکلام کی آواز غالب کے تصورِ عیش کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے :

" جس قید خانے میں صبح ہر روز مسکراتی ہو، جہاں شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو، جس کی راتیں کبھی ستارہ کی قندیلوں سے جگمگانے لگتی ہوں۔ کبھی چاندنی کی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہوں، جہاں دوپہر ہر روز چمکے، شفق ہر روز نکھرے، پرند ہر صبح و شام چہکیں، اسے قید خانہ ہونے پر بھی عیش و مسرت کے سامانوں سے خالی کیوں سمجھ لیا جائے۔ یہاں سرو سامانِ کار کی تو اتنی فراوانی ہوئی کہ کسی گوشے میں بھی کم نہیں ہو سکتا۔ مصیبت ساری یہ ہے کہ خود ہمارا دل و دماغ ہی گم ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے سے باہر ساری چیزیں ڈھونڈتے رہیں گے، مگر اپنے کھوئے ہوئے دل کو کبھی نہیں ڈھونڈیں گے۔ حالانکہ اگر اسے ڈھونڈھ نکالیں تو عیش و مسرت کا سارا سامان اسی کوٹھڑی کے اندر سمٹا ہوا مل جائے۔" صفحہ ۱۰۱ غ - خ

" ایوان و محل نہ ہوں تو کسی درخت کے سائے سے کام لیں۔ دیبا و مخمل کا فرش نہ ملے تو سبزۂ خود رو کے فرش پر جا بیٹھیں، اگر برقی روشنی کے کنول میسر نہیں تو آسمان کی قندیلوں کو کون بجھا سکتا ہے۔ اگر دنیا کی ساری مصنوعی خوشیاں اوجھل ہو جائیں تو ہو جائیں۔ صبح اب بھی ہر روز مسکرائے گی، چاندنی اب بھی اپنی جلوہ فروشیاں کرے گی۔ لیکن اگر دلِ زندہ پہلو میں نہ رہے تو خدارا بتلائیے کہ اس کا بدل کہاں ڈھونڈھیں۔ اس کی خالی جگہ بھرنے کے لئے کس چولھے کے انگارے کام دیں گے۔" صفحہ ۱۰۱ غ - خ

قلعہ احمد نگر کے قیام کے بارے میں تحریر کرتے ہیں :-

زندگی کی مشغولیتوں کا وہ تمام سامان جو اپنے وجود سے باہر تھا اگر چھین لیا ہے تو کیا مضائقہ؟

وہ تمام سامان جو اپنے اندر تھا اور جسے کوئی چھین نہیں سکتا۔ ۔ سینہ میں چھپائے ساتھ لایا ہوں، اسے سجاتا ہوں اور اس کے سیر و نظارہ میں محو رہتا ہوں۔" صلا۱۱۹ غ۔ خ

اپنی مسرت کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے مخرج کا سراغ یہ بتاتے ہیں :

"میں آپ کو بتلاؤں، اس راہ میں میری کامرانیوں کا راز کیا ہے؟ میں اپنے دل کو مرنے نہیں دیتا۔ کوئی حالت ہو، کوئی جگہ ہو، اس کی تڑپ کبھی دھیمی نہیں پڑے گی۔ میں جانتا ہوں کہ جہانِ زندگی کی ساری رونقیں اسی میکدۂ خلوت کے دم سے ہیں۔ یہ اُجڑا اور ساری دنیا اُجڑ گئی . . . . . باہر کے سارے ساز و سامانِ عشرت مجھ سے چھن جائیں لیکن جب تک یہ نہیں چھنتا میرے عیش و طرب کی سر مستیاں ،، کون چھین سکتا ہے۔" صلا۱۰۱ غ ۔ خ

نہ صرف عیش بلکہ غم کے میکدہ کو بھی ابوالکلام نے دل ہی سے متعین کیا ہے جس کی روشنی سے عیش و مسرت کی رونق ہے اور جس کی تاریکی سے غم و الم کی ہستی اور حقیقت ہے ۔ لکھتے ہیں :

"اس طلسم زار ہست و نیست میں انسان سے باہر نہ غم کا وجود ہے اور نہ خوشی کا۔ زندگی کی تمام کامیابیاں اور مسرتیں دراصل دل کی عشرت کامیوں سے ہیں جب تک آپ کے دل کی طاقتِ مخفی میں امید کا چراغ روشن ہے اسوقت تک دنیا بھی عیش و مسرت کی روشنی سے خالی نہیں۔ لیکن اگر بادِ صرصرِ نامرادی کا کوئی جھونکا وہاں تک پہنچ گیا تو پھر خواہ آفتاب نصف النہار پر درخشاں کیوں نہ ہو مگر یقین کیجئے کہ دنیا کا یہ تمام نظام منور آپ کے لئے ظلمت سرائے تاریک ہے۔" صلا۲۵۸ صبحِ امید

غالب نے اس ساری تفصیل اور تشریح کی کس اجمال اور بلاغت سے ایک جملے میں تدوین کردی:

"سنو صاحب، جس شخص کو جس شغل کا ذوق ہو اور وہ اس میں بے تکلف عمر بسر کرے اسی کا نام عیش ہے۔" صلا۹۲ ا ۔ م

غالب اور ابوالکلام کے اس تصورِ عیش کے پیچھے دراصل زمانے کی ناقدری کا ہاتھ پوشیدہ ہے۔ جو شخص جس شغل میں اپنی زندگی بسر کردینا چاہتا ہے۔ اس کا زمانہ اس میں رکاوٹ کے پہاڑ پیدا کردیتا ہے۔ سماجی زندگی اس میں آڑے آتی ہے اور آخر وہ شخص مجبور ہوجاتا ہے کہ اگر دن کو رات

نہ کہیں تو کیسے عمر بسر کرے۔ اس رکاوٹ پر ہر شخص آسانی سے غالب نہیں آسکتا خصوصاً ادیب اور فنکار پر اس کا شدید ردّ عمل ہوتا ہے اور اس طرح زمانے سے شدید ناآسودگی کے ہاتھوں عیش و غم کے تصورات جنم لیتے اور جوان ہوتے ہیں۔ چنانچہ اپنے عہد کے شدید ناآسودگی کے جذبے نے ابوالکلام اور غالب کے تصورِ غم کو اس طرح یکساں متاثر اور مسحور کیا کہ دونوں کی انانیت نے اسی غم کی گود میں آنکھیں کھولیں اور اسی غم اور ناآسودگی کے سائے اور سہارے یہ پروان چڑھی۔ دونوں نے اس کا اظہار کم و بیش یکساں تندی اور تلخی کے لہجے میں کیا ہے اور بطور ردّ عمل کے اپنی شخصیت کو وقت اور ماحول سے یکسر جدا اور انوکھا یقین کیا ہے۔ اپنی ناقدری کو اپنی نایابی ثابت کیا ہے۔ دونوں نے اپنے تاسّف کو طرح طرح کی رنگ آمیزیوں سے پیش کیا ہے۔ مگر دونوں کی روح کی پکار ایک ہی ہے۔ غالب نے کہیں کہیں اس تاسف کو اس طرح پیش کیا ہے کہ اس سے ان کے دل کی وسعت، ذہن کی کشادگی اور روح کی آرائش ان کے افسردہ ماحول پر چھا گئی ہے اور ذہن کی خلش اس کے اظہار میں خوشی سے بدل گئی ہے۔ اس طرح ان کے فن میں کائنات اپنی تمام عظمت کے ساتھ ان کے فن کی عظمت کا جزو بن کر بدل گئی ہے۔ اپنے اس شدید احساس کا اظہار غالب نے علائی نام کے اس خط میں کیا ہے جو اردو ادب میں اپنی مثال آپ ہے:

"اگرچہ یک خندہ ہوں مگر مجھے اپنے ایمان کی قسم میں نے اپنی نظم و نثر کی داد بہ اندازہ بایست پائی نہیں، آپ ہی کہا اور آپ ہی سمجھا۔ قلندری و آزادگی و ایثار و کرم کے جو دعاوی میرے خالق نے مجھ میں بھر دیے تھے ان میں سے بقدر ہزار ایک ظہور نہ آئے، نہ وہ طاقت جسمانی کہ لاٹھی ہاتھ میں لوں اور اس میں شطرنجی اور ٹین کا ایک لوٹا مع سوت کی رسی کی کے لٹکا لوں اور پیادہ پا چل دوں، کبھی شیراز جا نکلا، کبھی مصر جا ٹھہرا، کبھی نجف جا پہنچا۔ نہ وہ دستگاہ کہ ایک عالم کا میزبان بن جاؤں۔ اگر تمام عالم میں نہ سہی جس شہر میں ہوں اس میں بھوکا ننگا نظر نہ آئے۔ خدا کا مقہور، خلق کا مردود، بوڑھا ناتوان، بیمار، فقیر، نکبت میں گرفتار۔ تمہارے حال میں غور کیا اور چاہا کہ اس کا نظیر بہم پہنچاؤ۔ واقعۂ کربلا، سے نسبت نہیں دے سکتا لیکن دانستہ تمہارا حال اس ریگستان میں بعینہ ایسا ہے جیسا مسلم بن عقیل کا حال کوفے میں تھا۔ تمہارا خالق تمہاری اور تمہارے بچوں کی جان و آبرو کا نگہبان، میرے اور معاملات کو مع کمال سے قطع نظر کرو، وہ جو کسی کو بھیک مانگتے نہ

دیکھ سکے اور خود در بدر ہانگے وہ میں ہوں۔" صفحہ ۹۷ غ۔غ۔م

یہاں غالب کی انانیت نے اپنی ناقدری اور نامقبولیت کا بیان اس درجہ فنی تکمیل کے ساتھ کیا ہے کہ فطرتِ انسانی کی دوئی کا پردہ اٹھادیا ہے۔ ان کے شعور اور شوخی نے مل کر شاندار انانیت کا ادبی شاہکار پیش کر دیا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں بھی شعور اور شوخی فکر کا ایسا ہی شان دار مظاہرہ ہوا ہے۔ یہاں غالب کی حزنیہ لے میں جیسی شاندار وسعتِ قلب اور جیسی شاہانہ رفعت غالب نے پیدا کی ہے وہ اردو ادب کا شہکار ہے۔ یہاں وہ ابوالکلام کے ہم نفس اور ہم نصیب ہیں۔

ابوالکلام نے اسی تند و تلخ لہجے میں شخصی عظمت اور ادبی کمال کا اظہار اس طرح کیا ہے:

"افسوس ہے کہ زمانہ میرے دماغ سے کام لینے کا کوئی سامان نہ کر سکا۔ غالب کو تو صرف اپنی ایک شاعری کا رونا تھا، نہیں معلوم میرے ساتھ قبر میں کیا کیا چیزیں جائیں گی۔

نا روا بود بہ بازار جہاں جنسِ وفا رونقے گشتم و از طالع دکاں رفتم

بعض اوقات سوچتا ہوں تو طبیعت پر حسرت و الم کا ایک عجیب عالم طاری ہو جاتا ہے۔ مذہب، علوم و فنون، ادب، انشاء، شاعری کوئی وادی ایسی نہیں ہے جس کی بے شمار نئی راہیں مبداء فیاض نے مجھ نامراد کے دماغ پر نہ کھول دی ہوں۔ اور ہر آن و ہر لحظہ نئی نئی بخششوں سے دامن دل مالامال نہ ہوا ہو جبکہ ہر روز اپنے آپ کو عالم معنیٰ کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں۔ اور ہر منزل کی کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کر دیتی ہیں۔" صفحہ ۱۵۰ ن۔آ

یہاں شخصی عظمت اور فنی تکمیل کے احساس میں ابوالکلام غالب کے حوصلے اور ہمت کے ہم زبان ہیں۔ دونوں نے اپنے اپنے فن اور ہنر کی جس بڑائی اور بلاغت کا احساس کیا ہے اس کی داد نہ دینا ادبی ذوق کی بدتوفیقی کے مترادف ہے۔ غالب کی طرح ابوالکلام نے اپنی نایابی اور زمانہ کی ناقدری کا ماتم بھی اسی شدتِ شوخی سے کیا ہے لکھتے ہیں:

"لیکن افسوس جس ہاتھ نے فکر و نظر کی ان دولتوں سے گرانبار کیا۔ اسی نے شاید سر و سامان کے لحاظ سے تہی دست رکھنا چاہا۔ میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا۔ مگر اس کے حوالہ کر دیا گیا۔" صفحہ ۱۵۸ ن۔آ

غالب نے جس حسرت و الم سے اپنی شاعری کی شہرت موت کی دیوار حائل ہونے پر موقوف رکھی تھی۔ ابوالکلام بھی اسی حسرت و الم کے جذبے سے تڑپ رہے ہیں، جب یہ لکھتے ہیں:

"اس بارے میں طبیعت کی افتاد کا یہ حال ہے کہ اخبار والوں، ڈائرکٹری والوں کی جانب سے صرف چند سطروں کے مواد کا بھی تقاضا ہوتا ہے تو اس کے لئے کچھ نہیں کرسکتا۔ اصل یہ ہے کہ اس معاملے کے لئے قدرتی راہ یہی ہے کہ موت کا انتظار کیا جائے۔ جب تک میری زندگی مجھ میں اور لوگوں کے درمیان حائل ہے شاید وہ میرے لئے کچھ نہیں کرسکتے یعنی میرے حالات زندگی نہیں لکھ سکتے۔ صحیح وقت اس کا میرے بعد آئے گا۔ کیوں نہ اس کا انتظار کیا جائے۔ جانسن والی بات ٹھیک ہے لیکن ضروری نہیں کہ ہمیشہ پیش آئے۔" ص ۱۴۴ ن۔آ

غالب نے جس کرب کے ساتھ اپنے اس علم کا اعلان کیا تھا ؎

ورنہ شہر میں غالب کی آبرو کیا ہے

اسی رنج و محن کا اظہار اسی شدت و شرم سے ابوالکلام نے بھی کیا ہے:

"میں غلام ملک میں پیدا ہوا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ ملک غلامی کے ساتھ انتہائی قدامت پرستی، تقلید و جمود کی لعنتوں میں بھی گرفتار ہے۔ میری راہ صاف نہیں ہے۔ نپولین کی طرح دماغ کا ایک خانہ نہیں، بیک وقت بہت سے خانے مجھے کھولنا پڑتے ہیں، مگر نتیجہ؟ سمجھنے والا کوئی نہیں۔ میں مظلوم ہوں۔ تاریخ انسانی کا شاید سب سے زیادہ مظلوم وجود۔ مجھے تو کئی صدیوں بعد پیدا ہونا تھا۔ مگر ستم ظریف قدرت نے بے سوچے سمجھے اس زمانے میں ٹپکا دیا۔ لوگ فلتات طبیعہ کہتے ہیں یعنی فطرت کی بھول چوک۔ میں فطرت کی بھول چوک کی عبرت انگیز زندہ مثال موجود ہوں۔" ص ۱۱۸ ن۔آ

غالب کا تأثر بھی ٹھیک یہی تھا ؎ دیکھو مجھے جو دیدۂ عبرت نگاہ ہو

غالب جب اپنے کو شکست کی آواز کہتے ہیں۔ اپنے کو عندلیب گلشن ناآفریدہ خیال کرتے ہیں۔ اس غم سے مرتے ہیں کہ دنیا میں ان کا کوئی نہیں اور اپنے کو اس قطرۂ شبنم سے تشبیہہ دیتے ہیں جو خار بیاباں پہ ہے تو ان کی انانیت اپنی ناآسودگی کا اظہار اور اپنی روح کو آشکار کردیتی ہے۔ یہی غم و الم ابوالکلام کی انانیت کا وظیفہ اور روضع قرار دیا جاسکتا ہے اور اس پہلو سے بھی ان دو فنکاروں کی روح کا نغمہ اور نالہ ایک ہی طرح بلند ہوتا ہے۔

غالب کی روح کا نالہ ان کی شاعری کے علاوہ ان کے خطوں میں بھی اسی طرح نمایاں ہوا ہے۔

"افسوس کہ میرا حال اور یہ لیل و نہار آپ کی نظر میں نہیں، ورنہ آپ جانتے کہ اس تھکے ہوئے دل اداس ٹوٹے ہوئے دل اور اس مرے ہوئے دل پر کیا گزر رہا ہوں۔ نواب صاحب نہ اب دل میں وہ طاقت، نہ قلم میں زور سخن گستری کا ایک ملکہ باقی ہے بے تامل اور بے تفکر جو خیال میں آجائے وہ لکھ لوں، ورنہ فکر کی صعوبت کا تحمل نہیں ہو سکتا، بقول مرزا عبدالقادر بیدل ؎

جہد ہا در خور توانائی ست　　ضعف یکسر فراغ می خواہد

ابوالکلام کے ہاں فریاد کی لے اس طرح بلند ہوتی ہے :

"میرے حصے میں ناخوشی و علالت کا بار آیا۔ یہ بوجھ جس طرح کاندھوں پر اٹھائے آیا تھا اسی طرح اٹھائے واپس جا رہا ہوں۔ خود زندگی بھی سر تا سر ایک بوجھ ہی ہے خوشی سے اٹھایئے یا ناخوشی سے، مگر جب تک بوجھ سر پر پڑا ہے اٹھانا ہی پڑتا ہے۔" صہ ۲۶ غ۔غ

ایک جگہ یہ فغاں یہ پیرایہ اختیار کرتی ہے :

"میں سوچنے لگا کہ انسان کے دل کی سرزمین کا بھی یہی حال ہے۔ اس باغ میں بھی اُمید طلب کے بے شمار درخت اُگتے ہیں اور بہار کی آمد آمد کی راہ تکتے رہتے ہیں۔ لیکن جن ٹہنیوں کی جڑ کٹ گئی ان کے لئے بہار و خزاں کی تبدیلیاں کوئی اثر نہیں رکھتیں۔ کوئی موسم بھی انھیں شادابی کا پیام نہیں پہنچا سکتا۔" صہ ۲۹۲ غ۔غ

ایک جگہ مسرت و خوشی کی ناپائیداری کا نوحہ اس طرح بلند ہوتا ہے :

"سوچتا ہوں کہ دنیا کا باغ اپنی گل شگفتگیوں میں کتنا تنگ واقع ہوا ہے۔ جب تک ایک موسم کے پھول مرجھا نہیں جاتے، دوسرے موسم کے پھول کھلتے نہیں۔ گویا قدرت کو جتنا خزانہ لٹانا تھا لٹا چکی۔ اب اسی میں اُدل بدل ہوتا رہتا ہے۔ ایک جگہ کا سامان اٹھایا دوسری جگہ سجا دیا۔ مگر نئی پونجی یہاں مل نہیں سکتی ...... غور کیجئے تو یہاں کی ہر بناوٹ کسی نہ کسی بگاڑ کا ہی نتیجہ ہے۔ یا یوں کہیئے کہ یہاں کا ہر بگاڑ دراصل ایک نئی بناوٹ ہے ...... میدانوں میں گڑھے پڑ جاتے ہیں، مگر اینٹوں کا پژاوہ بھر جاتا ہے۔ درختوں پہ آریاں چلنے لگتی ہیں — مگر جہاز بن کر طیار (تیار) ہو جاتے ہیں۔ سونے

کی کانیں خالی ہوگئیں، لیکن ملک کا خزانہ دیکھئے تو اشرفیوں سے بھرپور ہو رہا ہے۔ مزدور نے اپنا پسینہ سر سے پاؤں تک بہا دیا، مگر سرمایہ دار کی راحت و عیش کا سروسامان درست ہوگیا۔ ہم مالن کی جھولی بھری دیکھ کر خوش ہونے لگتے ہیں، مگر ہمیں یہ خیال نہیں آتا کہ کسی کے باغ کی کیاری اجڑی ہوگی تبھی تو یہ جھولی معمور ہوئی۔" ص ۲۹۷ غ ۔ غ
غالب نے بھی عیش و غم کا یہی فلسفہ اسی تسلسل کے ساتھ اپنے اشعار میں اسی شدت اور شوریدگی سے پیش کیا ہے ؎

ایک ہنگامہ پہ موقوف ہے گھر کی رونق نوحۂ غم ہی سہی نغمۂ شادی نہ سہی
سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ الفتِ ہستی عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

عیش و غم کی اسی ابدیت کو غالب نے لطافت و کثافت کی گردش سے تعبیر کیا ہے ؎

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

اسی درد کی زیادتی کو غالب نے اس کی دوا قرار دیا ہے ؎

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

اور اسی غم کو آزادوں کا محبوب مشغلہ بتایا ؎

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس برق سے کرتے ہیں روشن شمعِ ماتم خانہ ہم

اسی غم کو غالب نے نت نئے پیمانوں سے ناپا ہے ؎

غم اگرچہ جاں گسل ہے پہ کہاں بچیں کہ دل ہے غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

اسی غم کی تشریح کرتے ہوئے ابوالکلام نے اسے کھو دینا قرار دیا ہے، اور یہ کھو دینا ہی وہ حقیقت ہے جس کا دوسرا پہلو پانا ہے، لکھتے ہیں:

دُنیا میں رنج و خوشی اور شادی و غم کی حقیقت یہ ہے کہ پہلے حاصل کی مسرت ہوتی ہے اور دوسرے میں رفتہ کا افسوس۔ غم کی تمام مثالوں کو ایک ایک کرکے ذہن میں لائیے تو ہر مثال میں آپ دیکھیں گے کہ کوئی نہ کوئی شے آپ سے جاتی رہی۔ اور جانے ہی کا نام غم ہے۔ مفلس اداس رہتا ہے اس لئے کہ دولت چلی گئی۔ بیمار غمگین رہتا ہے کہ صحت جاتی رہی۔ مایوسی میں سب سے زیادہ غم ہوتا ہے، کیونکہ ایک چیز اُمید تھی جو اس سے چھن گئی۔

اسی طرح خوشی کے تمام مواقع یاد کیجئے، آپ ایک پرتکلف محل یا قیمتی موٹر پر بیٹھ کر خوش ہیں اس لئے کہ دولت ہاتھ آگئی۔ بیمار کے لئے غسل صحت کا دن کم از یوم عید نہیں کیونکہ اسے صحت مل گئی۔ پس شاد و غم کی تعبیر اگر زیادہ واضح لفظوں میں کی جائے تو یہی ہوگی کہ حاصل ہونے کا نام خوشی ہے اور کھو دینے کا نام غم۔ پھر اگر یہ سچ ہے کہ خوشی کسی شے کے حاصل ہونے کا نام ہے تو آپ کو جب کبھی کوئی چیز ملے گی، ضرور ہے کہ وہ کسی کے ہاتھ سے نکلی ہو، عالم کائنات میں کوئی چیز بھی بے کار پڑی ہوئی نہیں ہے کہ آپ اُٹھا لیں گے ہر چیز کسی نہ کسی جگہ جڑی ہوئی ہوتی ہے آپ کو اُٹھا لینے سے نہیں ملے گی بلکہ توڑنا پڑے گی۔ اور توڑیے گا تو آپ کا دامن بھرے گا، مگر کسی کی آستین ضرور خالی ہوگی۔ آپ پھولوں کی سیج پر لیٹ کر خوش ہوتے ہیں، مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی باغ اُجڑا ہے۔ جب ہی جا کر آپ کا بستر آباد ہوا ہے۔ پس دنیا میں آپ کا ہر نفع کسی دوسرے کا نقصان ہے اور آپ اپنے نفع سے خوش ہیں تو دوسرا اپنے نقصان پر متاسف"۔ ص ۱۵۹ صبح امید

اس فلسفہ غم کے بعد اپنے غم دل کا حال کن جانگداز اور روح فرسا لفظوں میں بیان کر دیتے ہیں:

" یقین کیجئے آج کل بعینہٖ ایسا ہی حال اپنے سینہ کا بھی محسوس کر رہا ہوں۔ غبارے کی طرح اس میں بھی کوئی پر جوش عنصر ہے جو بھر گیا ہے اور نکلنے کے لئے بیتاب ہے۔ اگر کوئی ہاتھ ایک سوئی اُٹھا کر چبھو دے تو مجھے یقین ہے اس میں سے بھی ویسا ہی جوش اُمنڈ کر اُچھلے گا۔ جیسا غبارے سے ایک مضطرب چیخ کے ساتھ اُچھلا تھا"۔ ص ۲۹۹ غ۔خ

ابوالکلام کے ہاں غم و اندوہ کا یہ پہاڑ جس قوت اور قیامت کا مظاہرہ کرتا ہے وہ اپنی جگہ بلاشبہ ناقابل تردید ہے۔ اس جوش غم اور دو فور جذبات کا اظہار غالب نے بھی کیا ہے۔ لیکن ابوالکلام کے ہاں غم و اندوہ کا یہ پہاڑ بھی انانیت کی بدلیوں میں چھپا ہوا ہے۔ غالب کے ہاں شدت غم اس حد تک شخصی ہے کہ ان کی انانیت بے نقاب ہو گئی ہے۔ اس لئے یہ جتنی فطری معلوم ہوتی ہے اسی حد تک سچی اور شدید ہے۔ ابوالکلام کے تصور غم کے دھائے جن سانچوں سے پھوٹتے ہیں ان کی جستجو میں نقاد کو بہت سے پردے اُٹھانے پڑتے ہیں اور بہت سی تاریکیوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ غالب کے ہاں غم و الم کے جذبات ان حادثات سے جڑے ہوئے ہیں جو ان کا براہ راست منبع ہیں۔ یہ ماخذ چند معمولی شخصی واقعات ہیں۔ مثلاً غالب جو سسر

کھیلنے کے الزام میں گرفتار ہوئے تو ان کا غم و غصہ ان کی انانیت کا رقص مذبوحی بن گیا۔ قدرتی طور پر غالب نے اس سے شدید اثر لیا اور رہا سہا ان کی انانیت تلملا گئی۔ غالب نے اس حادثے کا جس کرب کے ساتھ بیان کیا ہے اس سے ان کی انانیت کے اضطراب کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا۔ حالی نے غالب کے ایک فارسی خط کا اردو ترجمہ دیا ہے جس کے لفظ لفظ سے انانیت کی جھنکار صاف صاف سنائی دیتی ہے۔ غالب لکھتے ہیں:

"جو کچھ گزرا اس کے ننگ سے آزاد اور جو کچھ گزرنے والا ہے اس پر راضی ہوں۔ مگر آرزو کرنا آئینِ عبودیت کے خلاف نہیں، میری یہ آرزو ہے کہ اب دنیا میں نہ رہوں، اور اگر رہوں تو ہندوستان میں نہ رہوں۔ روم ہے، مصر ہے، ایران ہے، بغداد ہے۔ یہ بھی جانے دو خود کعبہ آزادوں کی جائے پناہ اور آستانۂ رحمۃ للعالمین دل دادوں کی تکیہ گاہ ہے دیکھئے وہ کب وقت آئے گا کہ درماندگی کی قید سے جو اس گزری ہوئی قید سے زیادہ جاں فرسا ہے نجات پاؤں اور بغیر اس کے کوئی منزل مقصود قرار دوں۔ سر بصحرا نکل جاؤں۔ یہ ہے جو کچھ کہ مجھ پر گزرا ہے، اور یہ ہے جس کا میں آرزومند ہوں۔" ص۲۵ یادگار غالب

غالب کے لئے یہ حادثہ جس قدر سخت تھا ان کی انانیت کے لئے اس کی سختی اور بھی سوہان روح تھی۔ ایک اردو خط میں لکھتے ہیں:

"بوڑھا ہو گیا ہوں۔ بہرا ہو گیا ہوں۔ سرکار انگریزی میں بڑا پایہ رکھتا تھا۔ رئیس زادوں میں گنا جاتا تھا پورا خلعت پاتا تھا اب بدنام ہو گیا ہوں اور ایک بہت بڑا دھبہ لگ گیا ہے۔" ص۱۲۵ خ۔غ۔م

یہاں غالب کی انانیت کا فقدان کے غم کے بقدر ہے جیسی شدید انانیت ہے اسی شدت کا غم ہے۔ ابوالکلام کے غم پر انانیت کا غلبہ ہے۔ غالب کے ہاں بیلی انانیت بے پردہ ہے، یہاں نقاب پوش۔ ابوالکلام زندگی کے غم سے اس لئے خوش ہیں کہ خوشی نہیں، اس نے غم ہی سے دل بہلائیں:

"خوشی کے دن نہیں نصیب نہیں کہ یاد رکھیں تو اپنے ایام غم کو تو بھول نہیں سکتے۔ اوروں کو اگر فصل بہار کی یاد ملی ہے تو مبارک ہو، ہم خزاں کی یادگار منایا کریں گے۔" ص۱۴۲ صبح امید

یعنی وہی بات کہ ؎

نوحہ غم ہی سہی نغمۂ شادی نہ سہی

ے کا فرق ہو تو ہو لیکن دونوں کے
غالب اور ابوالکلام کے اس دل گداز اضطراب اور جذبۂ غم میں
تصورِ عیش و غم کے بنیادی محرکات میں ان کی ذہنی ناآسودگی کی چٹان نے غم کی تشکیل اور خلوت پسندی کو
عیش کی تکمیل ثابت کرنے کی جو جو کوششیں کی ہیں ان کی تہہ میں دونوں کی عملی زندگی کی ناکامیوں کے ناسور
مشترک ماخذ قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ چونکہ غالب نے اپنی ذہنی ناآسودگیوں کی نقاب اُلٹ دی ہے:
اس لئے ان کی ساری انسانی کمزوریاں نقاد کے سامنے قطعی اور قدرتی بن کر آ کھڑی ہوئی ہیں۔
لیکن اس سے یہ خامیاں خوبیاں نہیں بن گئی ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں ذہنی ناآسودگی غالب ہی کی طرح
شدید اور شور ۔۔۔ ہ سر ہے۔ مگر اس پر ان کی عظیم شخصیت کا آئینہ نقاب بن کر حائل ہے۔

"ذہنی ناآسودگی، غم اور خلوت پسندی کا ماخذ محمد علی"

دونوں کی ذہنی ناآسودگی کے ناسور
غالب اور ابوالکلام کے تصورِ عیش و غم کے فرق کے باوجود
متعین کئے جا سکتے ہیں۔ عملی زندگی کی ناکامیاں اور خوابوں اور خواہشوں کی عدم تکمیل ہر فنکار کے ذہن
کو گوشۂ قفس بنا دیتی ہیں۔ غالب اور ابوالکلام کی محرومیاں عنقا نہیں تھیں، بلکہ مادی اور مجسم ہونے کی حد
تک متعین اور معلوم تھیں۔ ان محرومیوں نے دونوں کی ذہنی ناآسودگی کی سمتیں متعین کی ہیں۔ دونوں کے
مزاج اور مذاق کو متاثر اور متاسف بنانے میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ غالب نے ان محرومیوں کو کھل کر
بیان کیا ہے ابوالکلام نے بڑے پیچ طریقے پر۔ پروفیسر آل احمد سرور نے دقتِ نظر سے ابوالکلام کی اس
عظیم الشان ذہنی ناآسودگی کا راز محمد علی کی شخصیت اور شہرت کو قرار دیا ہے جن سے ابوالکلام کی معاصرانہ
چشمک نے ایک حادثے کی صورت اختیار کر لی تھی۔ کتنی معمولی سی بات تھی جس نے ایک غیر معمولی نوعیت
اختیار کر لی۔ اور آخر یہی زخم ناسور بن گیا۔

پروفیسر آل احمد سرور لکھتے ہیں:۔

"مولانا آخر آدمی تھے فرشتہ نہیں، ان میں کمزوریاں بھی تھیں۔ شروع شروع میں
محمد علی کے سامنے ان کا چراغ نہیں جلا۔ ان کی تحریروں کو غور سے پڑھیے تو صاف یہ
رشک جھلکتا ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے فوجیوں کو بغاوت کی طرف مائل کیا۔ مگر
مقدمہ محمد علی پر پہلے چلا، اور ان کی طرف بعد میں توجہ ہوئی۔ جانبازوں کی صف میں بھی

وہ امام رہنا چاہتے تھے، مقتدی نہیں۔ چونکہ محمد علی زیادہ عوامی آدمی تھے اور مولانا سے زیادہ جدید علوم سے واقف تھے۔ اس لئے کچھ عرصہ تک گاندھی جی کے ساتھیوں میں بڑے ممتاز رہے۔ مگر ان کے تلوّن اور جذباتیت نے انھیں کہیں کا نہ رکھا۔ چند ہی دن کے بعد قومی جدوجہد کے اسٹیج پر مولانا آزاد حریفوں سے آگے تھے اور محمد علی دوسری وادیوں میں بھٹک رہے تھے۔" صہ۱۴۱

پروفیسر سرور کا یہ تجزیہ ابوالکلام کی انانیت اور خلوت پسندی کی پرواز کا صحیح پتہ دیتا ہے بچپن ہی سے ان کا فطری میلان یہ تھا کہ ہزاروں آدمی میرے چاروں طرف کھڑے ہیں اور میں تقریر کر رہا ہوں لیکن ہندوستانی سیاست کے اُتار چڑھاؤ میں ان کے سامعین محمد علی کے دام سیاست میں اسیر رہنا آزادی کے مترادف قرار دیتے تھے۔ یہ سانحہ ابوالکلام کے لئے اتنا ہی سخت تھا جتنا غالب کے لئے جوئے کے الزام میں گرفتار ہو جانا۔ ابوالکلام کی فطری انانیت اور طبعی انتہا پسندی نے انھیں تھوڑی دیر کے لئے بھی اس پر قانع نہ رکھا کہ وہ محمد علی کی مقبولیت کو برداشت کر سکیں۔ (۱) کا تصور عزم اور خلوت پسندی کا شدید میلان اس حادثے سے وابستہ ہے۔ آل احمد سرور کا یہ خیال بھی حقیقت پر مبنی ہے کہ جدید علوم میں محمد علی مولانا سے آگے تھے۔ خصوصاً انگریزی میں ان کی خطابت کے چرچے لندن کے نامور خطیبوں اور آکسفورڈ کے منجھے مقرروں سے داد تحسین حاصل کر چکے تھے۔ اس لئے مولانا میں اس جذبے نے احساس کمتری کی داغ بیل ڈالی اور پھر جیسا کہ حالات کی شہادت ہے۔ یہ احساس اندر ہی اندر اثر کرتا اور رنگ بدلتا رہا۔ محمد علی اور ابوالکلام کی جذباتیت میں بھی ایک نمایاں فرق ہے۔ محمد علی قول و فعل تحریر و تقریر، رزم و بزم ہر جگہ مرد مجاہد تھے۔ ابوالکلام کی زود حسی میں کلام نہیں، مگر قول و فعل دونوں جگہ ان کے شدید احساسات ان کی شخصیت میں جذب رہتے تھے۔ محمد علی سے ان کے اختلافات شدید سے شدید تر تھے دونوں کی راہیں ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد تھیں۔ اس برعکس ضبط اور ذہانت سے اپنے ایک خط میں عبدالماجد دریابادی کو لکھتے ہیں:

"آپ نے مسٹر محمد علی کی شعلہ بیانی کی نسبت جو کچھ لکھا ہے بالکل متفق ہوں۔ اور اس پر اتنا اضافہ کرتا ہوں کہ اگر ایک شخص اپنی ہتھیلی کے لئے انگاروں ہی کو منتخب کرتا ہے تو خیر یہ بھی ایک راہ ہے بشرطیکہ جلد پھینک نہ دے۔ صہ۱۱ نیا دور اگست ۵۹ء

اس لیٹر طبکہ قید میں محمد علی کی شخصیت پر جیسی بھرپور اور برمحل تنقید ہے وہ ابوالکلام ہی کا حصہ ہے وہ اپنی شعلہ مزاجی اور آتش نوائی میں کتنے ہی بے باک ہوں اور اپنی افتادِ طبع کے لحاظ سے کتنے ہی جذباتی ہوں مگر انھیں اپنے پر ضبط کا پورا پورا یارا تھا۔

اس کے برعکس محمد علی قاضی عبدالغفار کے لفظوں میں:

"یہ (محمد علی) تیز بہنے والا پُر خروش پہاڑی چشمہ اجمل خاں کے پُرسکون مگر گہرے دریا کے پہلو بہ پہلو بہہ رہا تھا۔ ص۱۱۹ ح۔۱

قاضی عبدالغفار نے بجا طور پر محمد علی مرحوم کو کھولتے ہوئے پانی سے تشبیہ دی ہے:

"یہ گرم پانی اس قدر کھولتا ہوا تھا کہ اگر سمویا نہ جاتا تو قومی کاموں کا سلجھانا مشکل ہو جاتا۔ اجمل خاں کی دھیمی فطرت اکثر محمد علی کے گرم مزاج کو ٹھنڈا کر دیا کرتی تھی، لیکن کبھی کبھی ان انگاروں سے خود حکیم صاحب کی انگلیاں بھی جل جایا کرتی تھیں۔" ص۱۲۰ ح۔۱

غرض محمد علی سرتاپا اضطراب مکمل اور شعلہ مستعجل تھے۔ ان کی شخصیت کی بے حجابی ان کے ہر خط سے آشکار ہے۔ اپنے ایک خط میں گاندھی جی کو اپنی اہلیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"غالباً میں نے ایک مرتبہ آپ سے کہا بھی تھا کہ ہم میاں بیوی میں شادی سے قبل ہی عشق و محبت کی تڑپ پیدا ہو گئی تھی اور یہ ہندوستان میں ایک غیر معمولی بات ہے۔ لیکن ہماری متاہل زندگی کے بعد ہم ایک دوسرے سے ہر سال جدا ہے۔ اس جدائی نے میری اہلیہ کو پہلے سے بھی زیادہ میرے لئے ثبوت اور عزیز تر شریک زندگی بنا دیا اور گزشتہ عرصہ میں جب میں نظربند تھا اُس وقت جو راہ اس نے اختیار کی تھی اس وقت سے ۱۹۱۹ء تک پر خطر زندگی بن گئی تھی۔ لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ والٹر کی پولس اسٹیشن پر وہ میری نظروں میں جس قدر عزیز اور محبوب تھی اس سے پہلے وہ میری نظروں میں نصف بھی نہ تھی۔ وہ ریلوے پولیس اسٹیشن میں داخل ہو گئی اور نہایت فراخ دلی سے مجھ سے کہا کہ ہراساں نہ ہونا میری اور بچوں کی فکر نہ کرنا۔ مجھے الوداع کہہ کر رخصت ہو گئی اور نہایت استقلال کے ساتھ گاڑی میں سوار ہو کر چلی گئی۔" ص۲۱۴ خطوط محمد علی (پروفیسر سرور)

اس کے برعکس ابوالکلام اپنی شخصیت کی طرح اپنے خطوط میں بھی سرتاپا ضبط محکم تھے۔ ابوالکلام

کی جذباتیت قیدِ تحریر میں بھی کبھی ان پر غالب نہ آ سکی۔ وہ جذبات سے تلملا اُٹھتے تھے۔ ان کے کانوں میں ایک عجیب طرح کی جنبش ہونے لگتی تھی۔ یہ شاید علامت تھی اس بات کی کہ ان کا طائرِ فکر پرواز کر کے جذباتیت کے دام سے بلند ہو جاتا تھا۔ باوجود شدید جذباتی ہونے کے وہ ہر حال میں اپنے جذبات پر قادر و قابض رہے۔ یہاں انھوں نے غالب کی نہیں میر کی قوتِ برداشت کی مثال پیش کی ہے۔ ابوالکلام نے غبارِ خاطر میں کئی جگہ ایسے اشارے کئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں خود بھی اس کا صحیح اور صریح احساس تھا کہ وہ دل کے نہیں دماغ کے انسان ہیں۔ لکھتے ہیں:

"سول سرجن ہر شخص کا سینہ ٹھونک بجا کے دیکھتا رہا کہ کیا آواز نکلتی ہے۔ معلوم نہیں پھیپھڑوں کی حالت معلوم کرنا چاہتا یا دلوں کی۔ مجھ سے بھی معائنہ کی درخواست کی۔ میں نے کہا میرا سینہ دیکھنا بے سود ہے، اگر دماغ کے دیکھنے کا کوئی آلہ ساتھ ہے تو اسے کام میں لائیے۔" ص ۹۱ غ۔خ

ایک خط میں کھل کر بڑی صحت سے یہ تجزیہ کرتے ہیں کہ جذباتی آدمی کس طبیعت کے واقع ہوتے ہیں:

"اگر اس وقت کے سناٹے میں کوئی آواز مخل ہو رہی ہے تو وہ صرف جواہر لال کے ہلکے خراٹوں کی آواز ہے۔ وہ ہمسایہ میں سو رہے ہیں۔ صرف لکڑی کا ایک پردہ حائل ہے۔ خراٹے جب تھمتے ہیں تو حسبِ معمول نیند میں بڑبڑانے لگتے ہیں۔ یہ بڑبڑانا ہمیشہ انگریزی میں ہوتا ہے۔ ..... یہ نیند میں بڑبڑانے کی حالت بھی عجیب ہے۔ یہ عموماً انہی طبیعتوں پر طاری ہوتی ہے جن میں دماغ سے زیادہ جذبات کام کیا کرتے ہیں۔ جواہر لال کی طبیعت بھی سرتاسر جذباتی واقع ہوئی ہے۔ اس لئے خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں جذبات کام کرتے رہتے ہیں۔" ص ۳۰۰ غ۔خ

یہ بالکل اتفاق کی بات تھی کہ کراچی کے مشہور مقدمے میں محمد علی اور ڈاکٹر سیف الدین کچلو جیسے رہنما تو ماخوذ ہوئے مگر ابوالکلام بچ گئے۔ تحریکِ خلافت کی جس شوق اور جس شان سے ابوالکلام نے رہنمائی کی تھی اس کے پیشِ نظر ان کا بچ جانا ان پر سخت شاق گزرا۔ بعض وجوہات سے اس مقدمے کی شہرت اور اہمیت بہت زیادہ ہو گئی اور اس کے "ملزموں" کی ہندوستان میں وہ عزت و عظمت کی گئی کہ گویا تحریکِ آزادی کا تاج یا طرہ انہی کے سر پر

رکھ دیا گیا۔ محمد علی ان ہی لوگوں میں تھے۔ یہ سبقت ابوالکلام کی طبع عالی پر سخت گراں گزری اور انھوں نے کم سے کم اس صورت حال میں اپنی کمتری کا ایسا احساس کیا جو بعد کو ان کے دل کا داغ بن گیا۔ یہ خلش مدتوں ان کے احساسات میں خار بنی رہی کہ سب رہنما گرفتار ہوئے لیکن آزادی کی نامرادی بس میرے ہی حصے میں آئی ہے لکھتے ہیں :

"میں تو تمھارے سامنے اٹھارہ مہینے کی تاریخ دہرا رہا ہوں۔ جب اس جرم کا بکار بکار کر اعلان کیا گیا، دس دس پندرہ پندرہ ہزار آدمیوں نے اپنی ٹولیاں بنا کر اس جرم کا ارتکاب کیا اُس وقت گورنمنٹ کے عمّال کہاں تھے؟" (ص ۱۶۴ خ - آ)

اس غم کا غور طلب اظہار اپنے ایک خطبے میں ان لفظوں میں کرتے ہیں :

"خدارا تبلا یئے کہ میں اپنے دل کے خونچکاں زخموں کا مرہم کہاں ڈھونڈوں، کون ہے جو اس درد و غم کا لذّت شناس ہو سکتا ہے جس کو برسوں سے اپنے سینۂ مجروح میں چھپائے ہوئے ہوں۔ جب سوچتا ہوں کہ ہمراہان طریق آج قید خانوں میں اسیر ہیں اور میں نامراد جلسوں کی صدارت کرتا پھرتا ہوں تو یقین کیجئے کہ مجھے اپنی اس زندگی اور نام نہاد آزادی سے وحشت ہونے لگتی ہے۔ اور میں لفظوں میں اور صداؤں میں درد و غم کی کشمکش ظاہر نہیں کر سکتا جس سے میرا سینہ شق ہونے لگتا ہے۔ اگر احادیث میں روکا نہ گیا ہوتا کہ مومن کو ابتلا کی تمنا نہیں کرنی چاہیئے تو یقین کیجئے کہ میں اس آزادی سے اس قدر اکتا گیا ہوں کہ قید و بند کی آرزو پیش کرتا اور اس کے لئے خدا سے دعا ئیں مانگتا۔ اس پر بھی آپ کو معلوم ہے کہ قطع نظر ایام گزشتہ کے پچھلے دو ماہ کے اندر میں اپنی جانب سے بار ہا معاملہ کو انتہا تک پہنچا چکا ہوں مگر نہیں معلوم کیا بات ہے کہ ساری دنیا گرفتار کی جارہی ہے مگر مجھ مشتاق کے نام کوئی پیام نہیں آتا۔" ص ۱۳۷ خ - آ

اس بیان کا حرف حرف ان کی روح کی پکار اور دل کی فریاد کا بے جھجک ترجمان ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ انھیں اپنی آزادی سخت کھلنے لگی تھی اور گرفتاری کی تمنا کسی طرح بر نہ آتی تھی۔ اس غم میں ان کے ہاں غصّہ کا اشتعال بھی شامل تھا۔ اس نے روح کی یہی پکار ان کی صدا بن گئی تھی :

"گورمنٹ اگر گرفتار کرنے کے لئے تیار ہے تو اور مجرموں کو چھوڑ دو، ایک مجرم تمھارے

سامنے کھڑا ہے۔ اگر اس عقیدے کی دعوت جرم ہے تو میں نے محض اعلان نہیں کیا محض زور سے دعوت نہیں دی بلکہ میں نے سپاہیوں سے کہا ہے کہ بارش کی بوندوں کی طرح خدا کی لعنت تم پر برس رہی ہے۔ اگر لعنت سے بچنا چاہتے ہو تو انگریزی راج کی غلامی چھوڑ دو۔" صد ۱۶۵ (ذ۔آ)

علی برادران ۱۴ اگست کو گرفتار کئے گئے۔ لیکن کلکتے میں ۱۰ کی صبح کو خبر پہنچی ابوالکلام نے اسی وقت ہالسڑے پارک میں جلسے کے انعقاد کا اشتہار دیا اور خود جلسے میں تقریر کی:

"جس ریزولیشن کی بنا پر علی برادران گرفتار کئے گئے ہیں۔ وہ اسلام کا ایک مانا ہوا اور مشہور و معروف مسئلہ ہے اور ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اس کا اعلان کرے۔ وہ ریزلیشن دراصل میرا ہی تیار کیا ہوا ہے اور میری ہی صدارت میں سب سے پہلے اسی کلکتے کے ٹاؤن ہال میں منظور ہوا ہے۔ میں اس سے بھی زیادہ تفصیل اور صفائی کے ساتھ اس وقت اس کے مضمون کا اعلان کرتا ہوں۔" صد ۲ قول فیصل

"سب سے پہلے کلکتے کی خلافت کانفرنس کے لئے یہ ریزولیشن میں نے تیار کیا، خود اپنے قلم سے لکھا اور میری ہی صدارت میں منظور ہوا۔ اس کے بعد دہلی میں جمعیۃ العلماء کا جلسہ ہوا اور میں نے اس ریزولیشن پر بصورت فتوی کے دستخط کئے۔ پھر بریلی میں جمعیۃ العلماء کا جلسہ ہوا۔ اس کا بھی میں ہی صدر تھا اور صدارت کی طرف سے اس ریزولیشن کو پیش کر کے منظور کرایا تھا۔۔۔ گورنمنٹ کو چاہیئے تھا کہ علی برادران سے پہلے (جنھوں نے صرف نقل و اعادہ کیا) مجھ پر مقدمہ چلاتی۔" صد ۹ قول فیصل۔ مطبوعہ البلاغ کلکتہ

ابوالکلام کے اس بیان کی ان دنوں اس قدر دھوم ہوئی کہ گاندھی جی جیسے معتدل مزاج رہنما نے بھی اپنے اخبار "ینگ انڈیا" میں لکھا کہ:

"مولانا کے بیان میں بہت بڑی ادبی خوبصورتی ہے۔ وہ نہایت وسیع روانی کے ساتھ پرجوش بھی ہے وہ نہایت دلیرانہ ہے اس کا لہجہ غیر متزلزل اور غیر آشتی طلب (ان کمپرو مائزنگ) ہے مگر ساتھ ہی سنجیدہ۔۔۔۔ تمام بیان میں اول سے آخر تک ایک پرجوش اثر پایا جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خلافت اور نیشنلزم پر مولانا ایک خطبہ دے رہے ہیں۔"

ف۔ق۔ر

اس بیان میں ابوالکلام نے صیغہ واحد متکلم کی جس شدّت سے تکرار کی ہے اور اپنے صدارتی خطبوں اور فتووں کا جس انداز سے حوالہ دیا ہے وہ ان کے مزاج کا جز نہیں ہے ان خاص ہنگامی سیاسی حالات میں ان کا جذبۂ رقابت بظاہر کچھ زیادہ تیز ہو گیا۔ دقت نظر سے غور کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ جذبہ محض محمد علی سے رقابت ہی پر مبنی نہ تھا بلکہ اس میں یہ شدید احساس بھی شامل تھا کہ تحریک آزادی کی ہر منزل میں وہ سبقت کی سعادت سے محروم ہونا ناپسند کرتے تھے اور جب اتفاقات کی بنا پر یہ صورت حال پیش آ گئی تو ان کی انانیت تلملا اٹھی :

"ہاں ہاں میں نے سپاہیوں سے ہندوستان کی برٹش فوج سے یہ کہا ہے اور جب تک میرے حلق میں آواز پھنستی نہیں، یہی کہتا رہوں گا، آج بھی اعلان کرتا ہوں کہ جب تک میری زندگی باقی ہے، ہر صبح کو، ہر شام کو میرا پہلا فرض یہی ہو گا کہ سپاہیوں کو ورغلاؤں اور ان سے کہوں کہ گورنمنٹ کی نوکری چھوڑ دو۔ کیا عظیم الشان برٹش گورنمنٹ جس کی حکومت میں کبھی سورج نہیں ڈوبتا، تیار ہے کہ گرفتار کرے؟ اگر یہ جرم ہے تو اس جرم کا ارتکاب تمام ملک کر رہا ہے۔ میں نے سپاہیوں سے بھی کہا ہے اور لوگوں سے بھی کہا ہے کہ تم سپاہیوں کے پاس چھاؤنیوں میں جاؤ اور سپاہیوں کو یہ پیغام سناؤ۔ پھر برٹش گورنمنٹ اگر اپنی طاقت کا گھمنڈ رکھتی ہے تو کیوں نہیں آگے قدم بڑھاتی؟ کیا گورنمنٹ کی مشینری پر فالج گر گیا ہے؟" صفحہ[۲۶] ذ۔ آ

ابوالکلام کی یہ انتہا پسندی ان کے والد مرحوم کی افتاد طبیعت کی جھلکی کھاتی ہے۔ ابوالکلام کا یہ احساس اس درجہ شدید ہے کہ اس معمولی سی بات کو بڑی شدّت اور کس قدر شرمندگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ابوالکلام نے اپنے والد کے تشدد مذہبی کے بارے میں یہ شہادت دی ہے کہ :

"مولوی احمد رضا خاں مرحوم سے ملنے کے بعد والد افسوس و حسرت کے ساتھ فرمایا کرتے تھے " دنیا بھر میں بس ڈھائی مسلمان باقی رہ گئے ہیں۔ ایک خود میں ہوں، دوسرے مولانا عبدالقادر بدایونی اور آدھے احمد رضا خاں بریلوی " صفحہ[۱۲] ذ۔ آ

یہی تشدد کا رجحان اور انتہا پسندی کا رویہ کراچی کے مقدمے میں ماخوذ نہ ہونے پر ان پر طاری تھا اور وہ اپنی اس محرومی پر تلملا کر رہ جاتے تھے۔ چونکہ محمد علی سے ابوالکلام کی چشمک اور معاصرانہ رقابت مختلف

وجوہ سے تھی۔ اس لئے یہاں اس احساس نے کہ محمد علی اس میدانِ اسیری میں ان سے سبقت لے گئے انھیں بے قرار کر دیا۔ بظاہر ان دونوں رہنماؤں کی یہ چشمک سیاسی زندگی اور عوامی مقبولیت سے بڑھی تھی، اور اس کی انتہا بھی اسی میدان میں ہوئی۔ مولانا کے سوانح نگار ملیح آبادی صاحب کی شہادت ہے کہ :

"علی بھائیوں (مولانا محمد علی شوکت علی) سے مولانا کی چشمک تھی۔ مولانا شوکت علی نہ ذہین تھے نہ حاضر جواب، اس لئے مولانا انھیں اہمیت نہیں دیتے تھے۔ مگر محمد علی مرحوم دوسری چیز تھے اور مولانا سے ان کی نوک جھونک جاری رہتی تھی۔ دونوں ایک دوسرے کی ذہانت اور طباعی کے قائل تھے۔" صـ۲۱۸ ذ۔ آ

مولانا محمد علی سے یہ چشمک اور معاصرانہ رقابت خلافت تحریک اور مقدمہ کراچی سے پیوستہ نہیں، بلکہ ان دونوں سے پرانی تھی۔ ان کے ایک سیاسی رفیق کی شہادت ہے کہ علی برادران خصوصاً محمد علی کی مخالفت سے مولانا کو عمر بھر متاثر رہنا پڑا :

"میرے نزدیک مولانا کی شمولیتِ کانگریس سے پہلے کا سب سے اہم واقعہ ۱۹۱۲ء میں پیش آیا جب کہ وہ یونی ورسٹی فاؤنڈیشن کمیٹی کے جلسے منعقدہ لکھنؤ میں مولانا محمد علی کے خلاف کھڑے ہوگئے۔ ذاتی تجربات کی بنا پر کہتا ہوں کہ اس اختلاف کے نتائج کا اثر مولانا کی تمام زندگی پر پڑا۔"

صـ۱۸۱ آزاد نمبر آج کل"

اس شہادت سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ ابوالکلام کی خلوت پسندی اور گوشہ نشینی کا خصوصی رجحان محمد علی مرحوم کا مرہون منت ہے :

"بہت سے لوگوں کو یہ شکایت رہی کہ ہندوستان کے اعلیٰ ترین خطیب ہوتے ہوئے بھی مولانا بہت کم عوامی پلیٹ فارم پر آکر تقریر کرتے ہیں۔ لیکن اصل سبب یہ تھا کہ پلیٹ فارم پر علی برادران کا قبضہ تھا جو مولانا کو پلیٹ فارم سے الگ رکھنے کی کوشش کرتے تھے (صـ۱۸۲ آزاد نمبر آجکل)

مولانا محمد علی کا یہ افسوسناک اور انتہا پسندانہ رویہ ان کی اُفتادِ طبع سے مکمل مطابقت رکھتا تھا۔ بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے محمد علی کی شخصیت کے اس پہلو پر بڑی بے لاگ رائے دی ہے :

"اگر انھیں ایک آتش فشاں پہاڑ، یا گلیشیر سے تشبیہہ دی جائے تو کچھ زیادہ مبالغہ نہ ہوگا۔ ان دونوں میں عظمت و شان ہے، لیکن دونوں میں خطرہ اور تباہی بھی موجود ہے۔ وہ انگریزی

کا بہت بڑا ادیب، زبردست انشاپرداز اور اعلیٰ درجہ کا مقرر تھا، لیکن جب لکھنے اور بولنے پر آجاتا تو اعتدال اور تناسب دونوں نظروں سے اوجھل ہو جاتے تھے اور انمول جواہر پاروں کے ساتھ کنکر اور روڑے بھی بے تکلف چلے آتے تھے۔ وہ آزادیٔ کامل کا دلدادہ اور جبر و استبداد کا پکا دشمن تھا لیکن اگر کبھی اس کے ہاتھ میں اقتدار ہوتا تو وہ بہت بڑا جابر اور مستبد ہوتا۔ وہ محبت اور مروت کا پتلا تھا اور دوستوں پر جان نثار کرنے کے لئے تیار رہتا تھا لیکن بعض اوقات ذرا سی بات پر اس قدر آگ بگولا ہو جاتا تھا کہ دوستی اور محبت طاق پر دھری رہ جاتی تھی۔ دوست بھی اس کے جاں نثار اور فدائی تھے لیکن اس طرح بچتے تھے جس طرح آتش پرست آگ سے بچتا ہے۔ وہ اپنے رفیقوں اور ہم کاروں کے ساتھ بڑی شفقت اور عنایت سے پیش آتا تھا اور طرح طرح کے سلوک کرتا تھا لیکن جب بگڑتا تو آپے سے باہر ہو جاتا تھا۔ اس وقت اسے نہ کسی کی عزت آبرو کا خیال رہتا تھا نہ اپنے کام کا۔ اس لئے وہ ہم کاروں سے نباہ نہ سکا۔ اور وہ لوگ جنھیں وہ چن چن کر لایا تھا، آخر کار ایک ایک کرکے الگ ہو گئے۔" صفحات ۲۰۰-۲۰۱

بابائے اُردو کا یہ تجزیہ بے لاگ اور بے مثال ہے۔ محمد علی کی شخصیت میں اعتدال اور توازن کی کمی نے قومی تحریک پر جو اثر ڈالا وہ بڑا غیر متوقع تھا۔ اس کا ردعمل ابوالکلام پر ہونا قدرتی تھا۔ اس حادثے کے پیش نظر یہ کہنا کہ وہ سخت حادثات جن سے ابوالکلام کی انانیت نے خلوت پسندی کی راہ اختیار کی نقاد کے لئے فکر انگیز اشارے ہیں۔ ابوالکلام کی خلوت پسندی نے اس طرح ان کی طبع وحشت پسند کو بڑا سہارا دیا اور زیادہ سنجیدہ بنا دیا۔ مصائب کا یہ تار جو علی گڑھ یونیورسٹی کی بنیاد سے شروع ہوا تھا، ابوالکلام کے آخری لمحات تک کبھی نہ ٹوٹا۔ آغاز محمد علی، مولانا سے ہوا تھا، اختتام محمد علی جناح مرحوم پر ہوا، اور مولانا کو عوام سے وہ ربط اور وہ راہ نہ رہی جس کی ان سے بجا توقع تھی۔ پروفیسر آلِ احمد سرور نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے اس حقیقت پر بڑی جرأت سے یہ روشنی ڈالی ہے:

"جب ترک موالات کی تحریک شروع ہوئی تو گاندھی جی کے ساتھ علی برادران کی مخلصانہ مگر جذباتی کاوشیں بھی تھیں۔ مگر ابوالکلام آزاد ان سے زیادہ گہرا شعور اور بلند نظر رکھتے تھے۔ علی برادران ہنگاموں پر جیتے تھے اور جب فرقہ وارانہ فسادات نے آزادی کی تحریک کو کچھ دن کے لئے سرد کر دیا تو یہ لوگ ایک ہنگامے سے دوسرے ہنگامے کے ساتھ لگ گئے۔ ابن سعود کے خلاف معرکوں میں محمد علی جیسے ذہین اور قابل آدمی کا اپنا بہترین وقت صرف کرنا اور آزادی

کے مردِ مجاہد کا کٹر مولویوں سے مناظروں... کے لئے صفیں آراستہ کرنا بہت بڑا المیہ ہے۔"

صہ آزاد نمبر آردو ادب"

ابوالکلام کا یہ تجزیہ ان کی خلوت پسندی کا راز فاش کر دیتا ہے۔ جس المیہ کا مبدا یہ تھا اس کی خبر ہمارے لئے اور بھی مایوس کن ہے۔ یعنی ابوالکلام باوجود گہرے شعور اور بلند نظری کے اپنی مقبولیت کو باقی نہ رکھ سکے اور انھیں اپنی اس کمی کا شدید احساس بھی ہوا۔ اس خواب کی شکست نے ان پر بہمی اور پھر سیاسی زندگی سے بیزاری پیدا کر دی۔ لیکن بقول ابوالکلام کے سیاست کی گرفت آن پر اتنی سخت تھی کہ باوجود بار بار کاوش و کوشش کے کوئی سعی بھی بار آور نہ ہو سکی۔ خرمن و برق کا یہ مرحلہ ان کے لئے بڑا شدید ثابت ہوا۔ عجب نہیں کہ انھوں نے اپنی سوانح عمری کو اس پیرایۂ بیان میں شاید اسی لئے بیان کیا ہو کہ اس سے بہتر پیرایہ اس بیان کے لئے موزوں نہ تھا یعنی :

"خرمن و برق کا معاملہ، آتش و خس کا افسانہ ان سب کی سرگزشتیں لکھی جا سکتی ہیں تو لکھ لیجئے، میری پوری سوانح عمری بھی انہی میں مل جائے گی۔ نصف افسانہ اُمید اور نصف ماتمِ یاس۔" صہ

ایک صبح امید تھی کہ دیکھتے ہی دیکھتے گذر گئی ..... ایک شام مایوسی تھی جس کی تاریکی کو امید کا کوئی چراغ روشن نہ کر سکا۔ ..... یا امید و حسرت کے دو دن ایک ہوسِ تعمیر میں بسر ہوا ایک ماتمِ تخریب میں، ایک دن تنکے چنتے رہے، دوسرے دن دیکھا تو راکھ کا ڈھیر تھا۔ جس پر خوب جی بھر کر آنسو بہائے۔" (صہ ۳۱۵)

ابوالکلام کے اس المیہ نے ان کی خوئے خلوت پسندی کو توانائی بخشی، اور ان کی خلوت پسندی نے ان کے مزاج کی خواص پسندی سے اپنی تنومندی کا سامان فراہم کیا۔ باوجود فکرِ اسلامی کی جمعیت پسندی کے وہ ذاتی طور پر افراد سے زیادہ متعلق اور منسلک رہے اور اقبال کی طرح انھوں نے جماعت کی اصلاح کے لئے چند افراد کے نمونوں کو زیادہ اہمیت دی۔ عبدالماجد دریابادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"چند عازم انسانوں کا تعلق نعوذ اخبارات کے سینکڑوں آرٹیکلوں سے زیادہ اثر رکھتا ہے اگر ایک چھوٹی سی جماعت بھی اصلاح و تغیر کی چند ممتاز خصائص کے ساتھ قائم ہو جائے تو چند سالوں کے اندر تمام قوم کی حالت بدل جائے۔ علی الخصوص انگریزی تعلیم یافتہ جماعت کی، جس میں احساسِ حال اور طلبِ اصلاح کی استعداد سب سے زیادہ موجود ہے۔"

صہ " نیا دور اگست ۵۹ء

مولانا محمد علی عبدالماجد دریا بادی کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"لیکن اس ضرورت کو تو آپ بھی نظر انداز نہیں کر سکتے کہ پڑھنے والوں کی ایک تعداد اہل اجتماع کی بھی ہوگی اور آپ ان عوام کی داد و تحسین سے کتنے ہی بے نیاز ہوں لیکن ان کی ضرورتوں سے تو قطع نظر نہیں کر سکتے۔"

مزید لکھتے ہیں:

"حقیقتاً میں جہاں تک اپنے جذبات اور خیالات کا اندازہ لگا سکا ہوں میرے خیال میں نسبتاً سب سے بہتر بلکہ اکثر تو قطعاً بہترین فیصلے جماعت ہی کے ہوتے ہیں، نہ کہ افراد کے۔" ص۱۰۱ خطوط محمد علی

سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"عوام کا درست کرنا خواص کی تصحیح سے کہیں زیادہ ضروری ہے۔"

اسی نقطۂ نظر کا نتیجہ تھا کہ محمد علی عوام میں مقبول تھے اور ان کی جذباتیت اور سطحیت نے اس میں اور چار چاند لگا دیئے تھے۔ اس کے برعکس ابوالکلام کا حلقۂ ارادت برابر سکڑتا رہا۔ اور جذباتیت اور سطحیت سے بلندی کے ساتھ ساتھ وہ عوام سے دور ہوتے چلے گئے۔ اس وجہ سے آخر وہ بھی غالب کی طرح طنز و مزاح کی طرف مائل ہوگئے! ان کے اس طنز کا کامیاب نمونہ حدیث الغاشیہ ہے۔ ابوالکلام نے حدیث الغاشیہ میں جس اعلیٰ طنز و مزاح کا کامیاب نمونہ پیش کیا ہے اس کا ماخذ اور محور محمد علی ہی کا وجود اور داعیہ ہے۔ یہی شخصیت تھی جس کے تعلق اور تقابل نے ابوالکلام کے ہاں طنز و مزاح کو بلند پایہ تخلیق بنا دیا۔ محمد علی سے رقابت اور رزم کے معرکوں نے بھیس بدل بدل کر عجب تحریکوں اور تحریصوں میں اپنے کو ظاہر کیا۔ ابوالکلام نے مسلمانوں کو منظم کرنے کے لئے مذہب کی راہ اور اپنی رائے سے ایک اسکیم شروع کی۔ جس کا مقصد تھا کہ ملت اسلامیہ ایک امام کے ہاتھ پر بیعت کرے، پھر ہندوؤں سے تعاون کرے اور آخر ان تیاریوں کے بعد انگریزوں سے آزادی کی لڑائی لڑے۔ اس اسکیم کے ماتحت ابوالکلام نے سب سے پہلے اپنی امامت کا ڈول ڈالا، اور اس کی راہ فراہم کرلی۔ خفیہ طور پر یہ طے پایا کہ ملت میں جوش ایمانی پیدا کرکے مولانا کے ہاتھ پر منظم طریقہ پر خلافت کی بیعت کرائی جائے۔ اس عہد اور اس عہدے کے لئے ہندوستان کے دو جیّد عالم ایسے تھے جو مولانا کے مقابلے پر لائے جا سکتے تھے۔ چنانچہ مولانا کے عقیدتمندوں میں خفیہ ہی خفیہ یہ تحریک چلتی رہی اور لوگ جوق

درجوق ملیح آبادی کی روایت کے مطابق بیعت بھی کرتے تھے۔" صدا ذ۔آ

جن دو حضرات کی طرف منصب امامت پلٹنے کا خیال تھا۔ ان میں ایک مولانا عبدالباری فرنگی محلی تھے، دوسرے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی۔ اسی زمانے میں شیخ الہند مالٹا کی اسارت سے چھوٹے تھے، اور عوام میں بہت زیادہ مقبول تھے۔ اس حلقے کے بعض لوگ شیخ الہند کے حق امامت کی رائے رکھتے تھے۔ مولانا ملیح آبادی اور ابوالکلام کے دوسرے معتقدوں نے حالات کو سازگار پاکر خود شیخ الہند مولانا محمود الحسن کو بھی ابوالکلام کی امامت پر آمادہ کرلیا تھا۔ مولانا ملیح آبادی کا بیان ہے:

" میں نے شیخ الہند سے تنہائی میں ملاقات کی، رسمی باتوں کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کی امامت کا تذکرہ چھیڑا۔ شیخ . . . نے فرمایا کہ امامت کی ضرورت مسلّم ہے۔ عرض کیا حضرت سے زیادہ کون اس حقیقت کو جانتا ہے کہ اس منصب کے لئے وہی شخص موزوں ہوسکتا ہے، جو زیادہ سے زیادہ ہوشمند، مدبر اور ڈپلومیٹ ہو مسلمانوں کا امام ایسا شخص ہونا چاہیئے کہ جس کی استقامت کو نہ کوئی تشویش متزلزل کرسکے نہ کوئی ترکیب (؟) مثال کے طور پر میں نے پاپائے روم کا تذکرہ کیا جو ڈپلومیسی میں فرد اور سیاست کا مظہر ہوتا ہے۔ شیخ الہند نے اتفاق ظاہر کیا۔ تو عرض کیا کہ آپ کی رائے میں اس وقت امامت کا اہل کون ہے؟ ۔ یہ بھی اشارتاً کہہ دیا کہ بعض لوگ اس منصب کے لئے خود آپ کا نام لے رہے ہیں اور آپ بحمد للہ اہل بھی ہیں۔ شیخ بڑی معصومیت سے مسکرائے اور فرمایا، میں ایک لمحے کے لئے بھی تصور نہیں کرسکتا کہ مسلمانوں کا امام بنوں۔ عرض کیا کچھ لوگ مولانا عبدالباری صاحب کا نام لے رہے ہیں موصوف کا تقویٰ و استقامت مسلّم ہے مگر مزاج کی کیفیت سے آپ بھی واقف ہیں۔ شیخ نے سادگی سے جواب دیا۔ مولانا عبدالباری کے بہترین آدمی ہونے میں شبہ نہیں، مگر منصب کی ذمہ داریاں کچھ اور ہی ہیں۔ عرض کیا اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ شیخ نے متانت سے فرمایا کہ میرا انتخاب بھی یہی ہے۔ اس وقت تو مولانا آزاد کے سوا کوئی شخص امام الہند نہیں ہوسکتا۔ ان میں وہ سب اوصاف جمع ہیں جو اس زمانے میں ہندوستان کے امام میں ہونا ضروری ہیں۔" صد۳۶ ذ۔آ

غرض سنہ ۲۱ء میں خلافت تحریک کے ساتھ ہی ساتھ ابوالکلام نے اپنی امامت کا مسئلہ طے کرلیا۔ لیکن ابھی انعقادِ خلافت کی ناگزیر منزل طے نہ ہو پائی تھی یا ہوس تعمیر کا پہلا ہی مرحلہ تھا کہ ماتم تخریب کی صبح ہوگئی۔ اس تصویر کے پردے میں بھی ذہنی قیس عریاں نکلا جسے کوئی لباس مجاز سازگار نہ تھا۔ امامت کے مسئلے پر ابوالکلام کو وہ کامیابی حاصل نہ ہو سکی جس کا انھیں یقین تھا اور جس کے لئے بلاشبہہ وہ سب سے زیادہ مستحق اور سب سے بڑھکر اہل تھے۔ اس میدان میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن اور مولانا عبدالباری سے بڑھکر انھیں علی برادران خصوصاً مولانا محمد علی سے مقابلہ رہا۔ وہ اپنی تیزی اور جولانیٔ طبع کی وجہ سے اور اس سے بڑھ کر جذباتیت کے مجرب نسخے سے مسلمانوں میں مقبول بھی ہوگئے۔ عجب نہیں کہ اس تدبیر کے اُلٹا ہو جانے کا یہ اثر ہو کہ ابوالکلام نے امامت کے مسئلے کو طاق میں رکھا اور تعلیم قومی کی طرف توجہ شروع کی۔ مولانا ملیح آبادی لکھتے ہیں:

> "امامت کے معاملے کی اہمیت دفعتاً مولانا کے ذہن میں کم ہوگئی۔ اس کا سبب انھوں نے کبھی نہیں بتایا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ حالات سازگار نہ دیکھے۔ مولانا محمد علی مرحوم نہایت مستعد لیڈر تھے اور طوفانی طبیعت رکھتے تھے۔ ان کا اثر بڑی تیزی سے بڑھ رہا تھا اور وہ مولانا کی امامت ہی کے نہیں خود مولانا کی ذات کے بھی سخت مخالف تھے۔ دونوں میں عمر بھر رقابت رہی قدرتی طور پر مولانا نے جو از حد معاملہ فہم اور ٹھنڈی طبیعت کے آدمی تھے، محسوس کر لیا کہ علی بھائیوں سے تصادم مسلمانوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔ مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی انہی بھائیوں کے ساتھ تھا۔" ذ۔آ۔ ص۱۴۴

یہاں بھی آخر ابوالکلام کی ذہنی افسردگی اور ناکامی کی سب سے بڑی وجہ مولانا محمد علی کی ذات بابرکات تھی یہ عجب عبرت ناک صورت حال تھی کہ ابوالکلام آغاز رہنمائی سے انجام حیات تک ناکامیوں ہی کے ہاتھوں اسیر رہے۔ مصائب کا یہ تار کبھی نہ ٹوٹا۔ ابتدا محمد علی مولانا سے ہوئی تھی انتہا مرحوم محمد علی جناح پر ہوئی۔ اقبال کی مجتہدانہ شاعری اور محمد علی کی مجاہدانہ شخصیت ہندوستانی مسلمانوں کی یہی وہ دشوار گزار منزلیں تھیں جہاں ملت کا قافلہ اسلام کی تلاش میں ایسا گم ہوا کہ آخر اپنا کھوج بھی نہ پا سکا۔ ہندوستانی مسلمانوں کا یہ وہ کٹھن مرحلہ تھا کہ ایک طرف مسلمانوں کا مذہبی طبقہ تھا جو اپنے خلوص کے باوجود اپنی سیاسی حکمت عملی میں شدید طور پر مبہم تھا۔ دوسری طرف مسلمانوں کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ تھا جس کی روشنیٔ طبع خود اس کے لئے بلائے جان بن گئی تھی اور ان دونوں کی کشمکش میں بقول سجاد انصاری کے نہ طبقۂ علماء کا کچھ بگڑا نہ جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں

کا۔ جو تنہا ہی آئی تھی وہ ہندوستانی مسلمانوں کے تمدن پر آئی۔ اس صورت حال میں جس شخص نے مذہبی ابہام کو عقل کی مدد سے واضح کرنے کی کوشش کی وہ ابوالکلام کی شخصیت تھی۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین کے:

" (مسلمانوں کے) مذہبی طبقے کے سیاسی جذبات اپنی تمام شدت کے باوجود مبہم تھے۔ ان کو واضح شکل اور معین سمت مولانا ابوالکلام آزاد نے دی۔ مولانا کی کوششوں سے مسلمان علماء اور نیشنل کانگرس میں عہد رفاقت استوار ہوا، جو مسلم لیگ کے پیدا کئے ہوئے فرقہ وارانہ جنون کے زمانہ میں بھی قائم رہا۔" صفحہ ۲۴۳ قومی تہذیب کا مسئلہ

محمد علی اور ابوالکلام دونوں کے معتمد خاص اور محرم راز قاضی عبدالغفار نے ان دونوں کی راہوں کا بُعد ان لفظوں سے واضح کیا ہے:

"شروع ہی سے مولانا کے اور مولانا محمد علی مرحوم اور ان کی جماعت کے درمیان اشتراک افکار کی راہیں بند رہیں۔ یہ کوئی راز نہیں ہے کہ نہ تو مولانا علی برادران کے طرز تفکر سے قریب آ سکے اور نہ علی برادران کبھی مولانا کے خلوت افکار کے کسی گوشے سے آشنا ہو سکے۔" صفحہ ۱۶۷

ان دونوں کی دنیاؤں میں وہی فرق اور فصل تھا جو منطقہ حارہ اور منطقہ معتدلہ کے بسنے والوں میں پایا جاتا ہے ؎ ایک سب آگ ایک سب پانی

قاضی عبدالغفار نے ان دونوں مقامات کی سیر کی تھی اور ان دونوں کی دنیاؤں میں رہ چکے تھے۔ اس لئے ان کی یہ شہادت ان دونوں کے مزاج اور مذاق کی صحیح اور بے لاگ تنقید ہے:

" محمد علی ایک عمومی لیڈر تھے اور ایک عمومی لیڈر کی طرح اپنے بادبانوں کا زاویہ ہوا کے رُخ پر قائم کر سکتے تھے۔ مولانا اس مفہوم اور انداز کی عمومیت سے تقریباً بیگانہ رہے۔ ان کی انفرادیت کے دائرے میں سب سے نمایاں عنصر عوام کی مقبولیت نہ تھی بلکہ خود انکی انفرادیت بجائے خود تھی۔ مولانا محمد علی بسا اوقات اپنے نقاد اور مخالف سے دست و گریباں ہو جانے کی جرأت رکھتے تھے اور ضرورت کے وقت ان کی صحافت کا انداز بھی جارحانہ ہو سکتا تھا لیکن مولانا بعض اوقات دوسروں پر اس لئے تنقید یا تعریض نہ کرتے تھے کہ ایسا کرنا اپنی توہین سمجھتے تھے۔" صفحہ ۱۲۹ ۔ آثار ابوالکلام

ابوالکلام کی طبیعت کا یہی وہ اعتدال اور توازن تھا کہ علی برادران کی گرفتاری کے زخم کو ناسور بننے دیا

مگر اس معاصرانہ احساس کو معاندانہ جذبات سے بچائے رکھا۔ علی برادران کی گرفتاری پر کلکتہ میں تقریر کرتے ہوئے ابوالکلام کے ہاں یہ جذبہ اس حد تک تو ضرور ابھرا کہ انھوں نے علی برادران کو اپنا حریف خیال کیا لیکن اپنے جذبات کے اس سیلاب کو وہ رُخ دیا جو ابوالکلام کی انفرادیت کے نقشے میں کھپ سکا :

"جس رزولیشن کی بنا پر علی برادران گرفتار کئے گئے ہیں وہ اسلام کا ایک مانا ہوا اور مشہور و معروف مسئلہ ہے اور ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اس کا اعلان کرے۔ وہ ریزولیشن دراصل میرا ہی تیار کیا ہوا ہے اور میری ہی صدارت میں سب سے پہلے وہ اسی کلکتے کے ٹاؤن ہال میں منظور ہوا تھا۔ میں اس سے بھی زیادہ تفصیل اور صفائی کے ساتھ اس وقت اس کے مضمون کا اعلان کرتا ہوں۔" صفحہ ۵۹ آثار ابوالکلام

اسی زمانے کی یہ عجیب ہنگامی اور حیرت ناک بات تھی کہ ابوالکلام گرفتاری کے لئے جس قدر بے چین اور شدید آرزومند تھے، وہ اسی قدر ان سے دور ہوتی جاتی تھی۔ حکومت پر ان کا عتاب اور غضب جس قدر تند و تلخ تھا حکومت ان کی طرف سے اتنی ہی بے پرواہ تھی۔ حکومت کی یہ ادا ابوالکلام کے لئے یہ بڑی آزمائش تھی۔ ان کو اس کا خصوصیت سے احساس تھا کہ جذبۂ حریت و استقلال ان کا پیدا کردہ ہے۔ اپنے مشہور بیان میں کہتے ہیں:

"میں اقرار کرتا ہوں کہ میں نہ صرف اس کا مجرم ہوں، بلکہ ان لوگوں میں ہوں جنھوں نے اس جُرم کی اپنی قوم کے دلوں میں تخم ریزی کی ہے اور اس کی آبیاری کے لئے اپنی پوری زندگی وقف کر دی ہے۔ میں مسلمانانِ ہند میں پہلا شخص ہوں جس نے ۱۹۱۲ء میں اپنی قوم کو اس جُرم کی عام دعوت دی۔" صفحہ ۱۱ آثار ابوالکلام

بڑی سخت آزمائش کے بعد آخر وہ ساعتِ سعید آئی جس کے لئے ابوالکلام چشم براہ تھے۔ اس گرفتاری کے بعد کس شوق اور سرشاری سے لکھتے ہیں :

"خدا بہتر جانتا ہے کہ میرے لئے اب جیل سے باہر رہنا کس قدر تکلیف دہ ہو گیا تھا۔ جو چلے جاتے ہیں انھیں کیا معلوم کہ پیچھے رہنے والوں کے دلوں پر کیا گزرتی ہے۔ محمد علی، شوکت علی، لالہ لاجپت رائے، پنڈت موتی لال نہرو، سب کا سفر پورا ہو گیا اور میں اب تک منزل کے انتظار میں تھا۔ اب منزل میرے سامنے ہے اور میرا دل خوشی سے معمور ہے کہ ایک آخری تحریر فتح مند میدان اپنے پیچھے چھوڑ رہا ہوں۔" صفحہ ۵۹

یہ تھا ابوالکلام کا وہ جذبۂ مسابقت جس کی راہ میں جب محمد علی کی شخصیت حائل ہوئی تو وہ اپنے ردِعمل کو چاہے کھول کر نہ بیان کر سکے ہوں مگر ان کے طرزِ گفتار سے ان کے جذبات اس حد تک نمایاں ہو گئے کہ محمد علی سے معاصرانہ چشمک یکبار گی چمک گئی۔ لیکن ان کے ضبط نے اسے معاندانہ رُخ اختیار کرنے نہیں دیا اور ان کے ہاں بڑی حد تک اعتدال اور توازن کا وہ معیار قائم رہا جس کے وہ خود ہی معمار تھے۔ اس کی نمایاں مثال تعریف و تحسین کے وہ کلمات ہیں جو ابوالکلام نے محمد علی مرحوم کے مشہور اخبار کامریڈ کے لئے اس طرح لکھے ہیں کہ کم ہی معاصرین اُردو صحافت کی دنیا میں اس کی مثال پیش کر سکتے ہیں "اس سلسلہ میں بلحاظ تقدیم اشاعت سب سے پہلے کامریڈ کا ذکر کرنا چاہیے جس نے گو قدیمی اصطلاحات اسماء کو ہمیشہ قائم رکھنے کی سعی لاحاصل کی (لاحاصل اس لئے کہ اب ان میں حرارت عزیزی باقی نہیں رہی) تاہم معانی بالکل بدل دیے اور گو تغیر کی رفتارِ مصلحۃً سست رکھی مگر پچھلی منزل سے آگے بڑھتا رہا اور مسلمانوں میں تدریج ملکی معاملات سے دلچسپی لینے کے مذاق اور سر پولیٹکل مسئلے میں لیڈروں کے فتووں کی جگہ قومی آراء کے ظہور و نشوونما کا ایک مؤثر محرک ہوا۔ اصلاح و تغیر کے مختلف طریق میں سے یہ بھی ایک بے خطر اور آسان تر طریقہ ہے۔" صدا ۱ صبح امید

اُردو صحافت میں ابوالکلام کے الہلال کے ساتھ محمد علی کے ہمدرد کا نام بھی اتنی ہی وقعت اور وزن رکھتا ہے۔ اس نے اُردو کے مشہور ادیب مہدی افادی سے بھی ان لفظوں میں خراج تحسین حاصل کیا:

"میں ہمدرد کو اس لئے پسند کرتا ہوں کہ یہ اپنی سج دھج اور خوش وضعی کے ساتھ ٹائپ میں بھی اوروں سے مختلف ہے۔ یہی امتیاز اس کی ریڈیبل رواں ہے جس سے کسی طرح وہ حد معمول میں نہیں آتا۔ ہم کو پنجاب کے قابل نفرت تاجرانہ لٹریچر کی بھرمار سے ایک طرح کا امتلائے ادبی پیدا ہو چلا تھا لیکن ہمدرد کا جلوہ کا کوری طبیعت کے ٹھہرنے کا سبب ہو گیا۔ اُردو اخبار اتنا تو ہو کہ میز پر رکھتے ہوئے شرم نہ آئے۔ ردیات میں ڈالنے کے لائق جو بیکنگ کے کام بھی نہیں آ سکتے۔ یوں تو بہتیرے ہیں یہ تو ہمدرد کی مادیت ہوئی جس میں الہلال کے سوا وہ کسی سے دوم درجے پر نہیں ہے۔ غیر مادی (یعنی ادبی حیثیت رہے) وہ اچھے اچھے پرچوں سے آگے نکلتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔" صدا ۲۰۳ ا م

مہدی نے ہمدرد اور الہلال کا جن لفظوں میں ذکر کیا ہے یہ واقعی ان کے مستحق تھے۔ مزید لکھتے ہیں:

"بہر حال ہم کو ہمدرد سے بہت کچھ توقعات ہیں اور ہم امید رکھتے ہیں کہ وہ اپنی امتیازی خصوصیت یہ رکھے گا کہ الہلال کی طرح ادبی حیثیت سے وہ ایک مصری پرچہ معلوم ہو۔"
صد ۲۰۳ افادات

صحافت کی دنیا میں معاصرت کے باوجود ابوالکلام نے محمد علی کی جس صحافی بڑائی کا ذکر کیا ہے وہ ان کے توازن اور اعتدال کی مثال ہے۔ اس کے علاوہ ان دونوں رہنماؤں کے باہمی تعلقات بھی باوجود سیاسی اختلافات کے بڑی بے تکلفی اور دوستی پر مبنی تھے۔ جس زمانے میں ابوالکلام عسرت کی زندگی گزار رہے تھے اور سخت تنگ دستی کے دن تھے۔ اسی زمانے میں جب محمد علی ان کے مہمان بن جاتے ہیں تو باوجود تنگدستی کے شاہ خرچی پر اتر آتے ہیں۔ ملیح آبادی صاحب لکھتے ہیں:

"آفت کے اپنی دنوں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی اور ان کے ساتھ مولانا آزاد سبحانی کلکتہ آئے اور مولانا کے مہمان بنے۔ سبحانی صاحب کو مولانا پسند نہیں کرتے تھے۔ صرف مولانا ہی نہیں دوسرے ثقہ لوگ بھی مرحوم سے دور ہی رہنا چاہتے تھے۔ آدمی لائق تھے بہترین مقرر تھے مگر کوئی ایسی بات بھی تھی کہ تمام قابلیتوں کے باوجود مقبول نہ ہو سکے۔ اور زندگی افسوسناک طریقے پر بسر کی۔ صد ۳۲ ذ۔ آ

سبحانی صاحب کی ہیئت اور حیثیت ابوالکلام کے لئے بڑی سخت اور سنگین تھی۔ بقول مولانا ملیح آبادی کے:

"سبحانی صاحب کے اس طرح ناگہاں نازل ہو جانے سے ان (مولانا) کے دل و دماغ کو وہ کوفت ہوئی کہ رانچی کی پوری نظربندی میں اس کے عشر عشیر سے بھی سابقہ نہ پڑا تھا۔ لیکن یہ شخص کوہ وقار و حلم تھا سنبھل گیا اور بڑی خندہ پیشانی سے پہلے علی بھائیوں سے پوچھا کیا کھاؤ گے آپس میں سخت چشمک تھی بڑی رقابت تھی، عداوت کہنا بھی شاید غلط نہ ہو لیکن مل جاتے تھے تو صحبتیں نہایت پُر لطف ہوتیں۔ ایسی ایسی بے تکلفیاں ہوتی جاتیں کہ بیان میں نہیں آ سکتیں۔ محمد علی، محمد علی تھے۔ ذہانت، فطانت، حاضر دماغی، حاضر جوابی میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے مگر ہاں ابوالکلام بھی ابوالکلام تھا۔ اور محمد علی کی تند ظرافت پر ابوالکلام کی لطیف ظرافت بھاری ہو جاتی تھی۔" صد ۳۲ ذ۔ آ

ابوالکلام کے بے تکلفی کے یہ مراسم اس لئے خصوصیت سے قابل توجہ ہیں کہ ان کی خلوت گزینی اور گوشہ نشینی

کی دنیا ان سے میل نہیں کھاتی وہ اپنی افتادِ طبع کے لحاظ سے ایک قطب سہی، مگر ان ملاقاتوں کی روداد سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی گوشت پوست کے انسان بھی بن جاتے تھے۔ ملیح آبادی لکھتے ہیں:

"مولانا نے بے تکلفی سے ایسی بے تکلفی سے جیسی لنگوٹیا یاروں میں ہوتی ہے علی بھائیوں سے پوچھا کیا زہر مار کروگے۔ خوب خوب چوٹیں چلیں۔ آخر پلاؤ، زردہ، قورمہ اور نہ جانے کیا کیا طے پا گیا۔ دونوں بھائی لذیذ کھانوں کے بڑے شوقین تھے"...... مولانا نے بادلِ ناخواستہ آزاد سبحانی مرحوم کو مخاطب کیا' مولانا آپ اپنی پسند بتایئے۔ مولانا نے کئی پہلو بدلے۔ چاروں طرف نگاہیں پھرائیں۔ پھر کھلے تصنع سے بولے، مولانا میں تو دنیا ہی چھوڑ چکا ہوں۔ اناج سے اور اناج کے ہر کھوان سے قطعی اجتناب ہے۔ مہاتما جی سے عہد ہو چکا ہے۔' میں نے دیکھا کہ مولانا کا چہرہ تمتما اٹھا ہے۔ مگر ضبط کر گئے اور ہنسی کے ساتھ فرمایا لیکن میرے بھائی! آپ ہوا کھا کر تو زندہ نہیں رہتے...... کہنے لگے یہ فقیر اگر ممکن ہوتا ہے تو صرف دو ہی چیزوں پر قناعت کر لیا کرتا ہے۔ کباب اور رس گلے۔ اس پر علی بھائیوں کے قہقہے بلند ہوئے۔ مگر مولانا سبحانی ٹس سے مس نہ ہوئے۔ کباب اور رس گلے ہی کھائے۔ پس ٹوٹ ہی تو پڑے۔ اتنے کھائے اتنے کھائے کہ شاید سانس لینے کی پیٹ میں گنجائش نہ رہی ہو۔"

ذ۔ آ صفحہ ۳۰۸

یہ ماحول دوستانہ بے تکلفی اور شاہ خرچی کی مثال اس لئے قابلِ ذکر ہے کہ ابوالکلام کی یہ دنیا بڑی ویران سی تھی۔ علی بھائیوں سے بیتے لمحے ان کی انسانیت کی اچھی مثال ہے۔ غالب کی دنیا ان مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ لیکن یہ معاصرانہ چشمک ہی تھی جس کے سانحات اور صدمات نے غالب کو زیست سے بیزار اور مرگ کا امیدوار بنا دیا تھا۔ وہ سانحات اور صدمات چند اشخاص سے بھی وابستہ تھے۔ خصوصاً استاد شہ ذوق کی شخصیت ان کے ہاں وہی حیثیت رکھتی تھی جو ابوالکلام کے ہاں محمد علی کی۔ فرق اتنا ہے کہ وہاں شہ کی مصاحبت کا درد تھا۔ یہاں عوام میں مقبولیت کا داغ۔ غالب نے جس کرب اور کیفیت سے اپنی شاعری کی دوکان کی بے رونقی کا حال بیان کیا' وہی درد داغ اپنی سیاسی عدمِ مقبولیت کی بنا سے ابوالکلام کے ہاں نمایاں ہوا۔ غالب لکھتے ہیں:

" لاحول ولاقوۃ کس ملعون نے بسبب ذوقِ اشعار کی اصلاح منظور رکھی۔ اگر میں شعر سے بیزار

نہ ہو تو میرا خدا ہو سے بیزار' میں تو بطریق فقیر درویش بجان درویش لکھا تھا' جیسے ابھی جورد بُرے خاوند کے ساتھ مرنا بھرنا اختیار کرتی ہے میرا تمھارے ساتھ وہ معاملہ ہے" ۱۹ اگست ۱۸۵۸ء خ۔ ن ۔

ابوالکلام کے ہاں یہی درد سیاسی زندگی کے ہنگاموں کا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

" سیاسی زندگی کی شورشیں اور علمی زندگی کی جمعیتیں ایک زندگی میں جمع نہیں ہو سکتیں اور پنبہ و آتش میں آشتی محال ہے۔ میں نے چاہا کہ دونوں کو بیک وقت جمع کر دوں۔ میں نامراد ایک طرف متاعِ فکر کے انبار لگاتا رہا دوسری طرف برقِ خرمن سوز کو بھی دعوت دیتا رہا۔ نتیجہ معلوم تھا اور مجھے حق نہیں کہ حرفِ شکایت زبان پر لاؤں۔ صٹ ترجمان القرآن

یہاں ابوالکلام نے باوجود نثر کے وہ پردہ رکھا جو غالب نے شعر میں بھی چاک کر دیا۔ مولوی امین الدین والے مقدمے میں جب بعض علماء نے ان کے حق میں گواہی دی اور غالب نے اس کا سبب پوچھا تو اپنے اس شعر میں حرفِ شکایت زبان پر لے آئے ؎

بہ ہر چہ در نگری جز بہ جنس مائل نیست عیار بے کسی من شرافت نسبی است

بعض اشعار میں غالب کا طرزِ کلام فریاد کی لے سے بڑھ کر طنز و تعریض سے پُر ہو گیا ہے ؎

ہر چند ز مانہ مجمع جہال است وز جہل زحال شاں بہ یک منوال است

کردن عہد لیک از یکے دیگر ے فرقِ خرِ عیسیٰ و خرِ دجال است

ابوالکلام کے ہاں فریاد کی لے کسی شخصیت کے شکوے سے اس طرح آسودہ نہیں ہے۔ غالب نے اگرچہ یہ بھی کہا ہے ؎

ہے شکر کی جگہ کہ شکایت نہیں مجھے

لیکن حالات کی گواہی یہ ہے کہ اس پر عمل ابوالکلام ہی نے کیا ہے۔ غالب اور ابوالکلام کی خلوت پسندی کے رجحان میں ان کی معاصر شخصیتوں کا رنگ اور رویہ اس حد تک واضح اور واقعی ہے کہ اسے یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا

ازدواجی زندگی

غالب اور ابوالکلام کی ذہنی ناآسودگی اور خلوت پسندی میں ان کی ازدواجی زندگی کا ہاتھ بھی بہت نمایاں

ہے۔ اس کی سراغ رسانی میں نقاد کو عہد طفلی کے بعض ایسے نقوش بھی ملتے ہیں جو بعد کو عمر اور علم کے ساتھ ساتھ پختہ ہو گئے۔ لیکن ان کی پرورش کا ابتدائی سر و سامان ان کے عہد طفلی کے بعض واقعات میں ملتا ہے اور ان کی ناآسودگی اور محرومیوں کا ماخذ متعین ہو جاتا ہے۔

غالب کی ذہانت کی طرح ابوالکلام کے خلاقانہ ذہن کا تجزیہ کیا جائے تو ان کی خلوت پسندی اور خلاقانہ ذہن میں واضح تضاد نظر آتا ہے۔ سردار جعفری نے اس بحث میں یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"مولانا طبعاً خلوت پسند واقع ہوئے تھے جس پر بعض اوقات مردم بیزاری کا دھوکا ہوتا ہے۔ یہ تضاد بڑا عجیب ہے کہ سیاست اور انقلاب کی طوفانی لہروں سے کھیلنے والا اور دن رات انسانی ہجوم سے گزرنے والا جسے کروڑوں آدمیوں نے اپنا رہنما تسلیم کیا وہ انسانوں سے دور اور گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر تخیل کی انجمن آرائیوں میں مصروف رہتا ہے۔ اس کی اپنی انگلیوں میں جہاں قلم مچلتا رہتا ہے ہر وقت قوم اور ملک کی نبضوں کی جنبش محسوس ہوتی رہتی ہے۔ ایسا آدمی عام طور سے ہجوم میں تنہا رہتا ہے اور تنہائی میں ایک محشر خیال کے ہنگاموں میں مصروف۔ یہ دراصل انتہائی خلاق ذہن کی کیفیت ہے جو اپنی تنہائی کو آباد رکھنے کے لئے تصویروں پر تصویریں بناتا رہتا ہے۔ مولانا آزاد نے یہ تصویریں الفاظ سے بنائی ہیں۔ ان کا قلم ہمیشہ تنہائی کے عالم میں خاموشی کو اپنے نغموں سے آباد کرتا رہتا ہے۔" ص ۱۶۴ ۔ ۱۰۱

سردار جعفری نے ابوالکلام کی خلوت پسندی اور مردم بیزاری سے ان کے تخلیقی رجحان کو وابستہ کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ ایک دلچسپ تنقیدی مغالطہ ہے۔ ابوالکلام کی تخلیقی صلاحیتوں سے انکار کرنا ادبی کفر ہے۔ لیکن ان کی خلوت پسندی اور گوشہ گیری کو تخلیقی صلاحیتوں سے وابستہ کرنا بھی ادبی گناہ سے کم نہیں۔ ابوالکلام کے بچپن کے بعض واقعات میں ایسے نفسیاتی اشارے ملتے ہیں جو ان کی ذہنی ناآسودگی سے زیادہ قریبی رشتہ رکھتے ہیں اور یہیں سے ان کی تخلیقی صلاحیتوں کے سوتے بھی متعین کئے جا سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ابوالکلام کے خلاقانہ ذہن کا اظہار سب سے پہلے اس بغاوت سے ہوا جب انھوں نے افکار و عقائد میں اپنے ذہنی ماحول اور خصوصاً اپنے پدری ورثے سے بغاوت کی۔ لیکن اسی بچپن کے ماحول اور معصوم دورِ طفلی میں اپنے والد کی شخصیت اور شہرت کا اثر بھی ننھے دل و دماغ پر کندہ ہونا شروع ہو گیا تھا۔ نفسیات کے ماہروں کی شہادت ہے کہ دورِ طفلی کے نقوش عمر کے ساتھ ساتھ پختہ ہوتے رہتے ہیں۔ دورِ طفلی کے ابتدائی پانچ سات برس ان نقوش کو لوحِ ذہن پر اس طرح کندہ

کر دیتے ہیں کہ پھر عمر کی پختگی ان نقوش کو امٹ بنا دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نقوش خفی سے جلی اور جلی سے جاوداں ہو کر انسانی سیرت و کردار کی تکمیل کر دیتے ہیں۔ ابوالکلام کی شخصیت سے ان کی انانیت اگر اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح گل سے اس کی مہک تو ان کی انانیت بھی ان کی خلوت پسندی سے وہی نسبت رکھتی ہے جو بلبل سے اس کی چہک۔ ابوالکلام کی انانیت بظاہر ایسی ہی فطری تھی جیسی سمندر کی طغیانی لیکن تنقیدی نظر سے دیکھا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ اس کی تربیت محض فطرت کا فیضان نہیں بلکہ گھر کے گہوارے کے ابتدائی نقوش تھے۔ بچپن کے سب سے قریبی اور قدیمی حالات پر ان کی ہمشیرہ محترمہ فاطمہ بیگم کی شہادت سب سے معتبر اور مستند ہے۔ یہ بیان ابوالکلام کی فطرت کے کم سے کم ایک نقاب کو ضرور اٹھا دیتا ہے، اور اس کا اندازہ کرنا کسی قدر آسان ہو جاتا ہے کہ یہ چنگاری کہاں سے اڑ کر ان کے ذہن کے گوشے میں پہونچی اور روشن ہو گئی۔ کیسے ان کے کھیل کود میں اس کی روشن کرنیں ظاہر ہونے لگیں۔ فاطمہ بیگم کی شہادت ہے:

"بچپن میں بھائی کو ان کھیلوں کا شوق تھا جو اکثر بچے کھیلا کرتے ہیں۔ ان کے کھیل سات آٹھ سال کی عمر میں عجیب انداز کے ہوا کرتے تھے۔ مثلاً کبھی وہ گھر کے تمام صندوقوں اور بکسوں کو ایک لائن میں رکھ کر کہتے تھے کہ یہ ریل گاڑی ہے۔ پھر والد کی پگڑی سر پر باندھ کر بیٹھ جاتے تھے اور ہم بہنوں سے کہتے تھے کہ تم لوگ صندوق پر چلا چلا کر کہو ہٹو ہٹو راستہ دو دہلی کے مولانا آ رہے ہیں۔ ہم لوگ اس پر کہتے کہ بھائی یہاں تو کوئی آدمی نہیں ہے ہم کس کو کو ہٹا دیں اور کہیں کہ راستہ دو۔ اس پر وہ کہتے تھے، یہ تو کھیل ہے۔ تم سمجھو کہ بہت لوگ مجھ کو لینے اسٹیشن پر آئے ہیں۔ پھر بھائی صندوقوں پر سے اترتے تھے اور بہت آہستہ آہستہ قدم اٹھا کر چلتے تھے جیسے بڑی عمر کے لوگ چلتے ہیں۔ صـ۱۵ آجکل نمبر ۵۹ء

اسی انانیت کی ایک اور ابتدائی کرن ان لفظوں میں پیش کرتی ہیں:

"کبھی وہ گھر میں کسی اونچی چیز پر کھڑے ہو جاتے تھے اور سب بہنوں کو آس پاس کھڑا کر کے کہتے تھے کہ تم لوگ تالیاں بجاؤ اور سمجھو کہ ہزاروں آدمی میرے چاروں طرف کھڑے ہیں اور میں تقریر کر رہا ہوں۔ اور لوگ میری تقریر سن کر تالیاں بجا رہے ہیں۔ میں کہتی تھی کہ بھائی سوائے ہم دو چار کے یہاں اور کوئی نہیں ہے۔ ہم کیسے سمجھیں کہ ہزاروں آدمی یہاں کھڑے ہیں۔ اس پر وہ کہتے تھے کہ یہ تو کھیل ہے۔ کھیل میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ صـ۱۵۔ آجکل نمبر ۵۹ء

اگر انانیت کی اس اولین کرن کو اس کے فطری ماحول سے جدا کر دیں تو اسے صرف فطرت کا راز کہہ کر خاموش ہو جانا پڑتا ہے اور ایک معلوم حقیقت مبہم بن کر معمہ ہو جاتی ہے جسے حل کرنے کی ساری تنقیدی امیدیں مسدود ہیں۔ لیکن اگر ماحول کے پوشیدہ اشارے کو بچپن کے معصوم اظہار شخصیت میں تلاش کر لیں تو تنقید کی مشکل آسان ہو جاتی ہے۔

یہ واقعہ اپنی جگہ بہت اہم ہے کہ ان کے والد ایک مشہور واعظ تھے۔ کلکتے کی مسجد ناخدا سے دہلی کی جامع مسجد کی سیڑھیوں تک ان کے مواعظ کی دھوم تھی۔ ابوالکلام نے بچپن میں ان کے وعظ سنے ہوں گے۔ اور ان سے زیادہ گھر کی چہار دیواری میں ان کے چرچے ان کے کانوں میں پڑے ہوں گے۔ ان کے ذہن کے سادہ پردے پر والد کے استقبال کی تصویریں محض تخیل نہ تھیں، بلکہ حقیقت سے پوری طرح جڑی ہوئی تھیں۔ بچپن کی یہ ذہنی فلم جو حقائق کی عکاسی کر رہی تھی، ان کی برتری کے فطری احساسات کو تیزی سے سامنے لا رہی تھی یہ محض ان کا تخیلی سانحہ نہ تھا، بلکہ ماحول کا وہ کارخانہ تھا جس میں ان کی فطرت ڈھلنے لگی تھی۔ ان فطری احساسات کا پہلا مطالبہ عوام تھے۔ سامعین اور معتقدین۔ یہ نقش جو ان کے قلب و ذہن پر والد کے اثر سے مرتب ہو رہا تھا اپنی نشو و نما کے لئے کا غذی پیرہن کا محتاج اور مستحق تھا اس بیج کے لئے مناسب زمین درکار تھی اور جونہی یہ میسر آگئی اس نے اپنی نشو و نما کی رفتار اس سرعت اور صفائی سے طے کی کہ ہم اس کے ماخذ و محور کے بارے میں کوئی شبہہ نہیں کر سکتے۔ بچپن کی یہ تصویر ماحول کے رنگ و روغن سے بنی۔ یہ سادہ لوح ماحول ہی کی زبان اور ذہنیت میں کھیل کود میں ابھری۔ \

یہیں سے ہمیں انانیت کے شجر اولین کے وہ نمونے ملتے ہیں جو بعد کو شجر انانیت کے ثمر اولین بنکر ظاہر ہوئے۔

ان اولین نقوش کو نظر انداز کر دیا جائے تو انانیت کے سوتے گم ہو جاتے ہیں۔ ابوالکلام کی شعلہ مزاجی اور شورانگیزی اس درجہ سخت اور شدید ہے کہ اپنی شکست کا اعتراف بہت کم کرتی ہے غالب اپنی شکست کا اعتراف کر کے اپنی عقل سلیم کا ثبوت فراہم کر دیتے ہیں جس پر دونوں کی آن بان کی مثالوں میں بحث کی گئی ہے انانیت کے ان ابتدائی نقوش سے غالب اور ابوالکلام کی طبیعت کا یہ فطری جھکاؤ متعین ہو جاتا ہے جو بے پایاں جرأت رندانہ کی طرف تھا۔ اس لئے دونوں نے اس کا اظہار خدا سے اپنا سلسلہ تلمذ قائم کرنے میں کیا ہے۔ اور دونوں نے اس تعلق اور تلمذ کو بڑی شان اور بڑے شوق کی کیفیت سے بیان کیا ہے۔ لیکن دونوں کی فطری آزادروی کا اشارہ ابوالکلام کے سوانح نگاروں میں صرف حمیدہ بیگم نے بڑی جرأت اور جدت سے کیا ہے۔

وہ لکھتی ہیں :-

"وہ فطری طور پر آزاد طبیعت اور والہانہ جذبات کے مالک تھے، اس لئے اپنی کم عمری کی شادی سے ایک دوسرے بڑے فنکار غالب کی طرح خوش نہیں تھے۔" ص۲۰ آزاد نمبر "آجکل"

ابوالکلام کی کم عمری میں شادی کا جو تاثر ان کی ہمشیرہ محترمہ فاطمہ بیگم نے بیان کیا ہے وہ بھی محترمہ حمیدہ بیگم کے خیال کی تائید کرتا ہے۔ یعنی اس کچی عمر میں شادی کی رسم کی ادائے گی نے انھیں متاثر کیا۔ یہ واقعہ عام نظروں میں کتنا ہی چھوٹا ہو، مگر ابوالکلام جیسی انتہا پسند اور غیر معمولی ذکی الحس طبیعت رکھنے والی شخصیت کا اس سے غالب کی طرح اثر لینا قابل غور امر ہے۔ اپنی شادی سے ناخوشی کا برملا بیان کرنا ان کے لئے ممکن نہ تھا اس لئے ابوالکلام کی اس بارے میں خاموشی سے ایک طرح کی فریاد کا اظہار ہوتا ہے۔ یہی فریاد غالب کے ہاں صدا نگئی ہے۔ محترمہ فاطمہ بیگم کی شہادت ہے:

"جب مولانا بارہ تیرہ سال کے ہوئے تو ہمارے والد نے کلکتے میں مولانا کی شادی کر دی۔ لڑکی کی عمر سات آٹھ سال کی تھی۔ شادی کے وقت مولانا رو رہے تھے کہ مجھکو کیوں عورتوں میں لے جایا جاتا ہے، ادھر لڑکی بھی رو رہی تھی اور ماں کو کہتی تھی کہ آپ میرے ساتھ چلئے میں اکیلی نہیں جاؤں گی۔ سچ تو یہ ہے کہ مولانا آزاد نے بچپن نہیں دیکھا۔" ص۱۵ آجکل ستمبر ۵۹ء

حالی اور حمیدہ بیگم کی شہادتوں سے غالب اور ابوالکلام کی طبیعتوں کی ایک قابل ذکر رکاوٹ اور اس کی وجہ سے ان کی انانیت کی روانی کا جو اندازہ ہوتا ہے۔ وہ نقاد کے لئے ایک فکر انگیز اشارہ ہے جو تنقید کی مشکلوں کو آسان کر دیتا ہے۔ اس اشارے سے یہ حقیقت عریاں ہو جاتی ہے کہ دونوں کے ہاں تنہائی کی دولت کیوں ضرورت سے زیادہ اہم اور وصل و ملاقات کی لذّت کا احساس کیوں ضرورت سے کم ان کے ادب میں ظاہر ہوا ہے۔ اس سے اس کی تردید ہو جاتی ہے کہ ابوالکلام کی خلوت پسندی ان کے خلاّقانہ ذہن کی پیداوار ہے۔

پروفیسر احتشام حسین نے غالب پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کی فطری آزادروی میں سب سے پہلی رکاوٹ انکی ازدواجی زندگی تھی۔ ابوالکلام کے مطالعے میں بھی انکی کم عمری کی شادی نے انکے ذہن اور ذات کو متاثر کیا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے ابوالکلام اور غالب کی آن بان کی بحث میں ثابت کیا ہے کہ غالب نے اپنی ذہنی ناآسودگی کو برملا بیان کر دیا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اس طرح کے بیانات پُرپیچ ہیں۔ ان بیانات پر غور کرنے سے اس کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ابوالکلام کی انانیت بھی بعض مواقع پر اسی پست سطح پر آجاتی ہے جہاں غالب کی انانیت خود پرستی میں مبتلا نظر آتی ہے۔ ابوالکلام کے سوانح نگار مولانا ملیح آبادی نے بعض ایسے واقعات کا حوالہ دیا ہے جن سے نقاد ابوالکلام کی انانیت کی پستی کی سطح متعین

کو سکتا ہے۔ ملیح آبادی کی روایت ہے:

"لکھنؤ میں ایک پرائیویٹ کانفرنس ہو رہی تھی۔ مرحوم محمد علی، شوکت علی، ظفر علی خاں، خود مولانا اور دوسرے بہت سے لیڈر جمع تھے۔ اتنے میں مرحوم راجہ صاحب محمود آباد آگئے اور سب لیڈر بے اختیار کھڑے ہوگئے۔ صرف اکیلے مولانا اپنی جگہ بیٹھے رہے۔ راجہ صاحب لپک کر مولانا ہی کے پاس پہنچے، مصافحہ کیا، پہلو میں بیٹھے اور چہلیں کرنے لگے۔" صہ ۲۸۹ ذ۔ ک

یہ اور اسی طرح کے واقعات ابوالکلام کی خود پرستانہ ذہنیت کو اسی طرح بے نقاب کرتے ہیں جس طرح غالب کے وہ واقعات جب وہ خلعت و خطاب کو اپنا حق سمجھ کر انھیں کے ہو رہتے ہیں۔ غالب جس جذبے سے مغلوب ہوکر ملازمت کے انٹرویو میں شریک نہیں ہوئے ابوالکلام کا یہ تصورِ عزت بھی اس سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ دونوں کے ہاں یکساں سطحیت اور خود پرستانہ نقطہ نظر واضح ہو جاتا ہے۔

محمد حسین آزاد نے غالب کی ملازمت کے بارے میں جس واقعہ کی شہادت دی ہے۔ ابوالکلام کے یہ واقعات بھی اسی طرزِ عمل کے غماز ہیں۔ ٹامسن کالج کے سکریٹری کے دفتر میں فارسی کی جگہ کے لئے غالب کو بلایا گیا۔ مرزا پالکی سے اتر کر اس انتظار میں رہے کہ سکریٹری استقبال کے لئے آئیں گے۔ جمعدار نے غالب سے دفتر میں جانے کی درخواست بھی کی مگر یہ نہ گئے۔ اس پر صاحب باہر آگئے اور غالب سے کہا، جب آپ دربارِ گورنری میں بحیثیت ریاست تشریف لائیں گے تو آپ کی وہ تعظیم ہوگی، لیکن اس وقت آپ نوکری کے لئے آئے ہیں، اسی تعظیم کے مستحق نہیں۔ غالب نے جو جواب دیا وہ ان کی انانیت کا پُرزور احتجاج اور ان کی شخصیت کا وہ شعلہ ہے جو بجلی کی طرح چمکتا تو ضرور ہے مگر اپنی چمک سے روشنی کا کام نہیں دے سکتا۔ اس کی روشنی میں کتنی ہی چمک اور گرمی سہی مگر یہ چلنے والوں کی رہنمائی نہیں کرسکتی۔ انھیں روشنی نہیں دکھا سکتی۔ غالب نے جواب دیا:

"گورنمنٹ کی ملازمت باعثِ زیادتی اعزاز سمجھتا ہوں نہ یہ کہ بزرگوں کے اعزاز کو بھی گنوا بیٹھوں، صاحب نے فرمایا کہ ہم آئین سے مجبور ہیں، مرزا صاحب رخصت ہوکر چلے گئے۔" صہ ۱۳۵ آبحیات

غالب کی انانیت کی یہ اس قدر واضح سطحیت ہے جس کے بارے میں دو رائے نہیں ہوسکتیں۔ یہاں انانیت محض ایک آن کے ثبت اور روایت کے وہم سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی ہے۔ غالب نے جس ماحول میں پرورش پائی تھی، جن سطحی روایتوں اور نمائشی ضابطوں کو اپنے لئے ضروری گردانا تھا۔ وہ ان کی انانیت کے اعصاب پر مسلط رہے۔

یہی نمائشی ضابطے اور سطحی انانیت قومی رہنماؤں سے ابوالکلام کے تعلقات میں بھی نقاد کے لئے فکر انگیز اشارے بن جاتی ہے۔ راجہ صاحب محمود آباد سے رسمی آداب بھی نہ برتنا، کوئی بڑی بات نہیں بلکہ انانیت کے اظہار کا عجیب مظاہرہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بہت بڑے قومی رہنما تھے۔ لیکن جن رہنماؤں کی حیثیت سیاسی میدان میں ان سے بڑھ کر تھی ان سے بھی ظاہری آداب کا نہ برتنا سوائے انانیت کی سطحیت کے اور کچھ ثابت نہیں کرتا۔ ملیح آبادی کی روایت ہے کہ گاندھی جی کے ساتھ ابوالکلام ظاہری آداب برتنے میں بخل کرتے تھے:

"سبھاش چندر بوس دنیا جی، تو خیر لڑکے تھے مولانا کے دربار میں خود دلش بندھو سی آر داس حاضری دیتے اور کبھی کبھی ایک گھنٹہ ملاقات کے انتظار میں بیٹھے رہتے۔ پنڈت موتی لال نہرو نے کئی دفعہ کلکتے میں مولانا کے ساتھ دوپہر کو دعوت کھائی، پنڈت جی خود بھی مشرقی ذوق و ذہنیت کا نمونہ تھے اور مولانا کے ساتھ ان کی احترام آمیز بے تکلفی تھی، مولانا کچھ اس وضع کے آدمی تھے کہ ہر ملاقاتی سے برتاؤ کی حدیں مقرر تھیں، اور کیا مجال کوئی ان حدوں سے باہر نکل جائے۔" صد ٣٨٩ ذ۔ آ

ابوالکلام کے اس طرح کے واقعات سے جہاں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی زندگی بحد منضبط تھی اور وہ اپنے معمولات اور اوقات کی پابندی سختی سے کرتے تھے اور اس کی خلاف ورزی شاذ و نادر ہی برداشت کر سکتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احساس ہوتا ہے کہ ان کی طبیعت ان معاملات میں بڑے میکانکی اور منطقی تھی۔ حقیقی زندگی جب معمولات میکانکی بن جائیں اور آدمی حالات کے مطابق ان میں ادنیٰ سا تغیر و تبدل بھی نہ کر سکے تو یہ میکانکیت احساس مروت کو کچل دیتی ہے۔ اور آدمی اپنی آن کا اسیر ہو کر رہ جاتا ہے اس طرح کی مثالوں سے جہاں ابوالکلام کی شان انانیت ظاہر ہوتی وہاں گاندھی جی کی ناقابل شکست سادگی کا عدیم المثال واقعہ بھی سامنے آجاتا ہے۔ ملیح آبادی کی روایت ہے:

"ایک دن ایسا ہوا کہ کوئی ۵ بجے گاندھی جی آ پہنچے۔ میں نے استقبال کیا، اور دوڑ کے مولانا کو خبر کی، انھوں نے سنا تو گویا جیسے سنا ہی نہیں، ٹس سے مس نہ ہوئے۔ فرمانے لگے کہہ دیجئے اس وقت ملنے سے معذور ہوں۔ کل ۹ بجے تشریف لائیں۔ عرض کیا غور فرمالیجے، کیا یہی پیغام پہنچا دوں۔ کسی قدر تیکھے تیوروں سے فرمایا، اور کیا، گاندھی جی میں سرخاب کے پر تو لگے نہیں ہیں۔ میں نے گاندھی جی کو پیغام پہنچا دیا۔ ٹھنڈے دل سے سنا، ہشاش بشاش تو تھے

گئے اور دوسرے دن نو بجے صبح پھر تشریف لائے۔" صفہ ۱۲ ذ۔ آ

یہاں یہ بات خصوصیت سے قابل فکر ہے کہ ابوالکلام ان دنوں ایک ادیب اور فنکار سے بڑھ کر ایک سیاسی رہنما کی حیثیت سے مشہور تھے فنی اور ادبی تقاضوں کی نوعیت جدا گانہ ہے اور سیاسی معاملات و مراسم کا حال دوسرا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس بارے میں ان کی میکانکی طبیعت عجب طرح کے تضاد کا شکار رہتی۔

یہی میکانکیت اور سطحیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ابوالکلام قید فرنگ اور قلعہ احمد نگر میں سیر ہیں دوسرے سیاسی قیدیوں کی طرح ان پر بھی بعض خاص خاص پابندیاں ہیں اور بعض مخصوص رعایتیں بھی میسر ہیں۔ پابندی یہ ہے کہ حکومت ان کا مقام اسیری راز میں رکھنا چاہتی ہے۔ اور رعایت یہ ہے کہ انھیں لکھنے پڑھنے کی آزادی حاصل ہے۔ ابوالکلام خود اس پر فخر کرتے ہیں کہ جب تنہائی میسر ہے اور لکھنے پڑھنے کی آزادی . . . ہے تو میں خوشی سے ساری عمر اسی میں بسر کر سکتا ہوں۔ لیکن انھیں یہ خیال آتا ہے کہ حکومت کی اس رعایت سے فائدہ اٹھانا ان کی عزت نفس کے منافی ہے تو وہ اس بیش قیمت رعایت سے محض اس لئے دست بردار ہو جاتے ہیں کہ اس سے ان کے جذبۂ انانیت کی کچھ نہ کچھ تسکین ہو جاتی ہے، جو بکسر سطحی اور محض مصنوعی ہے۔ ابوالکلام سے انسپکٹر جنرل نے کہا کہ اگر آپ گھر سے کتابیں یا کچھ سامان منگوانا چاہیں اس کی فہرست لکھ کر مجھے دے دیں۔ اس طرح گورنمنٹ آپ کو اپنے طور پر یہ سامان منگوا کر فراہم کر دے گی۔ ابوالکلام نے اس رعایت کے مطابق ضرورت کی ایک فہرست مرتب کر کے افسر متعلقہ کے سپرد کر دی، لیکن اس مدت میں ان کا جذبۂ انانیت محض اس وہم سے بھڑک اٹھا کہ یہ معاملہ عزت نفس کے خلاف ہے لکھتے ہیں:

"معلوم ہوا کہ یہ بھی دراصل طبیعت کی ایک کمزوری تھی کہ حکومت کی اس رعایت سے فائدہ اٹھانے پر راضی ہو گئی۔ جب عزیز و اقربا سے بھی ملنے اور خط و کتابت کرنے کی اجازت دی گئی جس کا حق مجرموں اور قاتلوں تک سے چھینا نہیں جاتا تو پھر یہ توقع کیوں رکھی جائے کہ وہی حکومت گھر سے سامان منگوا کر فراہم کر دیگی۔ ایسی حالت میں عزت نفس کا تقاضا صرف یہی ہو سکتا ہے کہ نہ تو کوئی آرزو کی جائے نہ کوئی توقع رکھی جائے میں نے دوسرے ہی دن انسپکٹر جنرل کو خط لکھ دیا کہ فہرست کا پرچہ واپس کر دیا جائے۔"

غالب جس جذبے سے ملازمت کے انٹرویو میں شریک نہیں ہوئے تھے۔ ابوالکلام کا تصور عزت نفس بھی اس سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ دونوں کے ہاں انانیت کی سطحیت یکساں مردود اور مذموم ہے۔ انانیت کی یہی سطحیت غالب اور ابوالکلام دونوں ہاں ان کی ازدواجی زندگی میں ملتی ہے۔ ابوالکلام

یہ تنہا شہادت اس قاہرانہ انانیت کو اُبھار دیتی ہے جس کا شکار عورت کی ذات ہے۔ شوہر اپنی طبیعت کی اُفتاد کہہ کر اس سخت سانحہ کو بظاہر ہلکا کر دیتا ہے۔ مگر اسی پردے میں وہ جذبہ عیاں ہو جاتا ہے جسے حالیؔ نے اس مصرع میں پیش کیا ہے ؎

مارے اور نہ دے تو رونے

اس جذبہ کا مخاطب خدا نہیں، خدائی کرنے والے شوہر ہیں۔ جو اس درجہ اصولی اور قلمی واقع ہوں کہ انسانی احساسات اور نسوانی آنسوؤں کے موتی قہر و غضب کی آنچ میں اُڑ جائیں۔ چنانچہ بیوی ان آنسوؤں کو پی لیتی ہے۔ لیکن یہی آنسو زہر بن کر اس کے قلب و جگر کو زخمی کر ڈالتے ہیں اور اسے اور زیادہ افسردہ خاطر کر دیتے ہیں:

"گزشتہ پچیس برس کے اندر کتنے ہی سفر پیش آئے اور کتنی ہی مرتبہ گرفتاریاں ہوئیں لیکن میں نے اس درجہ افسردہ خاطر اسے کبھی نہیں دیکھا تھا۔" ص ۲۸۳ غ۔ خ

گوشت اور پوست سے بنی ہوئی عورت کا اس اندوہناک صورت حال سے متاثر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ وہ اسی انانیت کی فاتحانہ ذہنیت کے سامنے اپنی نسوانیت کی سپر ڈال دیتی ہے۔ چونکہ انانیت پسند نہیں کرتی کہ اس کی خاموشی میں خلل پڑے اس لئے مظلوم عورت اپنی مجنونانہ محبت کی آگ میں جل کر اپنی ہستی کا شعلہ ختم کر دیتی ہے۔ وہ اپنی خوشی سے اس خودکشی پر مائل نہیں ہوتی، بلکہ انانیت کی بے لچک راہ اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ نسوانیت کے ہونٹوں کو اس طرح سی لے کہ ؎

لو ہو چکے بات سے جو ہونٹ اپنے وا کروں

اسی قسم کی انانیت کا پہلا مظاہرہ یہ ہے کہ:

"اسے صورت حال کا ایک مجہول احساس ہونے لگا تھا شاید وہ محسوس کر رہی تھی کہ اس کی زندگی میں یہ ہماری آخری ملاقات ہے، وہ خدا حافظ اس لئے نہیں کہہ رہی تھی کہ میں سفر کر رہا تھا وہ اس لئے کہہ رہی تھی کہ خود سفر کرنے والی تھی۔" ص ۲۸۴ غ۔ خ

اسی صورت حال کا یہ پہلو اگرچہ مشاہدہ کی اوٹ میں ہے۔ مگر یہ مشاہدہ کی اوٹ اتنی ہلکی اور مہیب تاک ہے کہ انانیت کا قد اور قیامت اس میں صاف نمایاں ہے۔ انانیت کا یہ عجب اور زبردست پہلو بھی قابل داد ہے کہ وہ اپنی اس سختی پر ایک لمحہ کے لئے تاسف اور تحمل کئے بغیر صاف صاف مردانہ زعم اور غرور رندانہ کا یہ فاتحانہ اظہار کرتی ہے:-

" وہ میری طبیعت کی افتاد سے واقف تھی، وہ جانتی تھی کہ اس طرح کے موقعوں پر اگر اس کی طرف سے ذرا بھی اضطرابِ طبع کا اظہار ہوگا تو مجھے سخت ناگوار گزرے گا اور عرصہ تک اس کی تلخی ہمارے تعلقات میں باقی رہے گی ۱۹۱۶ء میں جب پہلی مرتبہ گرفتاری پیش آئی تھی تو وہ اپنا اضطرابِ خاطر نہیں روک سکی تھی۔ اور میں عرصہ تک اس سے ناخوش رہا تھا۔ اس واقعہ نے ہمیشہ کے لئے اس کی زندگی کا ڈھنگ پلٹ دیا اور اس نے پوری کوشش کی کہ میری زندگی کے حالات کا ساتھ دے۔ اس نے صرف ساتھ ہی نہیں دیا بلکہ پوری ہمت اور استقامت کے ساتھ ہر طرح کے ناخوشگوار حالات برداشت کئے۔ وہ دماغی حیثیت سے میرے افکار و عقائد میں شریک تھی اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار" ص[۲۸۲] غ۔غ

انانیت کے اس دُہنکے پر ادب کی چوٹ پڑنے سے اُردو ادب میں بیک وقت کئی اہم پہلو تنقید کی دنیا میں نمایاں ہوتے ہیں۔ خصوصیت سے اضطرابِ طبع کا اظہار نہ کرنا اور عملی زندگی میں رفیق و مددگار بن جانا۔ رفاقت کا یہ تصور انانیتی اور الہیاتی جس قدر بھی ہو، مگر انسانی کم سے کم ہے۔ گاندھی جی نے یہ کہہ کر انسانی محبت کی کیسی سچی مصوری کی ہے کہ محبت کسی قانون سے پیدا نہیں کی جاسکتی، یہ ہر قانون سے بلند ہے۔ ٹیگور کا ذہن بھی اسی طرف گیا جب اس نے کہا:

" وہ صداقت جو تمام حقیقتوں کو چلاتی ہے ایک زندہ محبت ہے "

الکتاب نے بھی ازدواجی زندگی کی ساری عمارت کو اسی بنیاد پر اُستوار کیا ہے جسے اس نے جذبۂ رحمت و محبت کا نام دیا ہے۔ اگر اس بنیاد کو ہلا دیا جائے تو ازدواجی زندگی کا سارا سکون منہدم ہو جائے۔ فطری اضطرابِ طبع پر غیر فطری انانیت کی سخت بندش انسانی طبع کو وحشت پسند اور اطمینان و عافیت کو تند و تلخ تو کر سکتی ہے لیکن رفاقت کی راہ جو آزادی اور اطمینان کی جویا ہے اس سے کبھی بہتر نہیں آسکتی۔ اسی سختی اور شدت سے اس راہ میں بہت سے حجاب اور تکلفات آڑے آسکتے ہیں۔ یہ تکلفات حائل ہو کر رہے۔

مولانا ابوالکلام لکھتے ہیں:

" ۲۷ ستمبر کو مجھے اس کا پہلا خط ملا اور اس کے بعد برابر خطوط ملتے رہے چونکہ مجھے معلوم تھا کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔ اس لئے گھر کے بعض دوسرے عزیزوں سے حالت دریافت کرتا رہتا تھا " ص[۲۸۳] غ۔غ

یہ انانیت کا وہ خول ہے جو ایک طرف بیوی کے بارے میں اس طرح گویا ہے کہ اگر اپنے اضطرابِ طبع کا اظہار کرے گی تو مجھے سخت ناگوار گزرے گا اور عرصہ تک اس کی تلخی ہمارے تعلقات میں باقی رہے گی اور دوسری طرف پکارتی ہے کہ وہ اپنی بیماری کا حال لکھ کر مجھے پریشان خاطر کرنا پسند نہیں کرے گی۔ یہ زندگی کا اس درجہ نمائشی اور انانیت کا ایسا سطحی معیار ہے جو اردو ادب میں پوری طرح ابھرا ہے۔ انانیت کا اس سے بھی کریہہ اور کرخت پہلو اسی خط میں دوسرا ہے۔ انسان کی جذباتی آسودگی جن مناظر اور مظاہر سے وابستہ ہے۔ ان کی واقعیت اور ظاہری افادیت خواہ کتنی ہی کم سے کم ہو، مگر ان کی نفسیاتی اور جذباتی ضرورت ذہنی آسودگی کے لئے ناگزیر ہے۔ ایک شوہر پرست بیوی زندگی کے آخری لمحوں میں شوہر کو دیکھنا چاہتی ہے۔ اس کی یہ خواہش کتنی ہی طفلانہ سہی مگر سچی انسانی معصومیت اور والہانہ شوقِ محبت کی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں ایسی جنتیں آباد ہیں جہاں ہم صرف اپنے جذبات ہی کو معیارِ حق و انصاف قرار دے سکتے ہیں اور صرف شوق و محبت ہی سے اس جنت کا نظارہ کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف ایک عظیم الشان انسان کے لئے اس ادنی اور آسان سی طفلانہ خواہش کا پورا کرنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ حکومت کے قاعدے اور قانون اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتے۔ صرف حکومت سے ضابطے میں اس کی درخواست کرنی پڑتی ہے۔ خود حکومت کے ذمہ دار افسر اس کے اشارے کر رہے ہیں کہ اگر اسیر قلعہ احمد نگر رفیقۂ حیات سے ملنے کی رعایت چاہیں تو آسانی اور عجلت سے اسے مہیا کیا جا سکتا ہے مگر یہاں عظیم الشان انسان قلعہ احمد نگر سے زیادہ اپنی عالی شان انانیت کے کسی حصار میں اسیر ہے قلعہ احمد نگر کا دروازہ آسانی سے کھولا جا سکتا تھا، مگر حصارِ انانیت کے کسی بُرج کے تک بھی کسی کی رسائی ممکن نہ تھی۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ رفیقۂ حیات کے سارے نسوانی اور انسانی جذبات قلعہ احمد نگر کی دیواروں سے ٹکرا کر نہیں، بلکہ حصارِ انانیت سے سر مار کر قربان ہو جاتے ہیں۔ دنیا اس حصارِ انانیت پر عش عش کرتی ہے، مگر یہ آن غالب کی آن سے زیادہ ادنیٰ اور بے حقیقت ہے۔ وہ خلعت و خطاب کو شہ کی مصاحبت کا زیور قرار دیتے تھے، یہاں یہ عظیم الشان انسان بھی اتنی سی ادنیٰ بات پر مصر ہے کہ اس کے دامن تبحر پر اور پریشان حالی کا کوئی داغ نہ لگ جائے۔ اس آن کے بت پر یہ عظیم انسان رفیقۂ حیات کی ساری آرزوؤں کو بھینٹ چڑھانا پسند کرتا ہے۔ خود افسرانِ حکومت جن کی حیثیت فراعنۂ آئین و قوانین کی ہے اپنی مسلمہ سنگ دلی کو انسانی ہمدردی کے سامنے پانی پانی پاتے ہیں اور مولانا سے التجا کرتے ہیں کہ اگر وہ اس موقع پر حکومت سے کوئی ضابطے کی درخواست کرنا چاہیں تو اس پر فوری کارروائی ممکن ہے۔ حکومت تار کے ذریعہ خطرناک صورتِ حال کی اطلاع افسرانِ جیل کو کرتی ہے۔ تاکہ مولانا تک اطلاع

پہنچ جائے۔ قلعہ احمد نگر میں یہ خبر عام ہو جاتی ہے مگر حصارِ انانیت میں اس کی نارسائی انانیت کی قاہرانہ فتح ہے۔
یہاں تک کہ سپرڈنٹ، خود مولانا کی بارگاہ میں حاضر ہوتا ہے اور التجا کرتا ہے جس کی گواہی مولانا خود دیتے ہیں:

"وہ صورتِ حال سے بہت متاثر تھا اور اپنی ہمدردی کا یقین دلانا چاہتا تھا لیکن میں نے اس سے صاف صاف کہہ دیا کہ میں حکومت سے کوئی درخواست کرنی نہیں چاہتا۔ پھر وہ جواہرلال کے پاس گیا اور ان سے اس بارے میں گفتگو کی۔ وہ سہ پہر کو میرے پاس آئے اور بہت دیر تک اس بارے میں گفتگو کرتے رہے۔ میں نے ان سے بھی وہی بات کہہ دی، جو سپرڈنٹ سے کہہ چکا تھا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ سپرنٹنڈنٹ نے یہ بات حکومت بمبئی کے ایما سے کہی تھی۔" صـ ۲۸۶ غ۔خ

فرعون دماغ افسرانِ حکومت کے دل پسیج گئے۔ جواہرلال کی انسانیت اور شرافت طبع نے دیر تک اس بارے میں مغز زنی کی اور آخر ناکام رہی، لیکن حصارِ انانیت میں ان سب کے جواب میں وہی ایک خاموشی طاری رہی ؏

واں ایک خامشی تری سب کے جواب میں۔

دوسری طرف فطرتِ انسانی اور طبع نسوانی کے اضطراب کا یہ سراپا کتنا درد انگیز ہے اور اس آتشِ خاموش کا یہ رقص کتنا طوفان خیز ہے کہ اس میں نہ شعلہ و شرر ہے نہ سوز و تپش، مگر حاصل وہی ہے جو ہر آگ کا ہوتا ہے یعنی ؎

ببیں کہ بے شرر و شعلہ می توانم سوخت

حمیدہ بیگم نے اس صورتِ حال کی شہادت جن لفظوں میں دی ہے۔ ان میں سے ہر لفظ سے غم و الم کا ایک پہاڑ ٹوٹا پڑتا ہے۔ موصوفہ لکھتی ہیں:

وہ ہر ایک معالج سے یہی کہتی تھیں، بس خدا کے لئے مجھے ایک مرتبہ مولانا کو دکھا دو۔ ان کی حالت دیکھ کر اور التجا سُن کر آنکھوں میں آنسو بھرے ہر ڈاکٹر چارپائی سے اُٹھتا تھا۔ آخر بقول مولانا صاحب کے ۹ / اپریل ۱۹۴۳ء کو زہرِ غم کا یہ پیالہ لبریز ہو گیا۔ زلیخا بیگم اپنے محبوب شوہر کے دیدار کی حسرت لئے اس دنیا سے رخصت ہو گئیں۔ صـ ۲۰ آزاد نمبر آجکل

اس بے کسی عشق اور بے رحم خوئے انانیت پسند پر ابوالکلام کے محرم رازِ عبدالرزاق ملیح آبادی بھی خون کے آنسو رو پڑے ہیں۔ اس ڈرامے کا یہ آخری سین ایسی دلخراش صورتِ حال کا المیہ ہے جو افلاطون کے لفظوں میں

انسانی روح کا تزکیہ دکھائی دیتا ہے اسی غزل کا یہ مقطع کیفیت و کردار کا ایک ایسا عجیب اور عظیم امتزاج ہے جہاں ایک طرف سب آگ اور ایک طرف سب پانی کا وہ مرقع سامنے آتا ہے جسے میرؔ نے محسوس کیا تھا

ایک سب آگ ایک سب پانی　　　دیدہ و دل عذاب ہیں دونوں

اس داستان کے حرف حرف سے خلوص کی آفرینی اور انانیت کی نفرین کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی ایک نظم میں عشق اور موت کا مکالمہ پیش کیا ہے یہاں بھی مکالمہ خلوص و انانیت کے دو کرداروں میں جاری ہے۔ اقبال نے صرف شاعری کی تھی۔ یہاں سخت حقائق کی ساحری ہے۔ ایک طرف انسان کی بھی آرزومندی کی شان ہے۔ دوسری طرف بے رحم انانیت پسندی کی آن۔ ابوالکلام احمد نگر کی اسیری سے بڑھ کر انانیت کے قیدی تھے۔ حکومت اور اس کے حکام دونوں اس پر آمادہ تھے کہ انھیں ہر طرح کی رعایتیں دیں، اور عارضی رہائی کی صورت پیدا کریں۔ پھر جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے ابوالکلام نیدر فرنگ کے قوانین اور ڈسپلن کے چنداں حامی بھی نہ تھے۔ مذہب اور سیاست ہر میدان میں وہ کٹر آزادی پسند تھے۔ خاندان اور خیالات کی روایتی اور رسمی خانہ پری کرنا ان کی شریعت اور شجاعت کی صریح خلاف ورزی تھی۔ الفت و محبت اور ازدواجی تعلقات میں بھی وہ انتہائی وضعداری اور مروت کے حامی اور حریص تھے۔ پھر یہ کیا بات تھی کہ یہاں شریکِ حیات کی آخری دلی آرزو پوری کرنے میں ایک ادنیٰ درجے کی مصنوعی آن ان کے آڑے آئی۔ حکومت کے اصرار اور حکام کی تلقین و فہمائش کے باوجود انھوں نے ایک وفا شعار شریکِ حیات کی آرزو کو خون اور خون کو خاک میں ملنے دیا اور اپنے آن بان کے بت کو باقی رکھا۔ وہاں بسترِ مرگ پر خلوص کی جان کنی اور کوہ کنی جاری رہی اور یہاں قلعہ احمد نگر میں معمولات کی پابندی اسی طرح جاری رہی کہ منٹوں کا فرق بھی گوارا نہ کیا۔ ابوالکلام کے نقاد کے لئے یہ سوال ان کی شخصیت سے زیادہ مشکل ہے۔ ابوالکلام کے سوانح نگار اور رفیق مولانا ملیح آبادی نے اس دلخراش صورت کی ان لفظوں میں مصوری کی ہے:

"صبح نو دس بجے فون آیا کہ بیگم صاحبہ تمھیں یاد کر رہی ہیں۔ میں فوراً پہنچ گیا۔ گھر کے اداس نظارے ہی نے سب کچھ بتا دیا۔ مجھ سے کہا گیا کہ بیگم صاحبہ کے کمرے میں چلو۔ مجھے تامل ہوا...... میرا پس و پیش دیکھ کر کہا گیا کہ بیگم صاحبہ مصر ہیں کہ تم پہنچو، وقت آخری ہے دیر نہ کرو۔...... واقعی بیمار کا آخری وقت تھا۔ مگر نہ جانے کہاں سے قوت آگئی تھی میرا ہاتھ پکڑ لیا۔ کہنے لگیں آپ میرے بھائی ہیں۔ آپ کی ہمیشہ شکرگزار رہی ہوں مولانا

کا دیدار ممکن نہیں۔ ان سے کہنا کہ تمہارے ہی نام پر مر رہی ہوں۔ مگر میرے چلے جانے کا غم نہ کرنا۔ ہاتھ بری طرح لرز رہا تھا۔ کہنے لگیں مولانا کے لئے میرے پاس تو کچھ بھی نہیں۔"
ذ۔آ صفحہ ۳۰۴

اور اس حرفِ تمنا اور کلمۂ وفا پر یہ کہتے ہوئے کہ ؎

اک جان کا زیاں ہے سو ایسا زیاں نہیں

یہ جان اپنے جانِ آفریں سے جا ملی۔ اس مقطع سے ہندوستانی عورت کا کردار اپنے اتمام کو پہنچ گیا۔ اس ضمن مریم کا یہ کردار اپنی ہی آن بان کے شہید شوہر سے یہ کہے بغیر نہیں رہا ؎

شنیدہ کہ بہ آتش نہ سوخت ابراہیم ـــــ ببیں کہ بے شرر و شعلہ می توانم سوخت

مرد کا کردار اس عظمت سے بڑھکر سوچ ہی نہیں سکتا کہ وہ محبت کی آگ میں کود کر اسے گلزار بنا دے۔ یہی اس کا معجزہ ہے۔ مگر عورت کے کردار کی عظمت کا معجزہ اس سے بھی بڑا ہے۔ وہ بغیر آگ کے جلتی ہے اور محبت کی آنچ اس کی ہڈی ہڈی کو جھلسا دیتی ہے۔ مگر نہ غم کے شعلے بھڑک سکتے ہیں نہ غصہ کا دھواں اٹھ سکتا ہے۔ عشق کا عمل عورت سے فروغ پاتا ہے اور خدا کے حضور آئینہ فطرت میں اپنی ذات سے ظہور اپنے نقشِ عمل کے سرور سے نقاشِ ازل کا شاہدِ وشہ کار بن کر سرحدِ ادراک سے آگے نکل جاتا ہے۔

ابوالکلام کی رفیقۂ حیات کا چراغ گل ہوگیا۔ مگر راہِ حیات کی روشنیاں جھلملاتی جگمگاتی ہی رہیں اور آخر کچھ عرصہ کے بعد قلعۂ احمد نگر کا پھاٹک کھُلا تو مولانا ملیح آبادی کی روایت کے مطابق :

"نظربندی سے چھوٹ کر مولانا گھر پہنچے، اسی وقت میں بھی حاضر ہوگیا۔ یہ پہلا موقع تھا کہ ان کی آنکھوں میں آنسو تیرتے دیکھے۔ اور میرا دل ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔" صفحہ ۳۰۴ ذ۔آ

آنسو آئے مگر پلکوں تک رُکے رہے۔ پاسِ ناموسِ عشق نے ان کو اجازت نہ دی کہ اور آگے بڑھیں۔ آخر یہ بھی خشک ہوگئے۔

اس دلخراش تفصیل سے بلاشبہ یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ ابوالکلام نے غیر معمولی ضبط و تحمل کا مظاہرہ کیا۔ اس سے ان کی قوتِ ارادی کا لوہا مانا جا سکتا ہے۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ ان کے دامنِ رفعت و وقار پر بدحالی اور پریشانی کا کوئی داغ نہیں آیا اور اس میں بھی مبالغہ نہیں کہ وہ اس تمام مرحلہ میں اپنے عرشِ انانیت کو اس طرح تھامے رہے کہ انسانی نظریں دم بخود رہ گئیں۔ لیکن ان کا نقاد یہ تسلیم نہیں کر سکتا

کہ ان کا یہ تمام دفترِ عمل انسان کی فطری معصومیت کے راز و رموز بیان کر سکا۔ خدا کی خدائی کا راز پا لینا بھی بڑی بات ہے۔ لیکن اسی خدائی کو انسان پر صدقے کرنا اتنی بڑی بات ہے کہ جس کا اندازہ کرنا بھی انسان کے بس کی بات نہیں۔ انانیت کا عبرت انگیز پہلو اس واقعہ میں نمایاں طور پر اُبھرا ہے کہ یہ خدائی کا رُخ تو کر لیتی ہے لیکن انسان بننے سے عجز و معذرت کرنے لگتی ہے۔ خدا بننا کتنی بڑائی رکھتا ہے، یہ اپنی جگہ تسلیم؟ مگر انسانیت کے فضل و فطرت سے محروم ہونا کچھ کم بڑائی نہیں ہے، انانیت کی یہ محرومی ان کی ازلی تقدیر اور ابدی نادیب ہے۔

چنانچہ انانیت کے اس حصار پر جذباتِ انسانی کی تمام نرم و نازک تدبیریں بے اثر رہیں اور انانیت کا قلعہ ناقابلِ تسخیر ثابت ہوا۔ یہ ہے ادب اور ادیب کی وہ سرحد جہاں سے اس کی پریشانی اور اس کے فن کی حیرانی دو متضاد رُخ اختیار کر لیتی ہے۔

ایک طرف اسے انانیت کی چٹانوں کی سختی اور سکوت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دوسری طرف ادب کی لہروں کا شور اور سرشاری اس کے دامن دل کو اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ اس سخت کشمکش میں اگر فن اور ادب کی لہریں انانیت کی چٹان کو ہٹا نہیں سکتیں تو بھی اسے ہلا ضرور ڈالتی ہیں۔ ادب کی حقائق پسندی ان چٹانوں کے سکوت اور سختی کو اپنی شور اور سرشاری سے رگڑ رگڑ کر گویا کر دیتی ہیں۔ ان لہروں کی گویائی میں یہ چٹانیں کبھی کبھی تو ڈوب بھی جاتی ہیں۔ ان کا سکوت اور سختی ان کا جمود اور جہاں جنت کو جہنم سے ملا ڈالتا ہے۔ لہروں اور چٹانوں کی یہ کشمکش انانیتی ادب کی روشنی اور رنگینی میں نمایاں ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ اس کے برگ و بار نے اُردو ادب میں حقائق پسندی کے ایسے روشن اور رنگین شعلے نمایاں کئے جنھوں نے آتشِ گل بن کر انانیتی چمن کے ماحول کو دہکا دیا۔ ان آتشیں گلوں کی گرمی ادب کی ایسی گہری اور گراں حقیقت بن گئی جو خود انانیت کی معصوم اور مذموم زندگی کا جواب ہے۔

انانیت کی وہ مثالیں جو اوپر گذر چکی ہیں۔ ان چٹانوں کے سکوت اور سختی کا مظاہرہ پیش کرتی ہیں لیکن ادبی حقائق پسندی کے وہ گل جو ان چٹانوں پر کھلتے ہیں۔ اپنے رنگ و بو کو ان لفظوں میں منتقل کر دیتے ہیں۔ اسی خط میں ابوالکلام لکھتے ہیں:

"جونہی خطرناک صورتِ حال کی پہلی خبر ملی، میں نے اپنے دل کو ٹٹولنا شروع کر دیا۔ انسان کے نفس کا بھی کچھ عجیب حال ہے ساری عمر ہم اس کی دیکھ بھال میں بسر کر دیتے ہیں پھر

> بھی یہ معرکہ حل نہیں ہوتا۔ میری زندگی ابتدا سے ایسے حالات میں گزری کہ طبیعت کو ضبط و انقیاد میں لانے کے متواتر موقع پیش آتے رہے اور جہاں تک ممکن تھا، ان سے کام لینے میں کوتاہی نہیں کی .... تاہم میں نے محسوس کیا کہ طبیعت کا سکون ہل گیا ہے اور اسے قابو میں رکھنے کے لئے جد و جہد کرنی پڑے گی۔ یہ جد و جہد دماغ کو نہیں مگر جسم کو تھکا دیتی ہے۔ وہ اندر ہی اندر گھلنے لگتا ہے۔" صفحہ ۴۸۶ غ - خ

یہ ہے ادب کی وہ توانائی جس نے انانیت کی چٹانوں کو متزلزل کر دیا۔ ان چٹانوں کا سکون ہل گیا۔ .... ان کے ضابطوں کا بھرم کھل گیا۔ اور انہی چٹانوں کی تنہائی اور بے رحم توانائی کی گود میں ادب کا پھول کھلتا ہے۔ یہی ادب کا کارنامہ ہے۔ یہ گل انانیت نے اُگایا ہے۔ اس کی جڑوں میں انانیت کی کراہیت اور کثیف غذا جذب ہے۔ لیکن جو چیز نمایاں ہو کر ہمیں حاصل ہے کثافت نہیں لطافت ہے جو رنگین اور روشن ہے۔ یہاں آنکھوں کی ٹھنڈک اور دلوں کی راحت اس گل کی نزاکت اور اس کا حسن ہے۔ یہ ہے انانیت کا وہ گل ترجس پر ہم انانیت کے سارے ساختہ اور مصنوعی چمن کو قربان کر سکتے ہیں۔ یہ گل ادب کی حقائق پسندی کی حبیت سے گرانمایہ اور انانیت کی ہار سے سدا بہار بن گیا ہے۔ اس طرح خود انانیت کے لق و دق صحرا سے ہمیں ادب کی یہ صدا سنائی دیتی ہے:

> "اس زمانے میں میرے دل و دماغ کا جو حال رہا ہے میں اسے چھپانا نہیں چاہتا۔ میری کوشش تھی کہ اس صورت حال کو پورے صبر و سکون کے ساتھ برداشت کر لوں۔ اس میں میرا ظاہر کامیاب ہوا، لیکن شاید باطن نہ ہو سکا۔ میں نے محسوس کیا کہ دماغ بناوٹ اور نمائش کا وہی پارٹ کھیلنے لگا ہے جو احساسات اور انفعالات کے ہر گوشہ میں ہم ہمیشہ کھیلا کرتے ہیں اور اپنے ظاہر کو باطن کی طرح نہیں بننے دیتے۔"

غالب اور میر دونوں کی انانیت انسانی ظاہر و باطن کی اس شدید کشمکش سے خالی ہے۔ یہ کشمکش خالص انسانی اور پوری طرح امکانی ہے۔ یہاں خیال کی وہ وحشت نہیں ہے جو صحرا کو جلا دے۔ یہاں سادگی اور پرکاری سے بڑھ کر ایک ایسی سچائی ہے جسے ہم ٹیگور کے لفظوں میں زندگی بخش صحبت کہہ سکتے ہیں جو ہر صداقت میں اپنی روح پھونک دیتی ہے۔ یہاں ادیب کے ہر ہر لفظ سے احساس صداقت ٹپکا پڑتا ہے ادیب کا یہ احساس ہی کہ انانیت کی طاغوتی طاقتوں سے ٹکرا کر پاش پاش نہیں ہوتا بلکہ انانیت کی حدوں کو

توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہے۔ ہم اسے انانیت کی عظیم الشان شکست کہہ سکتے ہیں۔ یہ انانیت کے ناقابل تسخیر قلعے کی شکست ہے اس لئے ہمیں جگہ جگہ انانیت کے وہ آثار بھی ملتے ہیں جنھیں عظیم الشان کھنڈر کہنا بے جا نہیں ہے۔ یہ آثار ہمیں یاد دلاتے ہیں ؎

میں بھی کبھو کسو کا سر پُر غرور تھا

خیال کی شکست میں بھی کیسی ناقابل شکست ذہنیت جھانک رہی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"سب سے پہلی کوشش یہ کرنی پڑی کہ یہاں زندگی کے جو روزانہ معمولات ٹھہرائے جا چکے ہیں۔ ان میں فرق نہ آنے پائے۔ چائے اور کھانے کے چار وقت ہیں جن میں مجھے اپنے کمرے سے نکلنا اور کمروں کی قطار کے آخری کمرے میں جانا پڑتا ہے۔ چونکہ زندگی کے معمولات میں وقت کی پابندی کا منٹوں کے حساب سے عادی ہوگیا ہوں اس لئے یہاں بھی اوقات کی پابندی کی رسم قائم ہوگئی اور تمام ساتھیوں کو بھی اس کا ساتھ دینا پڑا۔ میں نے ان دنوں میں بھی اپنا معمول بدستور رکھا۔ ٹھیک وقت پر کمرہ سے نکلتا رہا اور کھانے کی میز پر بیٹھتا رہا۔ بھوک یکسر قلم بند ہوچکی تھی۔ لیکن میں چند لقمے حلق سے اتارتا رہا۔ رات کو کھانے کے بعد کچھ دیر تک صحن میں چند ساتھیوں کے ساتھ نشست رہا کرتی تھی۔ اس میں بھی کوئی فرق نہیں آیا۔ جتنی دیر تک وہاں بیٹھتا تھا، جس طرح باتیں کرتا تھا اور جس قسم کی باتیں کرتا تھا، وہ سب کچھ بدستور ہوتا رہا۔" صہ ۲۸۸ غ۔خ

یہ ہے انانیت کا وہ صحرا جس کے سناٹے میں صرف ایک آواز سنائی دیتی ہے ؎

میں ہوں اپنی شکست کی آواز

انانیت کے اس کھنڈر میں اس کے سر آثار سے اس کی شان اور شکوہ کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ان تمام ظاہر داریوں میں محض نمائش اور تصنع نے وہ کھیل کھیلا ہے جسے ہم دیکھتے ہیں تو بھول جاتے ہیں کہ یہ کھیل ہے۔ انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک صاحب نظر نقاد زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہہ سکتا ہے ٹھیک وہی توجیہ یہاں بھی کی گئی ہے:

ب۔۔۔ "اخبارات یہاں بارہ سے ایک بجے کے اندر آیا کرتے ہیں۔ میرے کمرے کے سامنے دوسری طرف سپرنڈنٹ کا دفتر ہے۔ جیلر وہاں سے اخبار لے کر سیدھا میرے کمرے

میں آتا ہے ۔ جونہی اس کے دفتر سے نکلنے اور چلنے کی آہٹ آنا شروع ہوتی تھی دل
دھڑکنے لگتا تھا کہ نہیں معلوم آج کیسی خبر اخبار میں ملے گی ۔ لیکن پھر بھی میں فوراً
چونک اٹھتا ۔ میرے صوفے کی پیٹھ دروازہ کی طرف ہے اس لئے جب تک ایک آدمی
اندر آکے سامنے کھڑا نہ ہو جائے میرا چہرہ دیکھ نہیں سکتا ۔ جب جیلر آتا تھا تو میں حسب
معمول مسکراتے ہوئے اشارہ کرتا کہ اخبار ٹیبل پر رکھ دے اور پھر لکھنے میں مشغول
ہو جاتا ۔ گویا اخبار دیکھنے کی کوئی جلدی ہی نہیں ۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ یہ تمام ظاہرداریاں
دکھاوے کا ایک پارٹ تھیں جسے دماغ کا مغرورانہ احساس کھیلتا رہتا تھا، اور
اور اس لئے کھیلتا تھا کہ کہیں اس کے دامن صبر و وقار پر بے حالی اور پریشان خاطری
کا کوئی دھبہ نہ لگ جائے ۔" صـ ٢٩٨ غ ۔ خ

یہ ہے وہ انانیت جو ادب کے حسن میں ڈھل کر اور دلچسپ کر ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے ۔ ہم اس کی ادبی صداقت اور فنی واقعیت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے ۔ یہ انانیت باوجود اس زعم اور زور کے جو اس کی فطرت ہے ۔ آخر خاموش ہو جاتی ہے ؎

چپ ہو گئے تیرے رونے والے　　دنیا کا خیال آ گیا ہے　　(فراق)

یہاں تک کہ ساتھی بھی اس کی غم گساری میں خاموش ہو جاتے ہیں ۔ "وہ چاہتے تھے کہ اس بارے میں جو کچھ کر سکتے تھے کریں ۔ لیکن جونہی انھیں معلوم ہو گیا کہ میں نے اپنے طرزِ عمل کا ایک فیصلہ کر لیا ہے اور میں حکومت سے کوئی درخواست کرنا پسند نہیں کرتا تو پھر سب نے خاموشی اختیار کر لی اور اس طرح میرے طریقِ کار میں کسی طرح کی مداخلت نہیں ہوئی ۔" صـ ٢٨٩ غ ۔ خ

ایک طرف انانیت کی یہ توانائی ہے کہ ساتھی بھی چپ ہو جاتے ہیں ۔ دوسری طرف اسی انانیت کا یہ تضاد ہے کہ یہ خود اپنے خلاف شہادت دیتی ہے :

"اس طرح چھتیس برس کی ازدواجی زندگی ختم ہو گئی اور موت کی دیوار ہم دونوں میں
حائل ہو گئی ۔ ہم اب بھی ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں، مگر اس دیوار کی اوٹ
سے ۔" صـ ٢٩٩ غ ۔ خ

ضمیر کی زبان جب جذبات کو ذرا اور اکساتی ہے تو انانیت اور ڈھل کر اپنی ہار کا اعتراف

کرنے لگتی ہے :

"مجھے ان چند دنوں کے اندر برسوں کی راہ چلنی پڑی۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ میرے پاؤں شل ہو گئے ہیں۔" ص۲۹۹ غ۔ خ

اور جب ضمیر و ذہن کا بُعد دور ہو جاتا ہے اور درد محبت دل سے زبان تک جا پہنچتا ہے تو زبان بے اختیار دل کی ترجمان بن جاتی ہے۔ اور ادب کے سائے اور سہارے اس طرح گویا ہوتی ہے گویا خود آدمی ہے جس کی جھنکار سرمار کو بھلا دے ؎

ساکن کعبہ کجا دولت دیدار کجا   این قدر ہست کہ در سایہ دیوارے ہست (عرفی)

مولانا لکھتے ہیں :

"یہاں احاطہ کے اندر ایک پورانی (پرانی) قبر ہے۔ نہیں معلوم کس کی ہے۔ جب سے آیا ہوں سینکڑوں مرتبہ اس پر نظر پڑ چکی ہے۔ لیکن اب اسے دیکھتا ہوں تو ایسا محسوس ہونے لگتا ہے۔ جیسے ایک نئی طرح کا اُنس اس سے طبیعت کو پیدا ہو گیا ہے۔ کل شام کو دیر تک اسے دیکھتا رہا۔" ص۲۹۰ غ۔ خ

ابوالکلام کی انانیت دامن صبر و وقار پر بدحالی اور پریشانی کا کوئی دھبّہ گوارا نہیں کرتی، لیکن غالب کی انانیت اسے صحیح طور پر ایک شیوۂ فرسودہ خیال کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب نے تعزیت کے خطوں میں بھی وہ جدّت اور جودت نمایاں کی ہے جو واقعی ان کی انانیت کا خوشگوار اضافہ ہے۔ ایک تعزیت نامے میں لکھتے ہیں :

"یوسف مرزا کیوں کر تجھ کو لکھوں کہ تیرا باپ مر گیا۔ اور اگر لکھوں بھی تو آگے کیا لکھوں کہ اب کیا کرو۔ مگر صبر۔ یہ ایک شیوہ فرسودہ ابنائے روزگار ہے۔ تعزیت یونہی کیا کرتے ہیں۔ اور یہی کہا کرتے ہیں کہ صبر کرو۔ ہائے ایک کا کلیجہ کٹ گیا اور لوگ اسے کہتے ہیں کہ تو نہ تڑپ۔ بھلا کیونکر نہ تڑپے گا؟ صلاح اس میں نہیں بتائی جاتی۔ دعا کو دخل نہیں، دوا کا لگاؤ نہیں۔ پہلے بیٹا اور پھر باپ مرا۔ مجھ سے اگر کوئی پوچھے کہ بے سر و پا کس کو کہتے ہیں تو میں کہوں گا یوسف مرزا کو۔" ص۳۵ خ۔ غ۔ م

یہاں انانیت کی جدّت . . . . نے ابوالکلام کے برعکس ضبط غم کے تصنع کا پردہ چاک کیا ہے

ابوالکلام نے رفیقۂ حیات کے دل گداز واقعہ پر جس سکوت کا مظاہرہ کیا وہ بے حسی کی حد تک تلخ اور سطحی ہے۔ غالب نے اپنی آزادانہ طبیعت کا حال ابوالکلام سے زیادہ کھل کر اور کافی تفصیل سے اپنے خطوں میں لکھ دیا ہے۔ کس مزے سے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مغل بچے بھی غضب ہوتے ہیں جس پر مرتے ہیں اُس کو مار رکھتے ہیں۔ میں بھی مغل بچہ ہوں، عمر بھر میں ایک بڑی ستم پیشہ ڈومنی کو میں نے بھی مار رکھا ہے۔" صفہ ۲۲۸ خ۔غ۔م

لیکن ابوالکلام کے ہاں یہ بیان کسی قدر پیچیدہ اور بہت پہلودار ہے۔ ابوالکلام کی آزادانہ روش کا ان کی تصانیف سے ایسا واضح اور واقعی حال نہیں ملتا۔ البتہ انھوں نے جگہ جگہ اپنی طبیعت کا جو رُخ اور رویۂ ظاہر کیا ہے وہ درجوں کے فرق کے باوجود انانیت کی اسی سمت کو ضرور متعین کرتا ہے جس کے نقش پا غالب کے ہاں صاف صاف پہچانے جاتے ہیں۔

غالب کا یہ اظہار تعزیت رسمی اور روایتی انداز سے کسی حد تک مختلف اور براہِ راست دل و جگر میں اُتر جانے والا ہے۔ غالب کا یہ جذبہ ابوالکلام کے اظہار غم کے برعکس کس قدر پُر اثر اور پُر سحر ہے غالب ابوالکلام کے برعکس اظہارِ غم اور تلقین صبر کو تکلف محض خیال کرتے ہیں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"بھائی صاحب آج تک سوچتا رہا کہ بیگم صاحبہ قبلہ کے باب میں تم کو کیا لکھوں؟ تعزیت کے واسطے تین باتیں ہیں، اظہارِ غم۔ تلقینِ صبر۔ دعائے مغفرت۔ سو بھائی اظہارِ غم تکلف محض ہے۔ جو غم تم کو ہوا ہے ممکن نہیں کہ دوسرے کو ہوا ہو تلقینِ صبر بےدردی ہے۔ یہ سانحہ عظیم ایسا ہے کہ جس نے غم رحلت نواب مغفور کو تازہ کیا۔ پس ایسے موقع پر صبر کی تلقین کیا کی جائے۔" صفہ ۱۵۰ خ۔غ۔م

یہاں انانیت کی جدت نے ابوالکلام کے برعکس ضبطِ غم کے تصنع کا پردہ چاک کر دیا ہے۔ ابوالکلام نے رفیقۂ حیات کے دلگداز سانحہ پر جس سکوت کا مظاہرہ کیا وہ بے حسی کی حد تک سطحی ہے۔

اس بارے میں غالب اور ابوالکلام کے مزاج کا فرق عرفی کے ایک شعر سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جس سے دونوں نے اپنی اپنی طبیعت کے مطابق اکتساب کیا ہے۔ اور اپنے اپنے رنگ کو ایک دوسرے سے بڑی خوبی سے جدا رکھا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"رنج کی جگہ صبر کی گراں نشینیوں کا خوگر ہو چکا ہوں جبر کی جگہ رنج کی گریز پائیوں کا تماشائی رہتا ہوں۔

عرفیؔ کا وہ شعر کیا خوب ہے جو ناصر علی نے اس کے تمام کلام میں سے چُنا تھا ؎

من ازین رنج گران بار چہ لذّت یابم ۔۔۔ کہ باندازہ آں صبر و ثباتم دادند

اگر اس شعر کو اپنی حالت پر ڈھالنے کی کوشش کروں تو یہ ایک طرح کی خودستائی اور خویشتن کی بے صرفی سمجھی جائے گی۔ لیکن یہ کہنے میں کیا عیب ہے کہ اس مقام کی لذّت شناسی سے بے بہرہ نہیں ہوں۔ اور اسی کا آرزومند رہتا ہوں۔" ص۵۳ غ۔ خ

غالبؔ نے بھی یہی خیال عرفیؔ ہی کے اس شعر سے مستعار لیا ہے مگر اس جدت پسندی سے وہ رنگ اختیار کیا ہے۔ جس کی خوشی اور خوشگواری اسی آسانی سے دل و دماغ کو متاثر اور مسحور کرتی ہے جیسے تاروں کی چمک اور چاندنی کی ٹھنڈک۔ غالبؔ خدا کا شکر ادا کرتے ہیں مگر کس بے پناہ طنز کے ساتھ کہ فکر انسانی اس کی رعنائی سے لطف لئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ لکھتے ہیں :-

" بائیس مہینے تک لہو کا پیاسا بھی نہ رہنے دیا۔ پھر کس محکمہ سے کہ وہ آج سلطنت کا مسند ہے۔ میرے نفقہ کا حکم بھجوایا۔ حکام سے مجکو عزت دلائی۔ میرے صبر و ثبات کی داد ملی صبر و ثبات بھی اسی کا بخشا ہوا تھا۔ میں کیا اپنے باپ کے گھر سے لایا تھا؟" ص۲۱۱ ر۔ خ۔ م

یہ آخری جملہ غالبؔ کی انانیت کی تلخی کو مزاحِ لطیف بنا دیتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غالبؔ اور ابوالکلام کی انانیت کا یہ پہلو اپنے اظہار میں ایک دوسرے سے یقینی بہت مختلف ہے، لیکن ان دونوں کے ہاں اس کی تہ میں ایک بنیادی اشتراک کے آثار بھی تلاش کئے جا سکتے ہیں۔ غالبؔ کے نامور نقاد حمید احمد خاں نے غالبؔ کی خانگی زندگی پر بحث کرتے ہوئے جو رائے دی ہے وہ ہمیں ابوالکلام کے اس جذبۂ انانیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ ایک قطعہ کو ظرافت کے شبہہ سے پاک بتاتے ہوئے حمید احمد خاں لکھتے ہیں :

" اس میں ۔۔۔ در طلب نان و جامہ کشمکش از زن ۔۔۔ کی طرف صریح اشارہ ہے۔ اس قسم کے اشارات اتفاقی نہیں بلکہ ارادی معلوم ہوتے ہیں۔ اردو کلام کے ابتدائی حصے میں بھی کہیں کہیں کنایتہً ایسا مضمون پیدا ہوتا ہے کہ نوجوان شاعر اپنی شادی سے خوش معلوم نہیں ہوتا۔" ص۲۴۹ ا۔ غ

غالبؔ کے ایک شعر سے بھی جو نسخہ حمیدیہ کی ایک غزل میں ہے یہ بات مزید واضح ہو جاتی ہے ؎

آرزوئے خانہ آبادی نے ویراں کردیا کیا کروں گر سایۂ دیوار سیلابی کرے

غالب کے خطوط سے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ غالب اور بیگم غالب کی طبیعت میں جو فرق تھا سو تھا، مگر دونوں کے مشرب کے اختلاف نے نوبت یہاں تک پہنچادی کہ غالب اور بیگم غالب کے کھانے کے برتن تک الگ ہوگئے۔ غالب نے اپنے متعدد خطوط میں اس طرف اشارے کئے ہیں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"امراؤ سنگھ کے حال پر اس کے واسطے مجکو رحم اور اپنے واسطے رشک آتا ہے۔ اللہ اللہ ایک وہ ہیں کہ دو بار ان کی بیڑیاں کٹ چکی ہیں۔ ایک ہم ہیں کہ ایک اوپر پچاس برس سے جو پھانسی کا پھندا گلے میں پڑا ہے نہ تو پھندا ہی ٹوٹتا ہے، نہ دم ہی نکلتا ہے اس کو سمجھاؤ کہ میں تیرے بچوں کو پال لوں گا تو کیوں بلا میں پھنستا ہے۔" خ۔ غ۔ م

حمید احمد خاں نے بگا بیگم کے حوالے سے مرزا اور ان کی بیوی کے مزاج کا فرق اس طرح واضح کیا ہے:

"اتنا تو سب جانتے ہیں کہ جس قدر مرزا غالب طبیعت کے لحاظ سے آزاد تھے اسی قدر ان کی بیگم صاحبہ اپنے باپ مرزا الٰہی بخش خاں کی طرح پرہیزگار اور نماز روزے کی پابند تھیں۔ اسی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان اکثر نوک جھونک ہوتی تھی۔ چنانچہ غالب بیوی کو حضرت موسیٰ کی بہن کہتے تھے اور زیادہ بگڑتے تو یہاں تک کہہ جاتے تھے کہ میرا تو ناک میں دم کر دیا ہے۔" ص۱۸۵ احوال غالب

مرزا کے رویئے اور رشتے سے امراؤ بیگم اس درجہ غیر مطمئن اور شکوہ مند تھیں کہ بگا بیگم کی روایت کے مطابق:۔

"جانماز پر بیٹھ کر کہا کرتیں اے اللہ تو کب بلائے گا۔ ایک روز میں نے پوچھا پھپھی جان آپ کو قبر سے ڈر نہیں لگتا۔ کہنے لگیں بیٹی نماز بیل سر کو دیکھتا ہے۔" ص۱۸۱ ا۔غ

حالی نے بھی اسی ناخوشگوار صورت حال پر اپنا تاثر اس طرح بیان کیا ہے کہ:

"مرزا کی بیوی نہایت متقی اور پابند صوم و صلوٰۃ تھیں۔ مرزا کی آزاد پسندی اور ان کی شرع کی پابندی کی وجہ سے ان کے کھانے پینے کے برتن مرزا کے برتنوں سے الگ تھے۔ مرزا جب زنانے میں جاتے تو بقول خود بڑے ادب اور احترام سے جاتے، جیسے کوئی مسجد میں جاتا ہے۔ بہرحال غالب کے خطوں سے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ یہ رشتہ ان کے لئے باعث

لطف و مسرت نہ تھا بلکہ وہ اپنے کو پابند خیال کرتے تھے۔ امراؤ سنگھ کی بیوی کے مرنے پر اپنے تاثر کو ان لفظوں میں ظاہر کرتے ہیں ۔۔۔۔؟ صد۲۸ یادگار غالب

حالی نے بھی یہ واقعہ یوں بیان کیا ہے:

"ایک دفعہ مرزا مکان بدلنا چاہتے تھے۔ ایک مکان آپ خود دیکھ کر آئے۔ اس کا دیوان خانہ تو پسند آیا مگر محل سرا خود نہ دیکھ سکے۔ گھر پر آ کر اس کو دیکھنے کے لئے بی بی کو بھیجا۔ وہ دیکھ کر آئیں تو ان سے پسند ناپسند کا حال پوچھا انھوں نے کہا اس میں تو لوگ بلا بتلاتے ہیں۔ مرزا نے کہا کیا دنیا میں آپ سے بھی بڑھ کر کوئی بلا ہے؟ صد۲۸ یادگار غالب

یہ اشارے اس حد تک واضح ہیں کہ یہ آپ اپنی تفصیل ہیں۔ اس سے آسانی سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس رشتہ سے نہ صرف غیر مطمئن بلکہ ناخوش تھے اور اس ناخوشی کے بیان میں انھوں نے چنداں تامل یا تکلف نہیں کیا۔ لکھتے ہیں:

"بھائی میرا ذکر سنو ہر شخص کو غم موافق اس کی طبیعت کے ہوتا ہے۔ ایک کو تنہائی سے نفور ہے ایک کو تنہائی منظور ہے۔ تاہل میری موت ہے۔ میں کبھی اس گرفتاری سے خوش نہیں رہا۔ پٹیالے جانے میں ایک تنگی اور ذلت تھی۔ اگرچہ مجھکو دولت تنہائی میسر آجاتی، لیکن اس تنہائی چند روزہ اور تجرید مستعار کی کیا خوشی؟ خدا نے لا ولد رکھا تھا شکر بجالاتا تھا۔ خدا نے میرا شکر مقبول و منظور نہ کیا۔ یہ بلا بھی قبیلہ داری کی شکل کا نتیجہ ہے۔ یعنی جس لوہے کا طوق اس لوہے کی دو ہتکڑیاں بھی پڑ گئیں۔ خیر اس کا کیا رونا ہے۔ یہ قید جاودانی ہے۔" صد۲۰۲ غ۔ غ۔ م

یہاں سے اس کا مزید سراغ ملتا ہے کہ غالب اور ابوالکلام کے ہاں تنہائی کا تصور کیوں اس درجہ خوش کن اور اور مسرت بخش ہے اور کیوں ان دونوں نے اس دولت پر بے حد فخر و فرحت کا اظہار کیا ہے۔

غالب کی انانیت اس رشتہ کے بعد ایک طرح سے جاگ اٹھی اور ان کی رگوں میں خون کی روانی کی طرح انانیت کی تیزی نے نیا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ پروفیسر احتشام حسین غالب کی شخصیت اور شاعری کا تجزیہ کرتے ہوئے اس نازک رشتہ پر انگلی رکھی ہے:۔

"آگرہ کی آزاد زندگی میں پہلی رکاوٹ ان کی شادی سے پڑی جو ایک تعلیم یافتہ شریف اور متمول گھرانے میں تیرہ سال کی عمر میں (یعنی ۱۸۱۰ء) میں ہوئی" ص۲۱ نقد غالب

غالب نے اپنی آزادانہ زندگی کا حال ابوالکلام سے زیادہ کھل کر اور کافی تفصیل سے اپنے خطوط میں بیان کردیا ہے لیکن . . . . غالب کس مزے سے ایک خط میں لکھتے ہیں :-

"ہم مغل بچے بھی غضب ہوتے ہیں، جس پر مرتے ہیں اس کو مار رکھتے ہیں میں بھی مغل بچہ ہوں عمر بھر میں ایک بڑی ستم پیشہ ڈومنی کو میں بھی مار رکھا ہے" ص۲۲ خ۔غ۔م

لیکن ابوالکلام کے ہاں یہ بیان ذرا پیچیدہ اور پہلودار ہے۔

ابوالکلام کی آزادانہ روش کا ان کی تصانیف سے ایسا واضح اور واقعی حال نہیں ملتا۔ لیکن انھوں نے جگہ جگہ اپنی طبیعت کا جو رخ اور رویہ ظاہر کیا ہے وہ درجوں کے فرق کے باوجود رانائیت کی اسی سمت کو بڑی حد تک متعین کردیتا ہے جس کے آثار خطوط غالب میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

غالب اور ابوالکلام کی ضمنی مشابہتیں

ابتدائی ماحول اور علم و فضل

غالب اور ابوالکلام کی انانیت کی ان قطعی اور قوی بنیادی مشابہتوں کے علاوہ دونوں کے ہاں کئی ایسی ضمنی مشابہتیں یا مشترکہ واقعات ملتے ہیں جن سے دونوں کی طبیعت کی مشترکہ افتاد اور یکسانیت کا رُخ واضح ہوتا ہے۔

ہم نے غالب اور ابوالکلام کی آن بان کے سلسلے میں اس کا ثبوت فراہم کیا ہے کہ دونوں کے ہاں آن بان کا تصور ان کی سطحی انانیت اور کھوکھلی روایت پرستی پر مبنی ہے۔ دونوں کے ہاں اس سلسلے میں درجوں کا فرق تو ہو سکتا ہے لیکن سمت اور صورت کا فرق یقیناً نہیں ہے۔

اس سطحی انانیت اور بے جان روایت پرستی کی مختلف تاویلیں بھی ممکن ہیں، لیکن ان سے انانیت کا رُخ روشن چھپایا نہیں جا سکتا۔

غالب نے جس ذہن سے مغلوب ہو کر سرکاری ملازمت کرنے سے اجتناب برتا۔ اور ملازمت کر کے گزر اوقات کرنے پر امرا اور والیانِ ملک کی قصیدہ خوانی کے ننگ کو گوارا کیا یا باوجود ذرائع آمدنی محدود ہونے کے اپنے اخراجات میں شاہ خرچی کا طریقہ جاری رکھا۔ ان سب سطحی باتوں کی مثالوں سے ابوالکلام کی زندگی بھی خالی نہیں۔

حالی نے غالب کی بے راہ روی اور شاہ خرچی کو ان کی آزاد روی اور طبیعت کی فیاضی کہہ کر عیب کو ہنر بنانے کی کوشش کی ہے لیکن ابوالکلام کی سطحیت کی یہ تاویلیں بھی ممکن نہیں ہیں۔ حالی کا خیال ہے

> "مرزا کی آمدنی کم اور خرچ زیادہ تھا۔ اس کی اصل وجہ ان کی طبیعت کی وہ فیاضی تھی جو کسی کو خالی ہاتھ جانے نہ دیتی تھی یہاں تک کہ جب مرزا کو گورنر کے دربار سے سات پارچے کا خلعت اور تین رقوم جواہر کے ملے تو انھوں نے دربار سے آتے ہی خلعت اور رقوم جواہر

بازار میں فروخت کرادیں تاکہ چپراسی اور جمعدار جو سلامی کو آئیں وہ مایوس خالی ہاتھ نہ جائیں
صہ ۵ یادگار غالب

طبیعت کی اسی فیاضی نے غالب کو قرض پر آمادہ کر لیا اور تنگ دستی کے باوجود وہ فاقہ مستی کی لطف اندوزی رہے ۔ یہی لطف اندوزی ابوالکلام کی انانیت میں بھی اسی فاقہ مستی کی مثالیں پیش کرتی ہے غالب کی طرح ابوالکلام کی فاقہ مستی بھی رنگ لاتی ہے۔ ابوالکلام کے معتمد اور محرم راز ملیح آبادی لکھتے ہیں:

"لیکن اس فقر و فاقے میں (مہمان نوازی) کی یہ آفت جھیلی کیسے گئی۔ روپیہ قرض منگایا گیا ایک پشاوری تاجر سے ہی جا کر لایا تھا۔ عسرت کے اس زمانے میں مولانا گھر سے کہیں باہر نہیں جاتے تھے اور جانے پر مجبور ہوتے تو کلکتے میں ٹیکسی پر جاتے اور کلکتے سے باہر ریل کے فرسٹ یا سکنڈ کلاس میں ۔ یہ سب بھی قرض ہی سے ہوتا تھا۔" صہ ۴ ذ۔آ

ابوالکلام کی انانیت کے یہ بت غالب ہی کے بتوں سے مشابہت رکھتے ہیں اور جس طرح غالب اپنے بتوں کو پوجے بغیر نہ رہ سکے اور یہ بت انکے ہیچ ہیچ خدا بنگئے۔ اسی طرح ابوالکلام بھی اپنی انانیت کے سطحی بتوں کو نہ توڑ سکے اور غالب ہی کی طرح آن اور شان کی طبیعت ابوالکلام کے اعصاب پر بھی سوار ہو کر رہی۔ ملیح آبادی نے ایک واقعہ سے ابوالکلام کی انانیت کی بت سازی کا یہ رجحان واضح کیا ہے۔ جب ابوالکلام کو مجبوراً ٹرام میں بیٹھنا پڑا تو یہ اس طرح بے نقاب ہوگئی کہ اس کی کوئی تاویل نقاد نہیں کر سکتا:

"میں نے دیکھا جز بز ہو رہے ہیں۔ بنچ کے بالکل سرے پر اس طرح بیٹھے تھے گویا جست لگانے کے لئے بالکل تیار ہیں۔ بیٹھے نہیں بس یوں سمجھئے کہ بنچ پر ٹکے ہوئے تھے اور گھبرا گھبرا کر دیکھ رہے تھے کہ کوئی دیکھتا تو نہیں۔ گم سم تھے۔ اتنے میں اسٹینڈ آیا اور ٹرام ٹھہر گئی۔ ایک دو مسافر داخل ہوئے اور ٹرام کو ابھی حرکت نہیں ہوئی تھی کہ ایک نعرہ سنائی دیا "اسلام علیکم مولانا" سامنے ہی مصافحے کے لئے ہاتھ بڑھا۔ اب تو مولانا کی حالت ایسی ہوگئی جیسے تپ دق کا بیمار آخری درجے میں ہو۔ چہرہ سفید ہونٹ بھنچے ہوئے۔ آنکھیں نیچی کسی قدر تلخ لہجے میں آنے والے کو حکم دیا "بیٹھ جاؤ میرے بھائی" پھر میری طرف خاص نظروں سے دیکھا۔ میں سمجھ گیا فوراً زور سے گھنٹی بجا کر ٹرام رکوائی اور ہم سب اتر پڑے۔ مولانا نے زمین پر کھڑے ہو کر اطمینان کی سانس لی اور فرمایا سخت کوفت اٹھانا پڑی ہے ہم ٹیکسی کا انتظار کریں گے۔ صہ ۳۸ ذ۔آ

غالب کو پالکی سے اُترنا جس نے گوارا نہ تھا ابوالکلام کو ٹرام میں سفر کرنا بھی اسی لئے معصیت بن گیا۔ غالب اور ابوالکلام کی سیر چشمی اور فیاضی کی کچھ نہ کچھ تاویل کی جا سکتی ہے، مگر اس سطحیت اور رئیسیت کی نخوت کی کوئی تاویل ممکن نہیں ہے اس سے اس کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انانیت کی یہ سطحیت اس شانِ آزادی و کے منافی ہے جس سے غالب نے تقلیدی روش سے اجتناب برتا، روایت پرستی سے بغاوت کی، ساغرِ جم پر اپنے جامِ سفال کو ترجیح دی۔ حالی نے یادگارِ غالب میں مرزا کی طبیعت کا تجزیہ کرتے ہوئے جن نتائج کو اخذ کیا ہے انانیت کی سطحیت ان کی تردید کرتی ہے۔ حالی کی یہ رائے قابلِ غور ہے کہ :

"جن کے دماغ میں اورجنلٹی اور غیر معمولی اُپج کا مادہ ہوتا ہے، وہ اپنے ملک میں ایک ایسی چیز پاتے ہیں جو اگلوں کی پیروی پر ان کو مجبور نہیں ہونے دیتی۔ ان کو قوم کی شاہراہ کے سوا بہت سی راہیں ہر طرف کھلی نظر آتی ہیں ...؟ صفحہ ۱۰۱ ی۔ غ

حالی نے جس بیچ کی تعبیر کی طرف رہنمائی کی ہے مرزا کی انانیت کے سطحی واقعات یہ ثابت کرتے ہیں وہ بھی بڑی حد تک سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود تھے۔ وہ درباری آداب اور جاگیرداری اطوار کے پھندے سے آزاد نہ ہو سکے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے خاندان پر جس طرح فخر کرتے ہیں اور عزّ و نسب پر جس طرح خوش ہوتے ہیں یہ سب واقعات ان کی انانیت کی سطحیت پر گواہی دیتے ہیں۔ جیسے کہ ہم نے اس سے پہلے غالب ابوالکلام کی آن بان کی قصوں میں بتایا ہے کہ غالب نے عزّ و نسب وغیرہ کا اظہار بے پردہ اور براہ راست کیا ابوالکلام نے در پردہ اور پُر پیچ طریقوں سے۔ مثلاً غالب ایک خط میں لکھتے ہیں :

"یہ یاد رہے کہ نواب کے لفظ کے ساتھ مرزا یا میر نہیں لکھتے۔ یہ خلاف دستور ہے، یا نواب اسد اللہ خاں لکھوں یا مرزا اسد اللہ خاں لکھو۔ اور بہادر کا لفظ دونوں حالتوں میں واجب اور لازم ہے۔" صفحہ ۲۳۸ خ۔ غ۔ م

یا یہ مظاہرہ :

"میں قوم کا ترک سلجوقی ہوں۔ دادا میرا ماوراء النہر سے شاہ عالم کے وقت ہندوستان میں آیا۔" الخ

ابوالکلام نے اس کے برعکس عزّ و نسب پر سخت لفظوں میں تنقید کی ہے :

"الحمد للہ اس تمام مدت عمر میں جو گزر چکی ایک لمحہ کے لئے بھی طبیعت نے گوارا نہ کیا کہ نسب فروشی کی دوکان آراستہ کرکے نقدِ عزت و شرف کی جستجو کی جائے۔ اسلام نے ساری نسبتوں اور

امتیازوں کو مٹا کر صرف ایک اپنی نسبت نوعِ انسانی کو عطا کی۔" ص۲۴ ت۔آ

لیکن اس سخت تنقید کے بعد وہ اس پر فخر کئے بغیر نہ رہ سکے کہ ان کا خاندان صدیوں سے علم و فضل کا وارث ہے:

"اس کو اللہ تعالیٰ کا فضل یقین کرتا ہوں کہ مجھ کو ایک ایسے خاندان میں پیدا کیا جس میں صدیوں سے سلسلہ علم و ارشاد قائم و جاری ہے اور جس کے اسلاف کرام کے اعمال صالحہ کا پاک ورثہ یکے بعد دیگرے اخلاف تک منتقل ہوتا آیا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جس کے اخلاف کو حق گوئی و حق پرستی اور طریق استقامت و عشق حق میں سرفروشی و جاں سپاری اور سرِ زوران تاج و تخت و بندگانِ مال و جاہ کے مقابلے میں بے نیازی و سرگرانی ہمیشہ اپنے اسلاف کے ورثے میں ملی ہے اس کو اپنا موروثی خزانہ اور اس کو اپنا خاندانی تاج و تخت سمجھتا ہوں۔" ص۲۷ ع۔آ

مزید لکھتے ہیں :۔

"اگر یہی غرورِ نسب و خاندان ہے تو اس کے اعتراف میں مجھے کچھ باک نہیں بلا شبہ اسلاف کے ورثہ علم و حق پرستی کو دنیا کی ہر نعمت سے زیادہ عزیز رکھتا ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ کبھی اس نشے سے میرا دماغ خالی نہ ہو۔" ص۲۸ ت۔۔

اس طرح غالب اور ابوالکلام دونوں کی انانیت نشۂ خاندان اور غرورِ نسب کی مے سے سرشار ہے اور ابتدا ہی سے دونوں کی تحریروں میں اس طرح کے رجحانات ملتے ہیں جو آگے چل کر ان کے اندازِ بیان کے منفرد اور مستقل طرز کہلائے۔

ابوالکلام نوعمری میں ایک رسالے میں اپنا نام اور کلام دیکھ کر جس نوعیت کی خوشی محسوس کرتے ہیں وہ ان کے اسی جذبہ کی تسکین کرتی ہے۔ یہاں اس پر کوئی پردہ نہیں ہے۔ خود نمائی کا جذبہ بے نقاب ہے اس نوعمری میں یہی جذبہ نثر میں جو طرز اختیار کرتا ہے اس کی ابتدائی مثالیں بھی اسی معصومیت کو نمایاں کرتی ہیں۔ مئی ۱۹۰۲ء کے مخزن میں لکھتے ہیں :

"ناظرین کیا اخبار کے سوا دنیا میں کوئی بڑی سے بڑی ایسی دوربین ہے جس سے آپ تمام دنیا کو اپنا منظر بنا سکیں اور کیا اخبار کے سوا کوئی اونچے سے اونچا بلند مقام یا کوئی پہاڑ ہے جس پر بیٹھ کر آپ تمام دنیا کا نظارہ کر سکیں۔ نہیں ہرگز نہیں۔" ص۱۳ مخزن مئی ۱۹۰۲ء

مزید لکھتے ہیں :۔

"یہ اخبار در اصل ایک زندہ ہادی ہے جو ہر قسم کی باتوں میں ہدایت کرتا ہے بُری باتوں سے تنفر دلاتا ہے اور عمدہ باتوں کی جانب مائل کرتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت میں ایک ایسی زبردست قوت گمراہ کنندہ موجود ہے جس کا کام انسان کو چاہ ضلالت میں ڈالتا ہے۔ اس کی اصلی کوششوں سے انسان سیدھے سعادت اور نیک بختی کے راستے کو چھوڑ کر شقاوت کی تنگ و تاریک اور خوفناک و پیچیدار گھاٹیوں میں آنکھ بند کر کے پڑ جاتا ہے اور اس بدبختی کے مقام پر خوش قسمتی کے راستے کو تلاش کرتا ہے اور جب تک کہ کوئی خضر صفت رہبر ہاتھ پکڑ کے منزلِ مقصود تک نہ پہنچائے وہ یونہی پریشان و سرگرداں رہتا ہے۔" صلہ مخزن

ابتدائی عمر کی منزلوں میں یہ استفہامیہ طرز تحریر نیکی اور بدی کا معصومانہ تخیل سیدھا سادا مگر پُرجوش انداز بیان سید احمد خاں کے اثر کے علاوہ یہ بھی ثابت کرتا ہے کہ ابوالکلام کے ابتدائی مذہبی ماحول نے ان کے ذہن کی پرورش کی اور اسی ماحول میں انھوں نے آنکھیں کھولیں۔ احساس برتری کی وہ چنگاری جو ابھی شعلہ نہ بن سکی تھی اس نوعمری ہی میں ہلکی ہلکی چمک رہی تھی۔ فخر و غرور کا وہ احساس جو والد کے مریدوں کے ہجوم میں پہلے پہل جاگا تھا۔ اب لفظوں اور جملوں کے سہارے گھٹنوں چلنا سیکھ رہا تھا۔ ان مختلف اور متعدد مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انسانی طبیعت خلا میں پرورش نہیں پاتی۔ ایک شخص خواہ کتنا ہی برگزیدہ اور بلند انسان کیوں نہ ہو وہ اپنے ماحول سے یکسر بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ۱۹۲۱ء میں جمعیۃ العلماء کے اجلاس لاہور میں تقریر کرتے ہوئے ابوالکلام نے کہا تھا:

"ہم اپنے آپ کو وقت کے مزاج اور خاصیت سے محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ ایک شخص خواہ کتنی ہی ذہانت رکھتا ہو وہ گرد و پیش (کے) حالات سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا۔" صلہ۱۸۲ آ۔ک۔ت

ادیب اور فنکار جو اپنے زمانے کی سب سے زود حس مخلوق ہوتا ہے اپنی تخلیقات میں اپنے زمانے کے میلانات اور مطالبات کو طرح طرح سے پیش کرتا ہے۔ کبھی یہ تعلق واسطوں اور وسیلوں کی پُرپیچ وادیوں سے ظاہر ہوتا ہے، کبھی وقت کی سیدھی سادی صاف شاہراہ سے اس میں بلندیاں اور پستیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ اُتار چڑھاؤ کے پُرپیچ اور دشوار گزار مرحلوں میں ادیب اپنے فکر و احساسات اپنے گرد و پیش سے یکسر بچا نہیں سکتا۔

نفاست پسندی

غالب اور ابوالکلام کی انانیت کا ایک ضمنی پہلو ان دونوں کی حد سے بڑھی ہوئی نفاست پسندی اور لطافت ذوق کے تجزیے سے بھی متعین کیا جا سکتا ہے۔

قسمِ علی سے کم پر قناعت کرنا دونوں کے مشرب میں جائز نہ تھا۔ ابوالکلام چائے اور شکر کے بارے میں لکھتے ہیں :-

"ایک دقیق سوال اس کی نوعیت کا بھی ہے۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ جو شکر ہر چیز میں ڈالی جاتی ہے وہی چائے میں بھی ڈالنی چاہیے اس کے لئے کسی خاص شکر کا اہتمام ضروری نہیں۔ چنانچہ باریک دانوں والی دوبارہ شکر جو پہلے جاوہ اور مورشش سے آتی تھی اور اب ہندوستان میں بننے لگی ہے۔ چائے کے لئے بھی استعمال کی جاتی ہے۔ حالانکہ چائے کا معاملہ دوسری چیزوں سے بالکل مختلف واقع ہوا ہے اسے حلوے پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ اس کا مزاج اس قدر لطیف اور بے میل ہے کہ کوئی چیز بھی جو خود اس کی طرح صاف اور لطیف نہ ہوگی فوراً اسے مکدر کر دے گی۔ اس کے لئے ایسی شکر چاہیے جو بلور کی طرح بے میل اور برف کی طرح شفاف ہو۔ ایسی شکر ڈلیوں کی شکل میں بھی آتی ہے اور بڑے دانوں کی شکل میں بھی۔ میں ہمیشہ بڑے دانوں کی شفاف شکر کو کام میں لاتا ہوں، اور اس سے وہ کام لیتا ہوں جو مرزا غالب گلاب سے لیا کرتے تھے۔" ص۱۹۰ غ۔ خ

یہ نفاست طبع ابوالکلام کے (ان) ان کی انانیت کی رونق اور ان کے ذوق کی روشنی بن گئی ہے۔

ملیح آبادی صاحب کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"حکیم صاحب (حکیم اجمل خاں مرحوم) کو لکھنؤ کے خربوزے مطلوب ہیں کسی واقف کار سے مدد لیجیے اور ایک من عمدہ سفیدے کرا کر اچھی طرح ٹوکرے میں کو کر بند لیجیے پارسل بھیج دیجیے بلٹی پوسٹماسٹر کانڈگرام کے نام بھیجی جائے اور ساتھ لکھ دیا جائے کہ ٹوکرا وصول کر کے حکیم صاحب کے ہاں بھجوا دیا جائے۔ ٹوکرے میں خربوزوں کو عمدہ طور پر بند رکھنا چاہیے۔ وہاں لوگ اس سے واقف ہیں۔ لیکن آپ خاص طور پر تاکید کر دیجیے۔ لکھنؤ میں بعض تاجر بار برداری کا کام کرتے ہیں۔

اگر کوئی ایسا شخص ہو تو اسے کہہ دیا جائے۔ قیمت خواہ کتنی ہی زیادہ ہو لیکن پھل عمدہ ہوں۔ روپیہ آپ دیدیں، میں آپ کو ضرورت ہوئی تو یہاں سے بھیج دوں گا" صفحہ ۱۳۱ ذ۔ ا

معیار کی یہی بلندی اور نفاست کا یہی ذوق تھا جس کی بنا پر خواجہ حسن نظامی نے انھیں مزاج کا نانا شاہ کہا تھا۔ ذیل کے خط سے بھی یہی نفاستِ ذوق آشکارا ہے:

"آپ کو ایک تکلیف دینا چاہتا ہوں، براہ عنایت لکھنؤ میں کسی کاردان شخص سے کہہ دیں کہ رضائی تیار کرا کے لکھنے بھیج دے۔ رضائی لکھنؤ سے باہر اچھی تیار نہیں ہو سکتی۔ اور جگہ کے دھنئے ہلکی روئی بھا ہی نہیں سکتے۔ فرد صوفیانہ مگر عمدہ قسم کی ہو۔ استر صندلی رنگ کا سرخ ہو کنارے کی مغزی اودی ریشمی۔ ایک عزیز کی فرمائش ہے اور تحفتاً دینا مقصود ہے۔ ۲۰ - ۲۵ روپے تک کی لاگت آئے تو مضائقہ نہیں، بلکہ دو چار اور سہی، لیکن عمدہ اور خوشنما ہو۔ روئی اتنی دی جائے کہ عموماً رضائی میں دی جاتی ہے، تاخیر نہ ہو۔" صفحہ ۳۴ ذ۔ آ

غالب کے ہاں بھی ہر چیز میں خوبی کا معیار خوب تر ہے۔ وہ بھی ابوالکلام کی طرح چھوٹے چھوٹے معاملات تک میں نزاکت پسندی اور اپنے ذوق کی تسکین کے لئے ادنیٰ سی کمی کو بھی گوارہ نہیں کرتے وہ بھی ہر معاملے میں قسم اعلیٰ کے طلب گار ہیں۔ کسی دوسرے درجے پر قناعت کرنا انھیں گوارا نہیں لکھتے ہیں:۔

"دو روپے فی جلد اس سے زیادہ کا مقدور نہیں، جب مجکو لکھو گے ہنڈوی بھیج دوں گا۔ چھ روپے، آٹھ روپے، دس روپے، بارہ روپے میاں کو سمجھا دینا، کمی کی طرف نہ گریں۔ اچھی چیز بنے نہایت۔ بارہ روپے میں چھ جلدیں تیار ہوں۔" صفحہ ۱۵۹ غ۔ غ

ابوالکلام کی نفاست ان کی انانیت کا پیرہن بن گئی ہے۔ عبدالماجد دریا بادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"خط و کتابت میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس کی جزئیات کا اثر طبائع پر بہت کچھ پڑتا ہے۔ خط جب لکھئے تو سنجیدہ عبارت میں قرینے کے کاغذ پر اور ٹائپ کرا کے۔" صفحہ ۸ ت۔ آ

چائے اور سگریٹ کے بارے میں ابوالکلام کی نفاست طبع ضرب المثل کی مستحق ہے۔ ابوالکلام کے معتمد و مداح ملیح آبادی لکھتے ہیں:۔

"مولانا کھانے میں سادہ کھانا کھاتے مگر چائے کے معاملے میں بڑا تکلف کرتے تھے۔ چائے میں مولانا کا ذوق بہت اعلیٰ تھا۔ نہایت لذیذ چائے بناتے تھے۔ مجھے تو کیتلی تک چھونے کی

اجازت نہ تھی۔ فرمایا کرتے تھے، بھدّے ہاتھ میں چائے جیسی لطیف و نازک چیز کو گوارا نہیں ہو سکتے۔ پیالیاں تک دھونے کی ممانعت تھی۔ صفحہ ۳۱ ذ۔ آ

ابوالکلام کی طبیعت پر نزاکت اور نفاست پسندی ختم تھی۔ کپڑے اور گرد و پیش پر ذرا سا داغ بھی وہ گوارا کرنا نہ جانتے تھے۔ ملیح آبادی کی شہادت ہے:

"دنیا جانتی ہے کہ مولانا از حد نفاست پسند صاحب ذوق، نازک مزاج، شاہ خرچ آدمی تھے۔ جو کچھ ہو بہتر سے بہتر ہو، اعلیٰ سے اعلیٰ ہو۔ سگرٹ کے عادی تھے، اور قیمتی سے قیمتی سگرٹ پیا کرتے تھے۔" صفحہ ۲۴۹ ذ۔ آ

الحاج ایم جے محمد سعید صاحب نے ایک تقریر میں فرمایا تھا:

مولانا آزاد نہایت نازک طبع اور نفاست کے اس قدر خوگر تھے کہ اگر معمولی سی بات بھی ایسی ہوتی جو ان کی نفاست کے معیار پر پوری نہ اُترتی تو ان کی طبیعت پر اس کا اس قدر اثر پڑتا کہ معمولات میں فرق آجاتا۔ مولانا اس زمانے میں کثرت سے سگرٹ پیتے تھے۔ اور سگرٹ بھی ایسی جو مدراس میں بھی بہت تلاش کے بعد ملتی تھی۔ یعنی مصری سگرٹ۔ ہم لوگوں کے لئے ہر روز مولانا کے لئے یہی سگرٹ مہیا کرنا ایک درد سری تھی۔ مگر ان کی خاطر ہم ہنسی خوشی یہ سگرٹ مہیا کرتے۔ اس سگرٹ کا ایک خاص رنگ اور خاص بُو تھی۔ بغیر سونگھے یہ دونوں اثرات محض سگرٹ کے دیکھنے سے بھی محسوس ہوتے تھے۔ خاص طور پر اس کی بُو کا خوشگوار احساس۔"

ماخوذ سالنامہ جہاں نما ۵۹ء

ابوالکلام کی نفاست پسندی اور نزاکت طبع کے بارے میں الحاج سعید صاحب ہی کی روایت ہے:

"مولانا پہلے دن جب بیت الخلاء گئے تو بغیر ضرورت پوری کئے واپس آگئے۔ سیٹھ جمال محمد مرحوم کی کوٹھی میں بیت الخلاء بہت شاندار تھے مگر ان میں مغربی طرز کے کموڈ نہیں تھے۔ مولانا نے فرمایا کہ میرے بھائی کیا یہاں کموڈ نہیں ہیں۔ ہم نے سیٹھ جمال محمد مرحوم سے اس کی اطلاع کر دی اور اسی وقت سیٹھ صاحب نے نئے نئے اور خوش وضع کموڈ مہیا کر دیئے۔"

صفحہ جہاں سالنامہ ۵۹ء

طبیعت کی یہ نازک شاہی اور مزاج کی نفاست مہدی افادی کی یاد دلاتی ہے جن کے ہاں قسم قسم کے

علاوہ کوئی اور درجہ ہی نہ تھا۔

غالب نے اشعار میں جن اعلیٰ نزاکتوں اور لطافتوں کو بیان کیا تھا ابوالکلام کے کردار میں وہ سب عریاں ہوگئیں۔ غالب آخر کار اپنا جام و سبو توڑ بیٹھے اور پکار اُٹھے کہ دماغ عطر پیراہن نہیں ہے لیکن ابوالکلام کی انانیت نے نزاکتِ کردار کے باوجود لطافتِ ذوق کا وہ سامان کیا کہ کبھی اس سطح پر نہ آسکی ؎

پلا دے اوک سے ساقی جو ہم سے نفرت ہے

لطافتِ ذوق اور نفاستِ طبع میں ان کی انانیت غالب سے بھی بڑھ کر ہے۔ وہ اوائل عمری سے اپنی شان اور شوق کے تقاضوں کو خوب برتتے رکھتے تھے۔ ان کے سوانح نگار ملیح آبادی کی رائے ہے:

" بال قبل از وقت سفید ہونے لگے تھے۔ اوائل عمر میں خوشبودار کریمیں اور سینٹ کے استعمال کا یہ نتیجہ تھا خود فرمایا کرتے تھے کہ خوشبودار روغن کالے بالوں کے دشمن ہیں۔

پھر ان کی لطافتِ ذوق اس بارے میں ان تیلوں اور عطروں کو بھی نظر میں نہ لاتی تھی جو دیسی اور ملکی تھے۔

" مولانا کو خوشبودار ہندوستانی تیلوں اور عطروں سے نفرت تھی۔" ص۲۳۴ ذ۔آ

فرماتے تھے:۔

" میرے لئے بھی ہندوستانی تیلوں اور عطروں کی بُو از حد تکلیف دہ رہی ہے مگر لوگوں کے خیال سے بیزاری ظاہر نہیں کرتا۔" ص۲۳۴ ذ۔آ

انانیت کی یہ ادائیں غالب کے اشعار میں تو ملتی ہیں لیکن عادتوں میں ابوالکلام کے ہاں عریاں ہیں۔

نثر میں اشعار کا استعمال

غالب اور ابوالکلام کی نفاست پسندی اور ازدواجی زندگی کے اثرات کی طرح بعض اور ایسے ضمنی پہلو بھی مشترک ہیں جن کی سراغ رسانی سے دونوں کے مشترک اندازِ تحریر کے بعض ایسے سوتے بھی مل جاتے ہیں جو آگے چل کر ان کے فن میں دریا کی طرح رواں دواں نظر آتے ہیں۔ مثلاً نثر میں اشعار کا استعمال دونوں نے بڑی خوبی سے کیا ہے اور دونوں کی نثر شعریت سے آراستہ پیراستہ ہے۔ ہم نے نثر اور شعر کے باب میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ابوالکلام نے نثر میں شعر سے اس حد تک فائدہ اٹھایا ہے کہ کبھی کبھی شعری کے مضمون کو نثر میں اس طرح منتقل کر دیا ہے کہ یہ ترجمہ بجائے خود تخلیق بن گیا ہے۔ ابوالکلام کی نثر میں شعریت

کے اس جز نے اسے ایسی دلکشی عطا کی ہے جو طرز فکر کی طرح طرز تحریر میں بھی پوری طرح بس گئی ہے۔ ابوالکلام کا حافظہ غیر معمولی تھا لکھتے ہیں :-

"تیس چالیس برس پیشتر کے مطالعے کے نقوش کبھی اچانک اس طرح ابھر آئیں گے کہ معلوم ہوگا ابھی ابھی کتاب دیکھ کر اٹھا ہوں۔ مضمون کے ساتھ کتاب یاد آجاتی ہے۔ کتاب کے ساتھ جلد، جلد کے ساتھ صفحہ، صفحہ کے ساتھ یہ تعین کہ مضمون ابتدائی سطروں میں تھا یا درمیانی سطروں میں یا آخری سطروں میں نیز صفحہ کا رُخ دہنی طرف کا تھا یا بائیں طرف کا۔" صد۱۴۲ غ۔ خ

نقش آزاد کے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں :

"اگرچہ دماغ مطمئن تھا۔ خیال ہوا کہ برسوں کی بات ہے، اصل مقام نکال کر دیکھ لوں، چنانچہ مآثرالامرا میں یہ مقام مل گیا اور دولت خاں لودھی کا مقولہ ٹھیک ٹھیک وہی نکلا کہ حافظے میں محفوظ رہ گیا تھا طبیعت خوش ہوئی کہ تیس برس تک دماغ نے اس مقولے کی پوری پوری محافظت کی تھی، اور ایک لفظ بھی اِدھر اُدھر نہیں ہوا تھا۔" صد۱۵۱ ن۔ آ

اس حافظے پر انکے ستھرے ذوق نے اور اعلیٰ نفاست نے سونے پر سہاگہ کا کام دیا اور ان کے حافظے میں اشعار کی تعداد بلا مبالغہ ہزاروں سے تجاوز کر گئی۔ پھر یہ شعر بھی کیسے تھے۔ منتخب شعرا کے چیدہ چیدہ اشعار۔ یہ اشعار بہترین ہونے کی وجہ سے کیا بلحاظ کیفیت اور کیا بلحاظ کمیت شعرالعجم کے انتخاب سے کم درجے کے نہیں ہیں۔ اگر شبلی کی شعرالعجم کے اشعار کے انتخاب کا موازنہ تذکرے، ترجمان القرآن، غبار خاطر، کاروان خیال اور البلال کے منتخب مضامین کے متفرق اشعار سے کیا جائے تو دونوں کے مذاق کی یک رنگی اس درجہ مشترک ہے کہ آسانی سے یہ دھوکا ہوتا ہے کہ ابوالکلام نے شبلی ہی کے انتخاب سے کام لیا ہے چاہے ابوالکلام کا ماخذ شبلی کا انتخاب نہ ہو، اپنا ہی انتخاب ہو، مگر اس میں شک نہیں کہ دونوں کا مذاق شاعری اس حد تک یکساں ہے کہ گویا ابوالکلام کے اشعار شعرالعجم ہی کے اشعار پر مبنی ہیں۔ اشعار کے اس خزانے نے شبلی اور ابوالکلام کی نثر کو اس حد تک متاثر کیا ہے کہ یہ اشعار ان کی نثر کا ضروری جز بن گئے ہیں بلکہ بعض جگہ تو ان کی حیثیت حاصل کلام کی سی ہے۔ بعض نقاد نثر میں شعر کے داخلے کو اس لئے ممنوع قرار دیتے ہیں کہ شعر کے ترنم سے نثر کے ترنم کو صدمہ پہنچتا ہے ابوالکلام کا نثر کا ترنم اس قدر ہنگامہ خیز ہے کہ اس کے سامنے خود شعر کا ترنم بھی دب جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے کہ شاعرانہ صداقت منطق سے بے نیاز ہوتی ہے تو ابوالکلام کی نثر بھی شاعرانہ صداقت کی حامل ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عابد حسین کے:

"شاعرانہ صداقت منطق سے بے نیاز ہوتی ہے .... شاعر اگر اپنے اندرونی جذبے اور تجربے کو زندہ شکل میں ہم تک منتقل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو اس نے اپنا فرض ادا کر دیا۔ اس کا کام یہ نہیں کہ وہ دیکھے کہ ایسا کرنے میں منطق کا تسلسل برقرار رہا یا نہیں" صد۲۶ اُردو غزل

اس تعریف کے پیشِ نظر ابوالکلام کی نثر شاعری کی حدود میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس نے جذبات کی ترجمانی شاعرانہ پیرائے میں کی ہے۔ اور دلی جذبات اور تجربات کو کامیابی سے پڑھنے والے تک منتقل کر دیا ہے۔ اور اگر منطقی تسلسل سے دلچسپ بے نیازی بھی برتی ہے کہیں وہ مطلقاً انجام سے بے پروا ہو گئے ہیں۔ لکھتے ہیں :-

"فرض ادا کرنا محتاج نہیں کہ نتیجہ کیا ہوگا؟ اگر فرض فرض ہے تو ہمیں چاہیئے کہ ہم اسے پورا کریں۔ نتیجہ پر غور کرنا ہمارا کام نہیں" صد۵ خ۔ آ

ابوالکلام کی اس افتادِ طبع کو ان کے طرزِ تحریر میں شعار نے بڑی خوبی سے ظاہر کر دیا ہے۔ اور انھوں نے اپنا مدعا بیان کرنے میں جس شاعرانہ طرز کو برتا ہے اس کے لئے شعر سے بہتر اور کوئی پیرایۂ بیان موزوں نہیں ہو سکتا تھا۔ ابوالکلام کی نثر میں کثرتِ اشعار کے استعمال کے بارے میں "غبارِ خاطر" کے مقدمہ نگار کی جو ان کی خلوت و جلوت کے شریک تھے یہ شہادت ہے :

"وہ لکھنے سے پہلے بہت سے اشعار مستحضر کر لیتے تھے اور انھیں اس طرح مضمون میں سموتے تھے کہ شاعر سنتا تو خود حیران رہ جاتا کہ شعر کس قدر بلند، لطیف اور سلیس ہو گیا ہے۔ ان کی عادت تھی کہ عبارت میں ایجاز پیدا کرنے کے لئے لکھتے تھے اور نظرِ ثانی سے پہلے ہی کاٹتے بھی جاتے تھے۔ لفظوں اور خیالوں کو تولتے تھے، اور ایک عدیم النظیر صنّاع کی طرح انھیں موزوں ترین مقامات پر جوڑ دیتے تھے۔ اب کس کی مجال ہے کہ ان کو اپنی جگہ سے ہلائے" صد۳۱ غ۔ خ

مقدمہ نگار کا یہ خیال بھی حقیقت پر مبنی ہے کہ لوگ نثر میں اشعار لاتے ہیں تو عموماً اس طرح کے لاتے ہیں کہ کسی جزئی مناسبت سے کوئی شعر یاد آ گیا اور خاص محل میں درج کر دیا گیا۔ لیکن مولانا اس قسم کی تحریرات میں جو شعر درج کریں گے اس کی مناسبت محض جزئی مناسبت نہ ہوگی بلکہ مضمون کا ایک ٹکڑا بن جائے گی گویا خاص اسی محل کے لئے شاعر نے شعر کہا ہے اور مطلب کا تقاضہ پورا کرنے اور ادھوری بات کو مکمل کر دینے کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں" صد۱۱ غ۔ خ

ابوالکلام کے طرز تحریر میں یہ شعریت نثر ہونے کے باوجود روپ بدل بدل کر ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن ہر لباس مجاز میں اس کا سرو قد اور بلند قامت صاف پہچانا جا سکتا ہے۔ سردار جعفری نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"پرانے زمانے میں یہ کہا جاتا تھا کہ شاعر کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے اساتذہ کے دس بیس ہزار چنے ہوئے اشعار یاد ہوں۔ میرا خیال ہے کہ مولانا آزاد کو اس سے زیادہ اشعار یاد تھے۔ اکثر ان اشعار کا حسن مولانا نے اپنی تحریر میں نچوڑ لیا ہے۔ بعض مقامات پر غیر شعوری طور سے اور کہیں کہیں شعوری طور سے انھوں نے کسی شعر کے چھوٹے سے حسین نقطے کو لے کر ایک بسیط سمندر کی طرح پھیلا دیا ہے۔" صد ۶۹: انوار ابوالکلام

ڈاکٹر اعجاز حسین نے اشعار کے استعمال کی کثرت پر استدلال کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"مولانا کو مفہوم کی جامعیت مجبور کرتی تھی کہ بلا تکلف وہ اشعار سے بات کو ذہن نشین بنا دیں یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ عبارت کو مکمل اور فضا کو حسین تر بنانے کے لئے یہ طریقہ کام میں لاتے تھے۔" صد ۲۷ ادب اور ادیب۔

ڈاکٹر عبداللہ نے بجا طور پر ابوالکلام کی نثر میں منتخب اشعار کو خیابان فارس سے تشبیہ دی ہے:

"اس میں جا بجا خیابان فارس سے لائے ہوئے ارمغان بہترین و منتخب اشعار جن میں انسانی ذہن و فکر اور دانش و بینش کا خلاصہ سمٹ آیا ہے۔" صد ۳۳ مکاتیب نمبر نقوش شمارہ

ابوالکلام کے خطوط اور مضامین میں اشعار کا استعمال اور ان کی کثرت شبلی کے طرز تحریر کا اثر ہے جس طرح شبلی نے بعض خطوط میں صرف شعر لکھ کر اپنے جذبے کو مکتوب الیہ تک ارسال کر دیا ہے۔ ٹھیک یہی کام ابوالکلام نے بھی لیا ہے۔ مثلاً ایک خط میں صرف یہ شعر درج ہے ؎

اے غائب از نظر کہ شدی ہم نشین دل ۔۔۔ می بینمت عیاں و دعا می فرستمت

کسی ہمدم دیرینہ کی یاد اور وہ بھی مشغولیتوں کے ہجوم میں اس سے بہتر اور کیا پیرائیہ بیان اختیار کر سکتی ہے۔ کہیں نثر کا مضمون دراصل شعر ہی سے مستعار ہے اور اسی طرح نثر کا ٹکڑا اور شعر دونوں مل کر ایک ہو گئے ہیں:

"یہاں رات کو احاطے کے اندر وارڈروں کا تین تین گھنٹے کا پہرہ لگا کرتا ہے۔ مگر بہت کم جاگتے ہوئے پائے جاتے ہیں۔ اس وقت بھی سامنے کے برآمدے میں ایک وارڈر کمبل بچھائے لیٹا

تھا اور زور زور سے خراٹے لے رہا تھا بے اختیار مومن خاں کا شعر یاد آگیا ؂

ہے اعتماد مرے بخت خفتہ پہ کیا کیا		دگرنہ خواب کہاں چشم پاسباں کے لئے

صفحہ ۶۲ رغ۔ نج

غالب اور ابوالکلام دونوں نے اگرچہ غالب نے بہت کم اور ابوالکلام نے بہت زیادہ نثر میں اظہار مدعا کے لئے اشعار کا برمحل استعمال کیا ہے۔ غالب اور ابوالکلام دونوں نے یہ کام فیشتا فارسی اشعار سے لیا ہے اور اس طرح اپنے مفہوم کو خوبی سے اپنے مکتوب میں منتقل کر دیا ہے۔ ایک خط میں غالب لکھتے ہیں ؂

"نہ القاب نہ آداب، نہ بندگی تسلیمات غالب		ہم تجھ سے کہتے ہیں بہت مصاحب زمین

ایاز حد خود بشناس مانا کہ تو نے کئی برس کے بعد رات کو غیب کی غزل لکھی ہے اور آپ اپنے کلام پر وجد کر رہا ہے۔ مگر یہ تحریر کیا روش ہے۔ پہلے القاب لکھ، پھر ہاتھ جوڑ کر مزاج کی خیر پوچھ، پھر عنایت نامے کے آنے کا شکریہ ادا کر۔ جو میں تصور کر رہا تھا وہ ہوا۔ یعنی جس دن صبح کو میں نے خط بھیجا اسی دن آخر روز حضور کا فرمان پہنچا معلوم ہوا کہ حرارت ہنوز باقی ہے، انشاء اللہ رفع ہو جائے گی۔ موسم اچھا آگیا ہے ؂

گرمی از آب بروں رفت حرارت زہوا		محمل مہر جہانتاب بہ میزاں آمد

دہلی مرحوم پہ غالب لکھتے ہیں:

"اہل دہلی عموماً بے مرے مر گئے۔ یہ داغ ان کی جبین حال سے مٹ نہیں سکتا۔ میں اموات میں ہوں مردہ شعر کیا کہیگا غزل کا ڈھنگ بھول گیا۔ معشوق کس کو قرار دوں جو غزل کی روش ضمیر میں آئے ؂

اے دریغا نیست ممدوحے سزاوار مدیح		اے دریغا نیست معشوقے سزاوار غزل

غالب چونکہ شاعر تھے اس لئے انھوں نے نثر سے شاعری کا کام لینے کی جگہ خود شاعری سے اپنے ان جذبات کی آسودگی کا سامان حاصل کیا۔ لیکن ابوالکلام کے لئے یہ راہ مسدود تھی۔ اس وجہ سے بھی غالب کی نثر ابوالکلام کی نثر کی شعریت سے بڑی حد تک مختلف ہے۔

غالب کی نثر اور شاعری دونوں جگہ ان کی انانیت کا اظہار دو مختلف رنگوں میں ہوا ہے۔ غالب پر تنقید کرتے ہوئے جو دو باتیں کہی گئی ہیں وہ بھی دراصل اسی اختلاف رنگ کا نتیجہ ہیں۔ اکرام اور نیاز دونوں نے غالب کی انانیت کا تجزیہ کرتے ہوئے جو دو مختلف اور متضاد نقطۂ نظر پیش کئے ہیں۔ اکرام نے غالب کی انانیت کو

مناسب انانیت قرار دیا ہے۔ اور نیاز نے شہاب ثاقب۔ جس حد تک انانیت کے اجزائے اصلی انتہا پسندی، شوریدہ سری، اور سرشاری کا مسئلہ ہے، غالب پوری طرح انانیت پسند ہیں۔ تناسب۔ اعتدال اور استدلال انانیت کے دشمنِ ازلی ہیں، اس لئے غالب کے ہاں ان اجزا کا پایا جانا ان کی انانیت کا اعتراف شکست ہے۔ غالب کی شاعری اور نثر کے پیشِ نظر اس تضاد کا حل ہو جاتا ہے۔ اور غالب کے بارے میں یہ دونوں تنقیدیں صحیح قرار پاتی ہیں۔ غالب کی شاعری کا شعلہ اُس وقت تک روشن رہا جب تک انانیت کی گرمی اور حرارت نے اسے ولولۂ حیات بخشا۔ لیکن ایک زمانہ ایسا بھی آیا جب غالب کے قوائے عمل مضمحل ہو گئے۔ غالب کی طبیعت کا ولولہ جاتا رہا۔ شاعری کا یہ شعلہ سرد پڑ گیا۔ غالب نے اپنی ذہانت اور شعور کے سہارے وقت اس اہم تقاضے کو بروقت سمجھ لیا اور نثر سے طبیعت کے ولولوں کا جواب دیا۔ غالب نے آخر عمر میں نثر کے سائے اور سہارے ایک طرح سے اپنی انانیت کی شکست کا اعتراف کیا اور دوسری طرف آدمیت کی عمومی اور آسان منزل پر آ گئے۔ اس طرح غالب کی انانیت کی دو جداجدا دنیائیں دو جدا جدا عالم رکھتی ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے اسکا دقیق نظر سے یوں تجزیہ کیا ہے:

شاعری تخلیقی اظہار ہے، نثر تعمیری۔ شعر میں جذبے کی مصوری اہم ہے۔ نثر میں خیال کی جلوہ گری۔ غالب نظم اور نثر کا فرق پہچان سکتے ہیں۔ وہ شاعری کے ترنم سے نثر میں کام نہیں لیتے، انھیں نثر کے ترنم کا بھی علم ہے۔" صفحہ ۱۳ نقد غالب

غالب کی انفرادیت خطوط میں نئی شان سے جلوہ گر ہوئی ہے۔ ان کی سادگی، بے ساختگی، دلچسپی اور ظرافت پر بھی زور دیا جاتا رہا ہے۔ مگر سب سے زیادہ اہم ان خطوط کی بے باک صداقت ہے:

غالب کی شاعری میں غالب کی عظمت جھلکتی ہے۔ مگر خطوط کے مطالعے سے یہ عظمت عزیز ہو جاتی ہے۔" صفحہ ۱۲۹ نقد غالب

غالب کے ان سادہ نقوش (خطوط) میں نثر کی روشنی اور وضاحت تو ہے مگر شعر کی دلنشینی اور تاثیر ۔ ۔ ۔ صفحہ ۱۳۰ نقد غالب

اس تجزیہ سے غالب کی وہ شخصیت سامنے آجاتی ہے جو شعر میں بے نقاب ہے اور خطوط میں ابوالکلام کی طرح بہلودار۔ اور اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ غالب کی جو شخصیت شاعری میں اُبھری تھی وہ خطوط کی دنیا میں گم ہو گئی اور بقول پروفیسر احتشام حسین کے آخر اس کا شعلہ بجھ گیا۔

"غالب اپنے طبقہ کی بے عملی اور مردہ دلی سے اکتا چکے تھے۔ لیکن اس سے رشتہ توڑ لینا ان کے

لئے ممکن نہ تھا۔ تاہم یہ تو وہ ظاہر کر ہی دیتے ہیں کہ ان کے دل میں جو کچھ ہے وہ کھل کر نہیں کہہ سکتے۔ تنہائی اور اجنبیت کا احساس بھی اسی جذبے کی غمازی کرتا ہے "نقد نقد غالب" غالب نے اشعار میں انانیت کے اس رخ کو پوری طرح نمایاں کر دیا ہے جو ابوالکلام کی نثر میں شعریت بن کر چمکی ہے۔ اور اس طرح دونوں کی انانیت ایک ہی منزل پر یا ایک ہی سطح پر آگئی ہے۔ دونوں کی انانیت میں کشمکش نے اپنی ساری قوتوں اور قدرتوں کا مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن غالب کے ہاں آخر میں ان کی آگہی نے انہیں مجبور کر دیا کہ پکار اٹھیں ؎

ہوں شمع کشتہ درخورِ محفل نہیں رہا

غالب کے مندرجہ ذیل اشعار سے اس قوت اور قدرت کا مظاہرہ کیا جا سکتا ہے جو آخر تک ابوالکلام کی نثر میں شعریت بن کر شعلوں کی طرح چمکتی رہی ؎

سراپا رہنِ عشق و ناگزیرِ الفتِ ہستی — عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

بیا در یدگر اینجا بود زباں دانے — غریبِ شہر سخنہائے گفتنی دارد

کس زبان مرا نمی فہمد — بہ عزیزاں چہ التماس کنم

بوادئے کہ درآں خضر را عصا خفتہ است — بہ سینہ می سپرم راہ اگرچہ پا خفتہ است

ان آبلوں سے پاؤں کے گھبرا گیا تھا میں — جی خوش ہوا ہے راہ کو پُرخار دیکھ کر

جاتا ہوں داغِ حسرتِ ہستی لئے ہوئے — ہوں شمع کشتہ درخورِ محفل نہیں رہا

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس — برق سے کرتے ہیں روشن شمعِ ماتم خانہ ہم

کیا آبروئے عشق جہاں عام ہو جفا ‫ ‫ رُکتا ہوں تم کو بے سبب آزار دیکھ کر

ہستی کے اعتبار کو غم نے مٹا دیا ‫ ‫ کس سے کہوں کہ داغ جگر کا نشان ہے

رونقِ ہستی ہے عشق خانہ ویراں سے ‫ ‫ انجمن بے شمع ہے گر برق خرمن میں نہیں

تیغ در کف کف بلب آتا ہے قاتل اس طرف ‫ ‫ مژدہ باد اے آرزوئے مرگ غالب مژدہ باد

ابوالکلام کی بے پناہ شعریت غالب کے ان شعروں کی روشنی میں واضح ہو جاتی ہے اور دونوں بڑے فنکاروں کی انانیت کی قوت اور قدرت کا بڑا کامیاب مظاہرہ ہو جاتا ہے۔

غالب کی طرح ابوالکلام نے انانیت کی روانی اور روشنی سے معاملہ نہیں کیا، بلکہ اس کو قلب و جگر میں بسا لیا اور اپنا لیا۔ ابوالکلام کی شعریت اور شورش ان کے فن میں ان کا ذہن اور ضمیر بن گئی ہے۔ غالب ذہانت میں ابوالکلام سے کہیں بلند مراتب رکھتے ہیں۔ لیکن خلوص میں غالب کی انانیت کے شہاب ثاقب ابوالکلام کے سورج میں گم ہو جاتے ہیں۔

ابوالکلام کے خلوص نے شعریت میں وہ قوت اور قطعیت پیدا کر دی ہے جو غالب کے اشعار میں پائی جاتی ہے۔ مگر غالب کی نثر اس سے عاری ہے۔ اسی قوت اور قطعیت کا نتیجہ ہے کہ ابوالکلام کے موضوعات باوجود مختلف و متعدد ہونے کے شعریت اور لطافت سے یکساں خوش گوار ہیں۔ یہی قوت اور قطعیت اقبال کے ہاں بھی موجود ہے مگر اس نے اقبال کے دائروں کو محدود سے محدود تر کر دیا اور ان سے شعریت اور لطافت اس طرح کم ہوتی گئی کہ آخر یکسر کم ہو گئی۔ اقبال کے خلوص سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ مگر قوت اور قطعیت نے اس پر غلبہ پا لیا۔ اس غلبے نے اقبال کو فنونِ لطیفہ سے نہ صرف برہم بلکہ بیزار کر دیا اور آخر اقبال اپنی قوت کی فراوانی سے اس آگ میں جل گئے جو انھوں نے زمین و آسمان بلکہ کائناتِ مستعار کو جلانے کے لئے روشن کی تھی۔ ابوالکلام نے بھی یہی آگ بھڑکائی تھی۔ مگر ان کے جمالیاتی ذوق و ذہن نے گلزارِ ادب میں آتش گل بن کر نکہت و نور کا سامان مہیا کر دیا ابوالکلام کے ہاں خلوص کی گرمی آتشِ دوزخ سے بھی بڑھ کر ہے۔ لیکن اس گرمی میں ان کی جمالیات نے ایسے

گوشے پیدا کر دیئے ہیں کہ ابوالکلام اپنی قوت پرواز سے اپنی آگ سے بلند بھی ہیں اور اسے بھڑکاتے بھی ہیں۔ غالب بھی آپ اپنے تماشائی بنے ہیں انھوں نے بھی اپنے کو اپنا غیر فرض کیا ہے۔ مگر تصوّر کی حد تک اور صرف تھوڑی دیر کے لئے۔ غالب کے خلوص کی کمی ان کے فن میں ایک آنچ کی کسر بن کر رہ گئی۔ اس آنچ کی تندت نے اقبال کو آپ اپنا شہید بنا دیا۔ اقبال اپنے ہی خلوص کے شکار ہیں اور اپنے ہی خلوص سے شرمسار۔ ابوالکلام کے ہاں ان کی شعریت ان کے خلوص سے مل کر ان کے فن کی تکمیل بن گئی ہے۔ یہی ان کی انانیت کا جوہر بھی ہے اور جنت بھی۔ اس امتیاز اور اعزاز کی وجہ سے ابوالکلام کی شعریت باوجود نثر کے منفرد اور ممتاز ہے۔ ابوالکلام کے فن کی عظمت اسی خلوص کا عطیہ ہے۔ وہ حقائق کی ہردم متغیر اور متحرک دنیا میں کتنے ہی مطعون اور معتوب رہے ہوں مگر ادب کی لافانی دنیا میں انھیں جو برگزیدگی اور بڑائی میسر آئی اسے نقاد کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اس خلوص کی بدولت باوجود شدید انانیتی میلانات کے ان کے طرز طبع غالب سے بڑی حد تک مختلف نظر آتی ہے۔ ابوالکلام کے اعلیٰ شعور اور بلند ذوق نے اسے غالب سے مختلف اور کسی قدر مشکل بنا دیا ہے۔ چنانچہ غالب نے ایک طرف اپنے خاندان پر فخر کیا ہے دوسری طرف اپنے فقر کو اس فخر کے منافی خیال کیا۔ یہ دونوں پہلو غالب کے ہاں واضح ہیں جن پر اس سے پہلے بحث کی جا چکی ہے لیکن ابوالکلام کی انانیت نے تکمیل کی خاطر پر پیچ راستہ اختیار کیا۔ انھوں نے ایک طرف خاندان پر فخر بھی کیا اور پھر اسی فخر کو فضول بھی ثابت کیا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابوالکلام نے اپنے خاندان کی حق گوئی وخدا پرستی کی جن اعلیٰ اخلاقی قدروں پر والہانہ فخر کیا ہے۔ اس سے ان کی عظمت و عزت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے لیکن یہاں قابل بحث پہلو ان کے افکار و عقائد نہیں ہیں بلکہ خلوص کی شدت اور ان کا منفرد پیرایہ بیان ہے۔ اس خلوص سے دو انانیت پسند ایک خاص لہجہ اور اپنی انانیت کی مخصوص لے متعین کرتے ہیں۔ ان دونوں کے سر سے بلاشبہ ان کے خاندانی اثرات سے وابستہ ہیں اور ان میں سے کوئی اس خاندان کی دیوار کو نہ ڈھا سکا۔ انانیت کی یہی سطحیت ہے جس کے غالب شکار ہیں۔ ابوالکلام بھی اس کی پکڑ سے آزاد نہیں رہ سکے۔ انانیت کی آن اور اکڑ کی انکے ہاں بھی چند دلچسپ شہادتیں ملتی ہیں جنکی موجودگی انکے فضل و فطانت کی توہین ہے۔ ابوالکلام نے ایک جگہ نپولین کا یہ قول نقل کیا ہے "ہمکو اپنی دنیا میں صرف اپنی ہی تلوار رکھنی چاہیے دوسرں کی تلوار کی نمائش ہے اگر دیکھنے والوں کا تعجب و احترام حاصل بھی کر لیا تو اسکے مالک ہم نہیں تلوار کا مالک ہے اپنا ہم" [illegible]

غالب اور ابوالکلام کے فن کی ان ضمنی مشابہتوں میں ان کا پیرہن جتنا شاندار اور شاہانہ ہے اس کی روح عظیم اور عقابی ہے۔ غالب کی انانیت شان اور شوخی کی حد تک ابوالکلام کی انانیت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے لیکن

آخر تھک کر اس مقام پر رہ جاتی ہے جہاں ابوالکلام کی شعریت کی روح عظیم اور عقابی بن کر شوخی اور شان کی منزلوں سے آگے نکل جاتی ہے۔ ابوالکلام کی یہ شعریت ان کے انانیتی کردار کا وہ نازک مقام ہے جہاں غالب اور اقبال ابوالکلام سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ابوالکلام کی انانیت اپنی پسند و ناپسند کے معیار میں کسی مصلحت وقت اور مقصد اوقی کو گوارا نہیں کرتی۔ لاگ اور لگاؤ کی تثلیث ابوالکلام کی انانیت کی وہ مخلوق ہے جو ہر دو جہاں سے غنی ہے۔ غالب کی انانیت کی شوخیاں شعر اور شراب تک محدود رہیں۔ ابوالکلام کی انانیت نے نئے نئے جہاں تعمیر کئے اور ان میں نئی نئی جلتیں آباد کی ہیں۔ ابوالکلام کے انانیتی کردار نے اخلاقی قدروں کے قرب سے وہ کارنامہ پیش کیا ہے جو تن کی دنیا میں شاہانہ مزاج اور من کی دنیا میں شاہین صفت کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس شعریت کے باوجود اخلاقی قدروں سے اس قدر سرشار ہیں کہ وہی انانیت کا نشہ جو دوسروں کو گرا دیتا ہے ان کو سنبھال لیتا ہے۔

وہ حقائق کی گرفت میں لفظوں سے بڑھ کر لطافتوں کا مفہوم متعین کرتے ہیں۔ زمانے کے معیار کا شکوہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"پہلے فتنۂ استبداد تھا اب فتنۂ حریت ہے علم، اخلاق، مذہب، تقویٰ، طہارت نفس کوئی شے بھی زمانے کو مطلوب نہیں، صرف چند الفاظ مجہولہ کی ضرورت ہے جو شخص ان لفظوں کو بلند آہنگی سے بول دے وہ امام العصر ہے۔" ص ۱۲۵ ت۔ آ

ابوالکلام کی گفتار کی یہ صحت اقبال کے ہاں بھی اسی حد تک ملتی ہے لیکن ابوالکلام کی انانیت اس وقت منفرد اور ممتاز ہو جاتی ہے جب وہ گفتار کی صحت کے ساتھ ساتھ کردار کی سلامتی کا بھی اتنا ہی شاندار نمونہ پیش کرتی ہے۔ اصول و عقائد کے معاملے میں وہ مطلق لچک نہیں کھاتے۔ وہ حبیب الرحمان خاں شروانی سے بے حد قربت اور قلبی تعلق کے باوجود اس پر محاسبہ کر سکتے ہیں کہ انھوں نے نظام حیدرآباد کو محی الملت کا خطاب دیا ہے۔ اقبال اور غالب اس منزل میں ان سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں۔ وہ حبیب الرحمان خاں شروانی کا بے حد ادب و احترام کرتے ہوئے یہ کہنے سے باز نہیں رہ سکتے کہ یہ امر افسوسناک ہے۔ ابوالکلام کو جب اس کا علم ہوتا ہے کہ مولانا حبیب الرحمان خاں شروانی نے بعض اور علماء کے ساتھ نظام حیدرآباد کو محی الملت کا خطاب دیا ہے یا اس کی تجویز کی ہے تو بے تامل لکھتے ہیں:

"مولوی حبیب الرحمان کو صدر الصدور کر دینا بہت عمدہ بات ہے مگر احیائے ملت و دین نہیں

ہے۔ مقصود اگر یہ تھا کہ امراء سے کام نکالا جائے اور جرأت و ہمت افزائی کی جائے تو اور بہت سے نسبتاً کم ناموزوں القاب ہو سکتے تھے۔ اتنے بڑے لفظ کو خراب کرنا اور وہ بھی مجمع علماء کا بہت افسوسناک ہے۔" صفحہ ۱۲۶ ت۔آ

غالب کی وہ مثالیں گزر چکی ہیں جہاں وہ امرائے وقت کی بارگاہ میں اپنی انانیت کے مجاور نظر آتے ہیں۔ یہاں ابوالکلام کی انانیت اتنی ہی بلند اور بے داغ ہے جس طرح سورج کی روشنی اور حرارت۔ ابوالکلام اپنے مسلک اور مقاصد میں علماء ہم عصر میں مولانا اشرف علی تھانویؒ سے یکسر جداگانہ تھے۔ دونوں کی دنیائیں ایک دوسرے سے اتنی دور واقع ہوئی تھیں جتنی جنت سے جہنم۔ لیکن ان تمام دوریوں کے باوجود جب یہ بات ان کے علم میں آتی ہے کہ مولانا تھانویؒ نے اس خطاب کے معاملے میں دوسرے علماء کی مخالفت کی ہے تو نہایت فراخ دلی اور فیاضی سے اس کی داد دیتے ہیں اور مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی سے ان کے ذاتی اور قلبی تعلقات اور مراسم ایک لمحے کے لئے اس بارے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کرتے:

"اگر یہ صحیح ہے کہ مولوی اشرف علی صاحب نے اس کی مخالفت کی تو ان کی (مولانا تھانویؒ کی) بہت تعریف کرنی چاہیئے۔ بلاشبہ یہ کارروائی شرعاً جائز نہیں تھی۔" صفحہ ۱۲۶ ن۔آ

یہ ہے ابوالکلام کے کردار کی وہ بلندی جہاں غالب و اقبال سب ان سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ خلوص کی یہ منزل ہے جو ان کے فن میں نہ صرف گرمی بلکہ گہرائی پیدا کرتی ہے۔ نزاکت طبع کے ساتھ نگاہ مردِ مومن ابوالکلام کے فن اور فکر کا وہ وصف خاص ہے جہاں وہ اپنی یکتائی کی تنہا مثال ہیں۔

غالب کے خلوص کا پیمانہ شعور و شراب تک محدود ہے۔ شاہد کے لئے بھی اس میں چنداں گنجائش اور گہرائی نہیں ہے۔ وہ فکر و فن کی حد تک برق کی عبادت کرتے ہیں اور پھر حاصل کا افسوس۔ اس طرح غالب کے یہ دونوں پہلو انسانی ہیں۔ سراپا برق عشق ہونا اور لعنت ہستی کا دم بھرنا فطرت انسانی کی عام واردات ہے۔ یہ دل کے ویرانے میں رعنائی خیال کی رونق اور شمع ماتم خانہ کی روشنی دونوں کا سروسامان کر سکتی ہے۔ مگر دل کو اعلیٰ بنانا اس کے بس کا روگ نہیں۔ ابوالکلام کی شعریت اور شوریدہ سری ایک طرف شعلوں کا منظر چاہتی ہے۔ دوسری طرف اس منظر سے دل کی پیاس بجھاتی ہے۔ بظاہر یہ منظر روشنی کی جگہ گرمی اور رونق کی جگہ گھٹن کا منظر بن جاتا ہے۔ لیکن درحقیقت ابوالکلام کا یہ خیال صحت پر مبنی نہیں ہے کہ اقلیم زندگی کی سطح پر پانی بہتا ہے تہ میں آگ بھڑکتی رہتی ہے۔ ادب کی دنیا میں انانیت کا یہ عمل بدل جاتا ہے

ادب کی اقلیم کی سطح پر انتہا پسندی کے شعلے بھڑکتے ہیں اور تہ میں جمالیاتی ذوق کے ظروف چھپے پڑے رہتے ہیں انانیت کی انتہا پسندی ادب کی اقلیم میں اس حد تک مبارک اور معقول ہے جب تک اس کی حرارت اور حدّت اس میں پنہاں رہے اس جدّت اور حرارت سے جب ادب کا ساغر پُر ہو جائے تو پھر پیمانہ پگھل جاتا ہے پیکر پست ہو جاتا ہے۔ پیکر کی پستی اور پیمانہ کی پراگندگی تہذیب اور ترقی کے منافی مردود رجحانات ہیں۔

انانیت کا مجموعی اثر اور کلاسیکیت

غالب اور ابوالکلام کی انانیت کے ان ضمنی پہلوؤں کے علاوہ جو بات ان دونوں کو اردو ادب میں کلاسیکی درجہ عطا کرتی ہے وہ دونوں کی انانیت کی مجموعی اٹھان ہے جس کے مختلف اور متعدد پہلو مشترک اور متضاد پہلوؤں کے ہوتے ہوئے بھی ایک مجموعی عظمت اور عزّت کے حامل ہیں۔ شاعری میں غالب کی انانیت کا بر ملا آغاز اس قدر پُرجوش ہے کہ اردو ادب میں ابھی تک اس کا اتمام نہیں ہو سکا۔ غالب کی انانیت کی یہی خوبی ہے کہ یہ خاتمہ سے محروم ہے۔ اقبال کے ہاں ان کا فلسفہ اور حوصلہ میرا اور غالب سے بازی لے جانے کی حد تک کتنا ہی گراں مایہ اور گراں قدر ہو مگر اقبال کی انانیت کی سادگی، تخیل کی بے مائگی اور ان کا بے پایاں جذبہ خصوصی فن کی خامی اور خلش کا احساس چھوڑ جاتا ہے۔ اقبال کی عظمت کا سب سے بڑا عطیہ فنی خامی کا وہ زندگی بخش احساس ہے جس نے اردو میں ترقی پسند ادب کی بنا ڈالی۔ اقبال اپنے فن کی خامی کا اعتراف اور اعلان نہ کرتے اور اس محبت کے پجاری بنے رہتے تو ترقی پسند ادب کے بہت سے روشن ستارے بے نور رہ جاتے۔ اقبال نے فن کا خون اس خوبی سے کیا ہے کہ اردو ترقی پسندی کی خشک اور خطرناک روایت رنگین اور حسین بن گئی۔ جب کبھی دقّت نظر سے اردو کی ترقی پسندی کے ماخذ و مرکز کا جائزہ لیا جائے گا تو اس کا اعلان و اعتراف عجوبہ نہ سمجھا جائے گا کہ اقبال اور پریم چند کے فن کی خامی اور جذبہ کے خروش نے اردو میں ترقی پسندی کی تجسیم اور تزئین کر ڈالی۔ اردو نثر اور شاعری دونوں کی تاریخ اتنی بے ترتیب ہے کہ اس کا کوئی دور کسی اعتبار سے متعین نہیں کیا جا سکتا خصوصاً انانیتی ادب میں اردو کا کوئی شاعر یا ادیب کسی ایک دور میں سما نہیں سکتا۔

غالب کی شاعری اور ابوالکلام کی نثر نے کلاسیکی دور کا ایک ایسا معیار پیش کیا ہے کہ اسے پیش نظر نہ رکھا جا سکے تو اردو میں کلاسیکیت کا مفہوم بے معنی ہو جائے۔ ان دونوں فن کاروں نے تخیل کی بلند پروازی کے باوجود فنی عجز کا اعتراف نہیں کیا۔ غالب اور ابوالکلام کے ہاں شدّت، شوق اور شوخی کا ایسا عظیم الشان امتزاج

ہے کہ تخلیق، تنوع اور ترقی کی راہیں اس سلسلے میں مربوط ہیں۔ دن اور رات کے چکر کی طرح ان دونوں عظیم فنکاروں نے لفظ اور معنی، حسن اور حقیقت، اور موضوع و ہیئت کی دوئی کو مٹا دیا ہے۔ غالب کی شاعری اور ابوالکلام کی نثر اردو کے کلاسیکی کارنامے کی معیاری شکلیں ہیں۔ جب تک فن اور نظافت کا درجہ ان سے بلند نہ ہو، ان کا کارنامہ معیاری قرار دیا جاتا رہے گا۔ ابوالکلام کی انانیت کی شدت، شوق اور شوخی نے کس طرح فنی اور ادبی تخلیق، تنوع اور ترقی کو اپنے قابو میں رکھا، اس کا تجزیہ غالب کے ان اشعار سے کیجیے تو ان دونوں بڑے فنکاروں کی کلاسیکیت کی سطح صاف صاف متعین کی جا سکتی ہے

مستانہ طے کروں ہوں رہِ وادیٔ خیال — تا بازگشت سے نہ رہے مدعا مجھے

لرزتا ہے مرا دل زحمتِ مہرِ درخشاں پر — میں ہوں وہ قطرۂ شبنم کہ ہو خارِ بیاباں پر

طریقِ وادیٔ غم را کسے نبودہ رفیق — خود از صعوبتِ ایں راہ پے خضر گم

شوریدگی کے ہاتھ سے سر ہے وبالِ دوش — صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں

صد جلوہ روبرو ہے جو مژگاں اٹھائیے — طاقت کہاں کہ دید کا احساں اٹھائیے

موجِ خوں سر سے گزر ہی کیوں نہ جائے — آستانِ یار سے اٹھ جائیں کیا

رو میں ہے رخشِ عمر کہاں دیکھیے تھمے — نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم — الٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

سخن میں خامۂ غالب کی آتش افشانی — یقیں ہے ہم کو بھی لیکن اب اس میں دم کیا ہے

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

پُر ہوں میں شکوہ سے یوں راگ سے جیسے باجا
اک ذرا چھیڑیے پھر دیکھئے کیا ہوتا ہے

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا سکتے
عرش سے پرے ہوتا کاشکے مکاں اپنا

خود پرستی سے رہے باہم دگر نا آشنا
بے کسی میری شریک آئینہ تیرا آشنا

ہوا ہے شہ کا مصاحب پھرے ہے اتراتا
وگرنہ شہر میں غالب کی آبرو کیا ہے

جانِ غالب تاب گفتاری گماں داری ہنوز
سخت بے دردی کہ می پرسی ز ما احوالِ ما

جہانیاں ز تو برگشتہ اند گر غالب
ترا چہ باک خدائے کہ داشتی داری

وہ اپنی خو نہ چھوڑیں گے ہم اپنی وضع کیوں بدلیں
سبک سر بن کے کیا پوچھیں کہ ہم سے سرگراں کیوں ہو

پاتے نہیں جب راہ تو چڑھ جاتے ہیں نالے
رکتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور

بازیچۂ اطفال ہے دنیا مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے

غم سے مرتا ہوں کہ اتنا نہیں دنیا میں کوئی
کہ کرے تعزیتِ مہر و وفا میرے بعد
کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگنِ عشق
ہے مکرر لبِ ساقی پہ صلا میرے بعد

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ　　دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

گو ہاتھ میں جنبش نہیں آنکھوں میں تو دم ہے　　رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے

دیکھو مجھے جو دیدۂ عبرت نگاہ ہو　　میری سنو جو گوش نصیحت نیوش ہو

غم فراق میں تکلیف سیر گل مت دو　　مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بیجا کا

اور لے آئیں گے بازار سے گر ٹوٹ گیا　　ساغر جم سے مرا جام سفال اچھا ہے

قیامت ہے کہ ہووے مدعی کا ہمسفر غالب　　وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

غالب کی انانیت کی وہ مجموعی کیفیات جو مستی اور محرومی تلخی اور طنز، شوریدگی اور شعریت اور خصوصیت سے انانیت کی وہ مجموعی شان جو فن میں تکمیل کا درجہ پاچکی ہے۔ غالب کے ان اشعار کا سرمایہ اور سکون ہے غالب کی حلاوت شعر کے پیکر میں جمال بن گئی ہے۔ اس کے برعکس ابوالکلام کا سہارا نثر تھی، لیکن یہ تمام اجزا باوجود نثر کی تفصیل اور تسلسل کے ابوالکلام کے ہاں جلال و جمال کا ایسا عجیب اور عظیم امتزاج پیش کرتے ہیں کہ انھیں فنی تکمیل تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

غالب اور ابوالکلام کی انانیت کی مجموعی شان کی وضاحت دونوں کی طبیعت کے استغنا اور دونوں کی انانیت کی سرشاری اور دوسرے متعدد پہلوؤں سے ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ مجموعی طور پر ابوالکلام کی انانیت غالب کی انانیت سے زیادہ برگزیدہ اور بلند ہے۔

ہم نے اس سلسلے میں تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ غالب کی طبیعت کا استغنار اور ان کی احتیاجات کا پلہ کس طرف جھکتا ہے ۔ ۔ ۔ اور ابوالکلام کی عملی زندگی اور سیاسی مسائل میں ان کے ہاں انکا استقلال و اطمینان کس بات پر شاہد ہے۔ ابوالکلام کی انانیت کی یہ برگزیدگی بے مثال ہے کہ ادب و فن میں ان کا پیرایۂ بیان ان کی طبیعت کے اضطراب اور شورش انگیزی کا شاندار اور پرشکوہ مظاہرہ ہے لیکن علمی اور مذہبی

مسائل میں ان کی روش جذباتیت سے بلند اور عقلیت کی سطح پر وزن و قار کا شاہ کار ہے۔ ایک طرف ادب کی دنیا میں ان کی طبیعت کی جولانیاں انتہائی عروج پر نظر آتی ہیں اور دوسری طرف عملی زندگی اور سیاسی مسائل میں ان کی راہ یکسر توازن و اعتدال کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔

ابوالکلام کی ایک زندگی میں یہ دو دنیائیں اپنی اپنی جگہ بڑی ممتاز اور متضاد دنیائیں ہیں۔ ابوالکلام کے معتمد و محترم رفیق پروفیسر ہمایوں کبیر نے ابوالکلام کی عقلیت پسندی اور جذباتیت کا جو تجزیہ کیا ہے وہ ان کی تنقیدی بصیرت کی کامیاب مثال ہے۔ لکھتے ہیں :-

> " اپنے اندر احساس و شعور کی شاعرانہ نزاکتیں رکھتے ہوئے بھی انھوں نے کبھی اپنے کسی سیاسی معاملے پر جذبات کی پرچھائیں پڑنے نہیں دی۔ ان کی پسند اور ناپسند کبھی جذبات سے متاثر نہ ہو سکی۔ حالات و واقعات کا خواہ کوئی پہلو ہو، وہ ایک مثبت اور ایجابی نقطۂ نظر سے اسے جانچتے تھے، جو مخالف و موافق سب ہی کے لئے باعثِ حیرت ہوتا تھا۔ ان کی نظر کی دور رسی اور صفائی نتیجہ تھی ان کی متانت اور ان کے توازن فکر کا ۔"

صہ مولانا آزاد ازہمایوں کبیر (انگریزی)

پروفیسر ہمایوں کبیر نے احساس و شعور کی جن شاعرانہ نزاکتوں کا حوالہ دیا ہے ان کا تفصیلی جائزہ ہم نے اس باب میں لیا ہے اور نتیجتہً ہم نے ان کی انانیت کی دونوں دنیاؤں کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے سارے ادب میں ان کی شعلہ مزاجی، شورانگیزی اور انانیت کی بہار میں شاعرانہ نزاکتوں اور لطیف ترین احساسات پر مبنی ہیں۔ لیکن حقائق کی دنیا، عملی زندگی، سیاسی مسائل، اور مذہبی مباحث میں ان کی عقلیت پسندی، توازن فکر، اعتدال نظر، اور تجزیاتی نقطۂ نظر، ان کی عظیم شخصیت کا عظیم الشان شاہ کار ہے۔

○

باب چہارم

سیّد احمد خاں اور ابوالکلام

اُردو نثر کے دو معمار

ذہنیت اور زمانہ:-

جب اصول اور اعمال اور علمار اور عوام ایک دوسرے کے حریف بن جائیں تو حق کے پیمانے دشوار اور دھندلے ہو جاتے ہیں اور ساری سماجی زندگی سخت انتشار کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس عبوری دور میں عموماً بڑی شخصیتیں جس قدر اصولوں یا عقیدوں پر اصرار کرتی ہیں، اسی قدر اعمال اور عوام کو نظر انداز کرنے لگتی ہیں۔ اصول اور عقیدے عمل کی ترازو میں نہیں آتے۔ عوام علمار کے گرویدہ نہیں رہتے۔ اور عقیدے اعمال کی گرفت سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ سماجی انتشار کا یہ عہد جب اپنے شباب پر پہنچ جاتا ہے تو زوال اور ظلمتوں کے پردے سے ترقی اور تبدیلی کی صبح نمودار ہوتی ہے اور اس طرح ادیب اور فنکار نئی زندگی اور نئے زمانے کا پیام لاتے ہیں۔

فرانسیسی ادیب سینٹ بوونے ادیب اور اس کے عہد کے تعلق کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ادیب اپنی تخلیق میں بنیادی طور پر آزاد ہوتا ہے وہ اپنے زمانے کے مختلف اور متعدد رجحانات میں سے

کسی ایک یا چند کا انتخاب کرتا ہے۔ لیکن انتخاب کا حق خاص اسی کا ہے۔ اس طرح ادیب اپنے فکر و فن کا مواد اپنے زمانے اور زندگی سے منتخب کرتا ہے اور اس کے ذریعے نئے ذہن اور زندگی کی نمائندگی کرتا ہے۔
ہر زمانے میں ادیب اپنے فکر و فن کے ہر گوشے میں اپنی انفرادیت کا بھرپور اظہار کرتے ہیں۔ لیکن وہ سماجی زندگی کے تقاضوں اور توانائیوں کو یکسر نظر انداز نہیں کر سکتے۔
فرانسیسی ادیب تین نے اسی لئے ادب میں اجتماعی زندگی کے عمل دخل کے بارے میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ:

"ہم ایک عظیم الشان دریا میں مثل ایک موج کے ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک اپنی بساط کے مطابق خفیف سی حرکت کرتا ہے۔ دریا کا زبردست دھارا ہمیں اپنے ساتھ اٹھائے لئے جاتا ہے اس سے وابستہ رہ کر ہم تھوڑا بہت شور بھی مچاتے ہیں۔ ہم دوسری موجوں کے ساتھ اٹھتے ہیں جو ہماری ہی طرح ہیں۔ جب وہ ہمیں پیچھے سے دھکا دیتی ہیں تو ہم آگے بڑھتے ہیں"؎ فرانسیسی ادب

اردو کے عظیم شاعروں میں اقبال نے بھی سماجی زندگی کے دھارے میں ادیب اور فنکار کو موج ہی سے تشبیہہ دی ہے لیکن اس قدر اضافے کے ساتھ کہ ادیب اور فنکار نظام اجتماعی میں ایک آنکھ کی طرح ہے اور نظام انسانی کے خواہ کسی عضو میں درد ہو لیکن یہی آنکھ اس پر روتی ہے۔
سیّد احمد خاں کی شخصیت ایک بڑے سماجی انتشار اور سیاسی زوال سے اس طرح برآمد ہوئی جس طرح تاریک رات میں تاروں کا ہجوم یا سمندر کی طوفانی موجوں سے چند گوہر آبدار۔ اس لئے سیّد احمد خاں کے فکر و فن میں ان کے عہد کی تباہی نے ترقی اور تعمیر کا روپ اختیار کر لیا اور سیّد احمد خاں اور ابوالکلام جیسی برگزیدہ ادبی شخصیتوں کا مطالعہ ان کے عہد کے پس منظر ہی میں ممکن ہے۔
اردو نثر کی تاریخ کا سرسری جائزہ لیا جائے تو اس کا بڑی حد تک اندازہ ہو جاتا ہے کہ اردو کی یہ دو برگزیدہ شخصیتیں ادب میں چند خاص اور منفرد رجحانات کی ترجمان ہیں۔ عام طور پر یہ کہا گیا ہے کہ طرز تحریر اور طرز فکر میں یہ دونوں دو مخالف اور متضاد رجحانات کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اور اکرام جیسے بلند نظر نقاد بھی اس رائے کا اظہار کر چکے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے ابوالکلام کی نثر کو سید احمد خاں کی نثر کا رد عمل گردانا ہے اور اکرام نے ابوالکلام کو سرسید کے کاموں کا سب سے کامیاب اور کامل نقیب ثابت کیا ہے لیکن اگر سیاسی اور سطحی اختلافات کو نظر انداز

کر دیا جائے تو اُردو کے ان دو برگزیدہ ادیبوں کے ہاں فکر و فن کے اتنے متعدد گوشے اتنے متعدد میلانات اور اتنی متعدد اور عظیم الشان مشترکہ بنیادیں رکھتی ہیں جنھیں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ ان متعدد میلانات میں اشتراکِ فکر و فن کے یہ تمام پہلو یہ اشارہ کرتے ہیں کہ سید احمد خاں کا قلب جس سمت مائل ہوا ابوالکلام کے قلم نے بھی اسی رُخ کو تکمیل تک پہنچا دیا۔ ادبی شخصیتوں کی پرکھ میں پہلی بڑی چیز ان کی ذہنیت ہے۔ یہ اپنی زندگی میں اپنے تاثرات میں اپنے تصورات میں اپنی پسند ناپسند میں اپنے ماحول اور مجموعی طرزِ میں ہر جگہ ایک خاص ذہنیت کا دو ٹوک اظہار کرتی ہیں۔ کہیں یہ ذہنیت پسندیدہ ہوتی ہے کہیں ناپسندیدہ۔ مگر ہم ذہنیت کا انکار نہیں کر سکتے۔ اس سے پہلے میر کی انانیت میں ہم نے تفصیل سے ان کی اسی ذہنیت کے دو عناصر پیش کئے ہیں ایک جگہ وہ اپنے ذہن کو زندگی کے عام اعمال یا آلام میں ظاہر کرتے ہیں، دوسری جگہ وہ اسی ذہن کو ادب میں نمایاں کرتے ہیں۔ اعمال کے اظہار میں ان کے تاثرات چونکہ واضح اور براہِ راست ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم قطعیت کے ساتھ ان پر اچھائی یا برائی کا حکم لگا سکتے ہیں۔ ادب و فن میں جس ذہنیت کا اظہار ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی حد تک پُر پیچ ہوتا ہے۔ وہ عمل کی طرح واضح نہیں ہوتا بلکہ اس کی وضاحت ہمارے جذبات سے مل کر متعین اور مرتب ہوتی ہے۔ یہ پرچھائیاں نامعتبر اور نامرتب ہوتے ہوئے بھی مرتب اور متعین سی ہوتی ہیں۔ مگر ان کی ترتیب عددی کم اور عمومی زیادہ ہوتی ہے۔ ان ادبی شخصیتوں کا ذہن صبح اور شام کی طرح منظم تو ہوتا ہے، مگر ہر صبح و شام کی طرح یہ تنظیم گھٹتی بڑھتی اور ڈھلتی بدلتی رہتی ہے۔ ہر ادبی اور فنی تخلیق خود مختار ہوتی ہے۔ مگر یہ مختاری کی تہمت ماحول کی مجبوری سے اپنی تائید اور تردید دونوں کا ثبوت اور سرمایا فراہم کرتی ہے۔ ان مختلف متعدد اور متعین رجحانات کے اشتراک سے ہم ذہنیت کی مجموعی تشکیل کر سکتے ہیں۔ اس لئے جن افکار و نظریات کو کوئی ادیب خاص شوق اور شدّت سے پیش کرتا ہے ہم ان افکار کو اولیں اہمیت دیں گے اور ان کے طرزِ اظہار کو ثانوی حیثیت۔ خصوصاً جب اظہار کی صنف بھی ایک ہی ہو، تو دو ادیبوں کے ذہن کا تعین کسی حد تک آسان ہو جاتا ہے۔ میر اور ابوالکلام کی انانیت کی تشریح میں صنف کے فرق اور فصل سے جو مشکل پیش آتی ہے وہ سید احمد خاں اور ابوالکلام کے ہاں اس لئے باقی نہیں رہتی کہ دونوں نے اپنے افکار و آثار کو نثر ہی کے جامے میں پیش کیا ہے، اور یہ جامہ شعریت کے مقابلے میں زیادہ واضح، زیادہ متعین اور زیادہ مرتب ہے۔

میر اور غالب کے مقابلے میں سید احمد خاں اور ابوالکلام کی حیثیت کا نمایاں اشتراک ان کی دعوتِ اصلاح ہے۔ میر اور غالب کا جو بھی پیام ہو وہ شعر کے سانچوں اور شاعری کے محدود دائروں میں متعین اور متناہی تھا

ہم شعر سے متاثر ہونے کے بعد اپنے تاثرات کے ماخذ تلاش کرتے ہیں۔ لیکن نثر میں یہ عمل بدل جاتا ہے۔ ہم اپنے تاثرات کے ماخذ سے جُدا نہیں ہوتے، ان سے جُڑے رہتے ہیں۔ اس لئے سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کے ہاں جن افکار و آثار کو ہم پاتے ہیں ان کو آسانی سے پرکھ سکتے ہیں۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام کا ماحول شدید مذہبی ماحول تھا۔ لیکن یہ اس الاؤ سے خالی ہو چکا تھا جو مذہبی زندگی کا کمال اور کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ اس میں گرمی کی جگہ خنکی، بہاؤں کی جگہ خشکی اور حرکت کی جگہ جمود طاری تھا۔ ان دونوں کو اس کا شعور تھا اور اسی شعور کی شدت نے ان کو شوریدہ سر بنا دیا تھا۔ یہ دونوں جس آتشکدے کے پجاری تھے۔ وہ بجھ چکا تھا لیکن اس کی خاکستر میں چنگاریاں موجود تھیں۔ چنگاریاں دونوں نے ایک ہی آتشکدے سے لیں لیکن اپنی اپنی شخصیت کی مشعل الگ الگ منور رکھی۔

یہ محض اتفاق نہیں تھا بلکہ ایک بحرانی دور کا منطقی تقاضا تھا کہ سید احمد خاں کی نثر کا آغاز اُردو صحافت کے آغاز سے ہوا۔ سیّد الاخبار اور الہلال چاہے اُردو نثر کے سنگ میل نہ مانے جائیں لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ دونوں اُردو صحافت کے سنگِ میل ہیں۔ پھر یہ بھی محض بخت و اتفاق نہ تھا کہ سید احمد خاں کی طبیعت کا شعلہ اور ابوالکلام کے دل کا شرارہ شدید مذہبی وابستگی کے سہارے اسلام کی فطری سادگی سے روشن ہوا اور پھر ایک جدید فکر اسلامی کی کوشش سے بھڑک اُٹھا۔

سید احمد خاں کی تفسیر اور ابوالکلام کے ترجمان دونوں کی سمت و صراحت سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں شخصی طبیعت اور فکری عقلیت کے سائے اور سہارے فکر اسلامی کی تجدید کے داعی اور دردمند رہے اور پھر یہ بھی محض اتفاقی امر نہیں ہے کہ آثار الصنادید اور تذکرہ جن اشخاص و افراد کی سیرت اور شخصیت کی نشان دہی کرتے ہیں وہ فکر و نظر کے چند متعین اور مخصوص ذہنی میلانات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ آثار الصنادید دلی کے مقبروں اور قدیم عمارتوں کی تاریخ نہیں ہے، بلکہ اسلامی تہذیب کے کھنڈروں کی خونچکاں داستان ہے۔ تذکرہ مسلم علماء اور صوفیا کے احوال و کیفیات کی روئداد نہیں ہے بلکہ اسلامی ثقافت کی زمرہ کا وہ اضطراب ہے جس نے ابوالکلام کو خون کے آنسو رُلایا ہے۔ پھر یہ بھی کوئی اچانک اور ہنگامی صورتِ حال نہ تھی کہ جس طرح ۱۸۵۷ء نے بنیادی طور پر سید احمد خاں کے قلب و نظر کو شکار کیا اور دہلی کی تباہی و بربادی سے زیادہ . . . زبانِ دہلی کی حفاظت و حمایت کی طرف متوجہ کیا۔ اسی طرح ۱۹۴۷ء کی سیاسی تقسیم اور فرقہ وارانہ جنون نے ابوالکلام کے ہوش و خرد کو برہم و بیزار کر دیا اور گاندھی جی کے حادثۂ شہادت نے ان کی آنکھیں گریہ

خوبیں سے بناک کر دیں۔ وقت کی رفتار اور حالات کی نزاکت کو سمجھنے میں سید احمد خاں نے غلطی کی۔ ابوالکلام نے یہ دونوں گریڈ خوبیں کو اس لئے روکے رہے کہ ان کا رو کے رکھنا ہی پاس ناموس عشق کا عظیم الشان معرکہ تھا اس ذہنی پس منظر اور تاریخی بہاؤ میں وقت نظر سے ابوالکلام اور سید احمد خاں کے طرز فکر اور طرز بیان کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر سید عبد اللہ نے صحیح طور پر ادبی شخصیتوں کے جانچنے کا معیار اس صداقت کو قرار دیا ہے جس کے زیر اثر کوئی اولی شخصیت بے ساختہ طور پر اپنے لئے ایک خاص طرز اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ادب کے ارتقائی سفر میں میر۔ غالب، حالی اور اقبال سب ہی ایک رتبۂ خاص کے مالک ہیں۔ جانچنے کا معیار سادگی یا سلاست نہ ہوگا، بلکہ وہ صداقت اور وہ سچائی ہوگی جس کے زیر اثر کوئی شخص بے ساختہ طور پر اپنے لئے کوئی طرز اظہار اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ابوالکلام کی نثر پر اعتراض کی بہت کم گنجائش ہے۔ ان کی نثر عصری تقاضوں کی پیداوار ہے۔ اس کو سرسید کے بے رنگ اسلوب کے خلاف ردّ عمل سمجھنا چاہیئے خصوصاً حالی کے انداز بیان کے خلاف جس کی خشکی اور خشکی نے نثر کو کاروباری نثر کی حد تک بے کیف بنا دیا تھا۔ ابوالکلام اور اقبال جس بحرانی دور کے ادیب اور خطیب تھے۔ اس میں ٹھنڈی اور معقول نثر نگاری کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی۔ یہ زمانہ شدید ہیجانات کا زمانہ تھا۔ اس پُر خروش زمانے میں حالی کی نثر کی وہی حیثیت رہ گئی تھی جو میدان جنگ میں بھیرویں الاپنے والے کی ہو سکتی ہے۔ اس پُر آشوب فضا میں نے نوازی کیا کام دے سکتی تھی۔ بگل باجے اور طنبورے ہی کام دے سکتے تھے۔" ص۳۵ انوار ابوالکلام

موصوف نے ادبی شخصیتوں کے جس سانچے کا ذکر کیا ہے وہ یقیناً صحیح ہے یعنی ہیں ادیب کے جانچنے کے معیار کے تعین میں صرف سادگی اور سلاست ہی کو دیکھنا نہ ہوگا بلکہ اس کا پیمانہ وہ خلوص اور سچائی ہوگی جس کے زیر اثر کوئی ادیب بے ساختہ طور پر ایک طرز کو اختیار کرتا ہے۔ لیکن موصوف نے یہاں ابوالکلام کی نثر کو سید احمد خاں کے بے رنگ اسلوب کے خلاف ردّ عمل قرار دیا ہے حالانکہ واقعات اس کی تصدیق نہیں کرتے۔ اور حالات کا رُخ دوسری ہی طرف اشارہ کرتا ہے۔

یہی تنقیدی نقطۂ نظر ڈاکٹر سید اللہ کی طرح اکرام نے بھی قبول کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

" سرسید کا طرز تحریر سیدھا سادا اور مشکل الفاظ سے پاک اور خطیبانہ جوش و خروش سے بری تھا۔ ان کا خطاب ناظرین کی عقل سے ہوتا۔ وہ جذبات کو نہ اُبھارتے اور اپنے خیالات سلیس

عبارت میں پیش کر کے اس پر قناعت کرتے کہ ناظرین درست طور پر سمجھ کر ان پر عمل کریں وہ سمجھتے تھے کہ قوم کے لئے سلامتی کا راستہ اسی میں ہے کہ وہ لفاظی اور انشاء پردازی کے پردے اُتار کر واقعات اور حالات کو اصل صورت میں دیکھنا شروع کرے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا طرزِ تحریر اس سے بہت مختلف تھا وہ ابوالکلام ہیں زورِ کلام اور زورِ بیان کے بادشاہ ہیں، ان کی تحریر ایسی ہے ؎

جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے

لیکن اس سے دماغ کو روشنی نہیں ملتی۔ وہ خشک منطق سے زیادہ جذبات کے قائل ہیں۔ ان کی طرزِ تحریر میں حرارت زیادہ ہے روشنی کم۔ ان کی تحریر و تقریر میں ایک جادو ہے جس سے مسحور ہو کر ناظرین اور سامعین ان کی پیروی شروع کر دیتے ہیں۔ خواہ عقل اور خشک منطق اس طرف رہنمائی نہ کرے۔" ص۳۰۳ موجِ کوثر

" سرسید نے نئی نثر کو رائج کیا ..... مولانا ابوالکلام آزاد نے اس طرزِ تحریر کے خلاف قدم اُٹھایا اور بعض لحاظ سے اُردو نثر کو وہیں لے جا کر کھڑا کیا جہاں وہ سرسید کی اصلاح سے پہلے تھی۔" ص۳۰۳ موجِ کوثر

کم و بیش یہی رائے تقریباً انہی لفظوں میں ڈاکٹر زورؔ نے دی ہے:

"معلوم ہوتا ہے کہ ابوالکلام کی مخصوص ذہنیت نے سرسید کی اصلاحی کوششوں کے لئے ردِ عمل کا کام کیا۔ ان کا اور ان کے مقلدین کا یہ عقیدہ رہا کہ اُردو زبان میں مذہبِ اسلام کی جملہ اصطلاحات اور اس کے متعلقہ عربی فارسی لفظوں کو بالکل بے تکلفی سے استعمال کرتے رہنا چاہیئے تاکہ مسلمان ان سے ہر وقت دوچار ہوتے رہیں اور اس طرح ان کے مذہبی معتقدات موقع بموقع تازہ ہوا کریں۔" ص۶۸ اردو کے اسالیب بیان

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جدید اردو نثر کی تاریخ ابھی اپنے اولین دور میں ہے۔ جس دور کا آغاز خطوطِ غالب اور سید احمد خاں کے مضامین سے ہوا وہی دور ابوالکلام تک جاری رہا۔ ابوالکلام نے یہ ضرور ہے کہ اس دور کی تکمیل کی۔ اور تقریباً انہی بنیادوں پر اپنی عمارت کو بلند کیا، جو ہمیں سید احمد خاں کے ہاں ملتی ہیں۔ نہ صرف موضوع اور مضامین کے لحاظ سے بلکہ طرز اور ہیئت کے لحاظ سے بھی یہ دونوں ایک دوسرے سے

قریب ہیں۔ ان میں میں اولین چیز دونوں کی ذہنیت کی فطری صداقت ہے۔ دونوں کے ہاں موضوعات، اور مضامین میں صداقت کی فطری بے ساختگی اور خلوص کے پُرشور بہاؤ نے ارتقا کی یکساں سمت اختیار کی ہے۔ سیّد احمد خاں کی طبیعت کا جوش اور ان کا بے پایاں خلوص ابوالکلام کی نثر میں ایک امتیازی شان رکھتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ابوالکلام کے ہاں اس خلوص اور دردمندی نے رومانیت کی نقاب ڈال لی ہے۔ سیّد احمد خاں کے خلوص اور دردمندی کی لے زیادہ زوردار ہے لیکن دونوں کے ہاں نثر خلوص کی گرمی سے یکساں سرشار ہے اور خلوص اور دردمندی کی لے... دونوں کے ہاں یکساں دلوں پر دستک دیتی ہے۔ دونوں کی نثر عصری تقاضوں کی پابند ہے۔ دونوں کے جذبات میں گرمی اور حرارت، صحافت اور خطابت کی ملی جلی لہریں ملتی ہیں۔ دونوں کے مخلصانہ تاثرات اور خطیبانہ طرزِ بیان میں اس درجہ مشابہت پائی جاتی ہے کہ ابوالکلام کی ذہنیت کی نقاب ذرا سی الٹ دی جائے تو دونوں کی انانیت کا چہرہ سورج کی طرح چمکتا ہوا سامنے آجاتا ہے اب پتہ چلتا ہے کہ دونوں کا اندازِ فکر کس درجہ ایک ہی ہے۔ اس لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ دونوں کا میکدہ بھی ایک ہے اور پیمانہ بھی ایک۔

سیّد احمد خاں اور ابوالکلام کی شدّت پسندی اور انتہا پسندی کے واقعات ایک دوسرے سے اس قدر قریبی اور قوی مشابہت رکھتے ہیں کہ اگر دونوں کا طرزِ فکر اور اندازِ بیان ذہن میں رہے تو آسانی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ دونوں کی طبیعت اس بارے میں فطری طور پر کس قدر یکساں اور یک رنگ واقع ہوئی تھی۔ سیّد احمد خاں ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"آپ کو معلوم نہ ہوگا مگر آپ معاف فرمایئے گا کہ میں نے وہابیوں کی تین قسمیں کی ہیں۔ ایک وہابی، دوسرے وہابی اور کریلا، تیسرے وہابی کریلا اور نیم چڑھا۔ میں اپنے تئیں تیسری قسم میں قرار دیتا ہوں۔" صفحہ ۱۲ ع۔ ت

سیّد احمد خاں کی یہی وہ کیفیت ہے... جو اعمال اور حقائق میں ایک رُخ ہے اور فن اور ادب میں بھی یکساں ہے۔ اسی جذبے سے کس یقین سے مولوی امداد العلی کو لکھتے ہیں:

"پچھلی بات تو میرے اختیار سے باہر ہے۔ کیونکہ جس بات پر میں یقین رکھتا ہوں، جب تک وہ یقین زائل نہ ہو کیوں کر اس کو دل سے کھو سکتا ہوں۔ پس جب تک دل پر یقین نہ ہو، زبانی توبہ کے لفظ بے سود ہیں۔" صفحہ ع۔ ت

اسی جذبے سے وہ اپنی حق گوئی اور حق پسندی میں بے غل وغش بے باک اور بے جھجک تھے محسن الملک کو ایک خط میں لکھتے ہیں :۔

"جن لفظوں میں میں نے غیر ذبح کی ہوئی مرغی کھانے کا ذکر لکھا ہے اور جس سے آپ کو افسوس ہوا، اس کا عذر کرتا ہوں اور معافی چاہتا ہوں ہاتھ جوڑ کر ہندوستانی نہ شرعی طور پر توبہ کرتا ہوں . . . . جب میں وہ لفظ لکھ رہا تھا تو تم میرے دل میں اور میری آنکھوں کے سامنے تھے ۔میں جانتا تھا کہ تم ناپسند کروگے، بھائی کیا تم یہ بات پسند کرتے ہو کہ میں بُرا کروں اور اس کو اس لئے چھپاؤں کہ لوگ بُرا نہ کہیں۔ ہم کو اپنے خدا سے معاملہ ہے۔" صفحہ ۱۲ ع۔ت

اسی جذبے نے ان کے طرز میں وہ شوریدگی خطابت اور تکرار پیدا کر دی ہے جو انانیت کا خاصہ ہے کہیں خفگی اور برہمی سے لکھتے ہیں :

"میں خود حیران ہوں کہ آپ کو کس چیز نے برانگیختہ کیا ہے جو یہ طریقۂ اظہار رائے کا اختیار کیا۔ گو تم نے بالکل نیک نیتی برتی ہو، مگر وہ تو معاملہ خدا سے ہے۔ مگر دنیا میں تو کوئی شخص بھی اس کو بجز گنہ کے اظہار کے اور کچھ تصور نہیں کر سکتا۔ قیامت میں خدا کے سامنے، رسولؐ کے سامنے کہوں گا کہ اے میرے دادا رسولِ خدا، میں نے بغیر کسی غرض دینی و دنیوی کے تیری اُمت کی بھلائی کی کوشش میں کوئی درجہ باقی نہ رکھا تھا۔ جن لوگوں نے اس کو کرنا چاہا، منجملہ ان کے ایک یہ نواب انتصار جنگ ہیں۔ آپ کہئے گا کہ میں نے نہایت نیک نیتی سے کیا تھا خدا یقیناً آپ کو معاف کرے گا۔ گو میری اور میرے دادا کی تشفی نہ ہوگی، باﷲ نہ ہوگی تم باﷲ نہ ہوگی۔" صفحہ ۱۴ ع۔ت

سیّد احمد خاں کی یہی شدّت اور شانِ انتہا پسندی ہے جس کی وجہ سے حالی نے ان . . . . کو شاہ اسماعیل جیسے بے باک اور برگزیدہ حق پسند مجاہدوں میں شمار کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"مگر مسلمانوں میں ظاہراً دو شخصوں کے سوا کہ دونوں دلّی کی خاک سے اٹھے تھے، کسی نے اس کام پر ہاتھ نہیں ڈالا۔ ایک مولانا اسماعیل، دوسرے سیّد احمد خاں۔"

صفحہ ۱۴ ح۔ ج

طبیعت کی اسی شدّت اور شوریدگی نے سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام کو بھی اُردو کا سحر بیان مقرر اور

آتش نوا خطیب بنا دیا ۔ دونوں کی خطابت میں انانیت ہی کا جلوہ بے نقاب ہے ۔ حالی کی شہادت ہے:

"سر سید کی طبیعت کا جوشیلا پن جیسا کہ ان اسپیچوں سے ثابت ہوتا ہے ایسا کسی اور چیز سے نہیں ہوتا ۔ اسپیچ کرتے وقت جہاں کہیں ایسا موقع آجاتا تھا ان سے طبیعت کا اُبال ضبط نہ ہوسکتا تھا" صفہ ۳ ح ۔ ج

دونوں کے ہاں صحافت یا خطابت مقاصد میں شامل نہ تھے ۔ لیکن ان دونوں سے انھوں نے بڑے بڑے کام لئے اور اُردو دنیا کو صحافت و خطابت میں ایک معیار عطا کیا ۔

۱۸۵۷ء کے حادثے اور حملے نے ہندوستانی مسلمانوں کی حالت اور حیثیت کو اتنا مجروح اور مطعون کر دیا تھا کہ ہر بلا انہی پر نازل ہوتی اور ہر بدی انہی کو بہکاتی اور برباد کرتی ۔ مسلمانوں کو اس کا اس قدر ذمہ دار ٹھیرایا گیا کہ وہ ذلیل ہوئے بغیر نہ رہ سکے ۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"جو کتابیں اس ہنگامے کی بابت تصنیف ہوئیں وہ بھی میں نے دیکھیں تو ہر ایک میں یہی دیکھا کہ ہندوستان میں مفسد اور بدذات کوئی نہیں ، مگر مسلمان مسلمان مسلمان کوئی کانٹوں دار درخت اس زمانے میں نہیں ہوگا جس کی نسبت یہ نہ کہا گیا ہو کہ اس کا بیج مسلمانوں نے بویا تھا ۔ اور کوئی آتشیں بگولا نہیں اُٹھا جو یہ نہ کہا گیا ہو کہ مسلمانوں نے اُٹھایا تھا" صفہ ۶۵ ح ۔ ج

یہ جوش اور جسارت خلوص اور خطابت وہ انداز بیان ہے جس سے سارا تذکرہ اور البلاغ کے صدہا مضمون بھرے پڑے ہیں ۔

جب دلّی میں مسلمان خاک و خون میں نہا رہے تھے اور سارا شہر کھود کر پھینک دیا گیا تھا اس وقت سیّد احمد خاں اپنی تصنیف "اسباب بغاوت ہند" میں لکھتے ہیں:

"بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی مداخلت غیر ممکن اور بیفائدہ محض تھی مگر لیجس لیٹیو کونسل میں مداخلت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی ۔ بس یہی ایک بات ہے جو جڑ ہے تمام ہندوستان کے فساد کی ۔ اور جتنی باتیں اور جمع ہوتی گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں" صفہ ۱۲ رسالہ اسباب بغاوت ہند

ان واقعات کی تائید کے بعد جب حالی کی اس شہادت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سیّد

احمد خاں کی طبیعت میں انانیت کا جز اسی قدر تھا جس قدر شراب میں تلخی اور نمک اور بجلی میں روشنی اور چمک لیکن یہ جز ان کی طبیعت اور طرز دونوں میں کھبا ہوا اور چھپا ہوا تھا۔ ان پر چھایا ہوا نہیں تھا۔ انانیت کی عریانی ابوالکلام کے ہاں ملتی ہے اور بے حجابی غالب کے خطوط میں انانیت کے اسی گھونگٹ کو سید احمد خاں کے نقاد حالی نے ڈسپاٹک کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"انہی دنوں میں جو انھوں نے ایک نہایت پُرجوش آرٹیکل علی گڑھ گزٹ میں شائع کیا تھا اور جس میں فرانس چل کر ڈوئل لڑنے کا چیلنج دیا گیا تھا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ سر سید کے دل کی اس وقت کیا حالت تھی۔ اس میں شک نہیں کہ سید احمد خاں بالکل ڈسپاٹک طبیعت کے آدمی تھے۔ اس خصلت کو چاہو ان کے تمام بڑے بڑے کاموں کی بنیاد سمجھو، اور چاہو ان کے اخلاقی عیوب میں شمار کرو۔ بہر حال یہ خصلت ان میں ضرور تھی۔" صفحہ ۱۹۷ ح۔ ج

ابوالکلام کا "الہلال" دور اس قسم کے واقعات سے پُر ہے۔ لیکن اس کا اظہار انھوں نے قلم اور زبان کی حد تک کیا تھا۔ یہاں سید احمد خاں کا معاملہ حدوں سے تجاوز کر گیا ہے، وہ غالب طرح پیش دستی تک آجاتے ہیں۔

جس طرح سید احمد خاں کی طبیعت کی اُفتاد نے اپنے لیے سر سید ان میں آزادی کا رُخ اختیار کیا اور افکار و نظریات کی دنیا میں عدم تقلید کے راستے کو اختیار کیا۔ اسی طرح یہی منزلیں ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہیں۔ مذہبی افکار کی آزادی میں سید احمد خاں کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ ادب کی طرح مذہب کی دنیا میں بھی انھوں نے آزادی کا صور پھونکا، اور اس کی کائنات بدل ڈالی۔ حالی کی روایت ہے :

"اس پرچے نے مسلمانوں کے مذہبی لٹریچر میں جو صدیوں سے بند پانی کی طرح بے حس و حرکت چلا آتا تھا دفعۃً تموج پیدا کر دیا۔ تہذیب الاخلاق سے پہلے ہندوستان میں جو کچھ کہ مذہب کے متعلق لکھا گیا تھا اس میں سر سید کے سوا بہت ہی کم لوگوں کی تحریروں میں آزادی کا عنصر پایا جاتا تھا۔ تعصب اور تقلید نے اجتہاد کی سوتیں بالکل بند کر دی تھیں۔ علمائے سلف کے اقوال اور ان کی رایوں کو نقل کر دینا ہی تصنیف و تالیف کی معراج تھی۔ غیر مقلد جو آزادی کا بہت دم بھرتے تھے ان کی جولانگاہ بھی صرف چند مسائل فقہ سے متعلق بہ عبادات تھے۔

اورلیس " صہ۲۶۳ ح ۔ ج

مسلک سلف کے ماننے والوں کو انگریز عالموں اور مورخوں نے وہابی کے نام سے ۔ ۔ ۔ موسوم کر دیا تھا یہ نام ان مورخوں اور عالموں کی وجہ سے اس قدر عام ہو گیا تھا کہ اب اگر مسلک سلف لکھ کر وہابی نہ لکھا جائے تو خود اس مسلک کے ماننے والے بھی اس کے معنی سمجھنے میں کچھ تردد کریں۔ ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب کے جواب میں سید احمد خاں نے جو اس مسلک کے بڑے ہی پرجوش حامی تھے ' اس پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے ' انگریزوں نے عموماً اس فرقے کو باغی اور فسادی قرار دیا تھا کیونکہ شاہ اسماعیل شہید اور سید احمد بریلوی نے منظم جد وجہد کے ذریعہ برطانوی حکومت کو مٹانے کی بھی کوشش کی تھی ۔ اس لئے سید احمد خاں نے اپنی خاص مصلحتوں کی وجہ سے اس بات کی بھی کوشش کی تھی کہ یہ فرقہ اس الزام سے جہاں تک ممکن ہو بری رہے ۔ حالی لکھتے ہیں:

> " چونکہ اس ریویو میں سرسید نے اپنے وہابی ہونے کا اقرار کیا تھا اس لئے انگریزوں کی بدگمانی وہابیوں کی نسبت بالکل جاتی رہی " صہ۲۵۲ ذ ۔ آ

ان مختلف واقعات سے سید احمد خاں کی طبیعت کی شدت پسندی کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر سید عبداللہ نے ابوالکلام کے زمانے کو شدید ہیجانات کا زمانہ قرار دیا ہے اور یہ بھی درست ہے کہ اس زمانے میں ٹھنڈی اور معقول نثر کی گنجائش نہ تھی لیکن ہمیں موصوف کے اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ ابوالکلام کی نثر سید احمد خاں کی بے رنگ نثر کا رد عمل ہے ۔ سید احمد خاں کے خلوص اور سوز و ساز کا تڑپتا اور تڑپاتا ہوا انداز بیان بے رنگ نہیں ہے ۔ اصل یہ ہے کہ اس میں بھی وہی تہلکے اور طوفان ہیں ' جو ابوالکلام کے ہاں اور بھی بلند ہو گئے ہیں ۔ چنانچہ پروفیسر رشید احمد صدیقی کا سید احمد خاں کی نثر کا یہ تجزیہ زیادہ تحقیق اور ہوشمندی کا پتہ دیتا ہے اور تنقیدی وزن و وقعت کو پیش کرتا ہے سرسید کے مضامین خانقاہوں یا شبستانوں میں نہیں بلکہ جد وجہد کے میدانوں میں لکھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں ۔ وہ بڑی جرأت سے سوچتے تھے اور اسی جرأت سے لکھتے تھے ۔ سرسید کی تحریروں میں نیز ان کے عام اقدامات میں وہ توانائی یا غلبہ زائی ملتی ہے جو ان قوموں کے ہاں نظر آتی ہے ۔ جو مثلاً پہلے پہل بدویت کے دائرے سے نکل کر مدنیت کے آستانے پر نمودار ہوئی ہوں گی سرسید کی ابتدائی تحریروں میں زبان کی ناہموار یاں ملتی ہیں ۔ یہ طرز قدیم کا اثر ' اور متروک الفاظ کا استعمال تھا ۔ اور عام طور پر اس زمانے کے لکھنے والوں میں عیب خیال کیا جاتا تھا ' لیکن علی گڑھ تحریک کو بڑھانے میں وہ ہمہ تن منہمک ہو جاتے ہیں تو ان کے لکھنے کا انداز نہ دار اور دلنشین ہو جاتا ہے

اور اپنی مقالہ نگاری کو مستقل صنفِ ادب کی حیثیت سر سید نے دی "(ص۱۰۰ آشفتہ بیانی میری)
ابوالکلام کے طرز پر غور کرنے سے جو بات پہلی نظر میں آشکار ہوتی ہے وہ انھیں وابستہ گیسوئے سید احمد قرار دیتی ہے۔ ابوالکلام کی نثر کا رزمیہ اور رجزیہ سید احمد خاں کے اثر اور انداز کا پرتو ہے۔ ان کے افکار میں بھی وہی جرأت اور جدت ملتی ہے جو سید احمد خاں کی نمایاں خصوصیت ہے۔ مقالہ نگاری کی جن خصوصیات نے ابوالکلام کے ہاں تکمیل اور تزئین کی ہے، وہ اردو نثر کا قابلِ فخر کارنامہ اور بیش بہا کمائی ہے۔"

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی اس مشترکہ ذہنیت کو ہم ان کے خلوص جذبات اور جرأت حق گوئی میں یکساں پُر شور اور پُر سوز پاتے ہیں۔

جرأت حق گوئی، خلوص اور دردمندی:۔

ذہنیت کے اس بنیادی اشتراک نے دونوں کے جذبات، خلوص، جرأت حق گوئی اور دردمندی کو ایک دوسرے سے اس طرح قریب کر دیا ہے جس طرح سورج میں روشنی اور حرارت۔

ابوالکلام نے جن عظیم شخصیتوں کو جس قدر شاندار خراجِ عقیدت پیش کیا ہے، ان سب میں بلا استثنار جذبۂ خلوص، جرأتِ حق گوئی اور بے باکی ان کی نمایاں صفات ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ، حضرت حسین ابن علیؓ، شیخ نیازی۔ شیخ جمال الدین افغانی، سقراط اور گلیلو ان سب میں ایک ہی جذبۂ خلوص روشن اور رواں ہے۔ اس صفت کی وجہ سے دونوں نے اپنے کو ادیب ثابت کرنے کی جگہ مصلح اور مجدد ثابت کیا ہے۔ دونوں کا مقصد انشاء پردازی نہیں، بلکہ ملت پر نوحہ خوانی کرنا تھا۔ اسی وجہ سے دونوں کے گریہ خونیں میں رنگینی ان کا مقصد نہیں ہے، بلکہ نتیجہ ہے ان کے پیمانۂ خلوص کے چھلک جانے کا۔ ابوالکلام نے متعدد جگہ اپنے کو مجدد اور مصلح کہا ہے اور اسی عظیم الشان وصف کی بنا پر سید احمد خاں کے بالغ نظر نقاد حالی نے ان کے بارے میں وہی کہا ہے جو ابوالکلام نے اپنے بارے میں بیان کیا ہے۔ حالی کے الفاظ ہیں:

"سر سید میں ابتدا سے وہ تمام خاصیتیں جو ایک مصلح یا مجدد یا ریفارمر میں ہونی ضروری ہیں، موجود تھیں، ان کی عمر کا بہت بڑا حصہ حق کی تلاش میں گزرا۔ کبھی صوفیت کا رنگ چڑھا، کبھی وہابیت کا زور شور رہا، کبھی غیر مقلدی کی لے بڑھی، اور آخر کو تمام جستجو اور تلاش اسی نتیجہ پر آکر

جن حقائق نے سید احمد خاں کے اسلوب میں عظمت پیدا کی وہی حقائق ابوالکلام کے ادب میں بھی جلوہ گر ہیں۔ لیکن سید احمد خاں کی فضیلت اور فوقیت یہ ہے کہ انھوں نے اس راہ میں پہلے قدم رکھا اور تہذیب الاخلاق کی روایت اور الہلال نے تکمیل تک پہنچا دیا۔

ڈاکٹر سید عبداللہ نے نہایت جامعیت سے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ہمارے ملک میں سرسید ہی وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے فکر و ادب کی روایت کی تقلید سے ہٹ کر آزادیِ رائے آزادیِ خیال کی رسم جاری کی۔ اور ایک ایسے مکتب کی بنیاد رکھی جس کے عقائد میں عقل۔ نیچر، تہذیب، اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔"

ڈاکٹر عبداللہ کا یہ جائزہ بنیادی طور پر صحیح ہے کہ:

"جدید ترین زمانے کی ترقی پسند تحریک اپنی بیشتر خصوصیات کے لحاظ سے سرسید کی مادیت عقلیت اور حقائق نگاری ہی کی ہم جنس اور اس کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے۔" ص ۲۸۳ ع۔ ت

ابوالکلام کے ادب اور اسلوب میں ان تمام اجزاء کی نوعیت بجنسہ تو نہیں ہے مگر بیشتر اجزا وہی ہیں۔ مثلاً ادب کو اصلاح کا ذریعہ بنانا اور ایک خاص مقصد کے حصول کی غرض سے دونوں کے ہاں مشترک ہے۔ ابوالکلام تذکرے کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"مجردِ علم و نظر کا طریقہ دوسرا ہے۔ اصلاح و دعوت کا دوسرا۔ ایک ناقد و باحث صرف حقیقت کے کشف و علم کا طالب ہوتا ہے۔ داعی صرف انکشاف پر قناعت نہیں کرسکتا۔ عملی و فعلی نفوذ کا بھی طالب ہوتا ہے۔ ناقد و باحث کا فرض یہ ہوتا ہے کہ جب کسی معاملے پر بحث کرے تو علم و نظر کی بنا پر جس قدر ضعف و قوت یا حسن و قبح نظر آئے بلا کسی تاثر و احساس کے ٹھیک ٹھیک واضح کر دے۔ وہ اس کام میں جس قدر اپنے تئیں بے اثر و بے حس و بے میل ظاہر کرے گا، اتنا ہی زیادہ صحیح النظر سمجھا جائے گا۔ یعنی اس کا کام محض حسن و قبح کی تمیز و تحقیق ہے۔ خود اس کو نہ حسن سے عشق ہے نہ قبح سے نفرت ــــ برخلاف اس کے ایک مصلح و داعی کا اصل مقصود عشقِ محاسن و بغضِ قبائح ہوتا ہے اور چونکہ یہ معاملہ بغیر امتیاز و کشف کے ممکن۔ ۔ ۔ ۔ نہیں اس لئے ضمناً بحث و نظر کی منزل سے

بھی گزرنا پڑتا ہے۔ یہ اثر سب سے پہلے خود مصلح و داعی پر طاری ہوتا ہے۔ پھر وہ چاہتا ہے کہ اس قوت اور نفوذ کے ساتھ دوسروں پر بھی چھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بحث و نظر کی راہ میں جذبات کی شرکت نقص ہے، مگر دعوت و تبلیغ کی راہ سرتاسر جذبات سے معمور ہوتی ہے۔" ص تذکرہ

جہاں تک تذکرہ کا تعلق ہے ابوالکلام کا انداز ناقد و باحث کا نہیں ہے بلکہ وہ ایک مصلح و داعی بن کر سامنے آتے ہیں اور کم و بیش ہر جگہ ہر بحث میں ان کے ہاں جذبات ان کے شریک غالب ہیں۔ جذبات کے اس غلبے نے چاہے ان کو ایک داعی اور مبلغ بنا دیا ہو، بلکہ صحیح معنوں میں وہ ایک شعلہ مزاج اور سیماب صفت مجاہد ہی کیوں نہ ہوں۔ مگر ایک معلم اور نقاد نہیں ہیں۔ چنانچہ خود بھی تذکرے میں اس کی شہادت دیتے ہیں:

"مطلب صرف علم و نظر ہی کی نہیں ہے عمل کی ہے۔ پس برائی کا منظر جس قدر بھیانک اور مکروہ دکھایا جا سکے عین مطلوب، اور ایقان کا سراپا جس قدر بھی دل فریب کھینچا جا سکے عین مقصود۔ ارباب بحث و نظر کی طرح مقیاس و میزان ہاتھ میں نہیں رکھا ہے صرف حسن پرست دل پہلو میں ہے۔ اگر غلو و اغراق اسی کا نام ہے، تو اس سے نہ انکار ہے نہ گریز۔" ص تذکرہ

ادب کا یہی مسلک اسی وضاحت اور واقعیت اور جوش اور جسارت سے سید احمد خاں کے ہاں بھی ملتا ہے۔ حالی کی شہادت ہے:

"سید احمد خاں کی ادبی خصوصیات میں سے یہ خصوصیت بھی قابل ذکر ہے۔ واقعات و حالات کے حسن و قبح کی تصویر اس طرح کھینچنا کہ جو برائیاں بہ سبب الف عادت کے دلوں میں گھپ گئی ہوں ان کی برائی اور جو خوبیاں سوسائٹی کے اثر سے نظروں سے چھپ گئی ہوں ان کی خوبی فوراً دلوں پر نقش ہو جائے۔ یہ کمال بھی سرسید کی تحریر میں پایا جاتا ہے۔" ص۹۵ ح ج

ابوالکلام کی طرح سید احمد خاں کے بھی چند مخصوص عقائد و اعمال ہیں، جن کی کیفیت سے وہ سرشار ہیں۔ قومی حمیت اور ملی حفاظت کے جذبے نے سید احمد خاں کے طرز اور شخصیت دونوں کو یکساں متاثر کیا ہے۔ اسی تاثر نے ان کے ذہن و ضمیر کو ایک کر دیا ہے۔ وہ وہی لکھتے تھے جو ضمیر کے نہاں خانے میں محسوس کرتے تھے، اور یہی

محسوس کرتے تھے جس سے ذہن کی فضائیں منوّر اور متحرک ہوتی تھیں۔ ان کی شخصیت اور ادب کا جانِ تن ایک ہوگیا تھا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :

"جانِ من وجانِ من ایسے ایسے مدرسوں سے کچھ فائدہ نہیں۔ افسوس ہے کہ مسلمان ہندوستان کے ڈوبے جاتے ہیں اور کوئی ان کا نکالنے والا نہیں۔ ہائے افسوس امرت تھوکتے ہیں اور زہر نگلتے ہیں۔ ہائے افسوس ہاتھ پکڑنے والے کا ہاتھ جھٹک دیتے ہیں اور مگر کے منہ میں ہاتھ دیتے ہیں۔ اے بھائی مہدی کچھ فکر کرو اور یقین جانو کہ مسلمانوں کے ہونٹوں تک پانی آگیا ہے۔ اب ڈوبنے میں بہت ہی کم فاصلہ باقی ہے۔" صفحہ ۲۵۴ ح۔ ج

افکار و نظریات ہوں یا حقائق و واقعات ہر جگہ سید احمد خاں اور ابوالکلام کا طرزِ تخاطب یکساں پُرجوش، مخلصانہ اور دردمندانہ ہے۔ ان کے متعدد واقعات جو حالی نے نقل کیے ہیں وہ میر کارواں کے واقعات کی یاد دلاتے ہیں جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہی انداز حق پسندی و جاں نثاری سید احمد خاں کے ہاں بھی ملتا ہے۔ حالی لکھتے ہیں :

"انھوں (سشن جج) نے ایک روز سرسید کو بلا کر سمجھایا کہ جب تک یہ نزع رفع نہ ہو تم اپنے دوست سے ملنا چھوڑ دو۔ سرسید نے صاف کہہ دیا کہ میں بےشک آپ کے ماتحت ہوں، سرکاری معاملات میں جو کچھ آپ ہدایت کریں گے بسر و چشم تعمیل کروں گا۔ مگر میرے ذاتی تعلقات میں آپ کو دخل دینا نہیں چاہیے۔ اگر آپ کہیں کہ تم چند روز کو اپنی ماں یا بہن سے ملنا چھوڑ دو تو میں کیونکر آپ کے حکم کی تعمیل کر سکتا ہوں۔ اگرچہ انگریزوں میں ہندوستان کی آب و ہوا تحکم اور خوشامد پسندی پیدا کر دیتی ہے، مگر چونکہ آزادی ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے اور وہ ایسے آزاد شخصوں کی آخر کار قدر کرنے لگتے ہیں۔ اور برخلاف عام اشخاص کے ان کے ساتھ خاص طور کا برتاؤ برتتے ہیں۔ جب صاحب جج نے یہ معقول عذر سنا، پھر کبھی ان پر ایسا بےجا دباؤ نہیں ڈالا۔ صفحہ ۲۲۹ ح۔ ج

یہ یاد رہے کہ زمانہ انگریزی حکومت کے آغاز کا ہے۔ حکم ایک انگریز حاکم کا ہے۔ بات بھی بہت معمولی سی ہے۔ کوئی بڑا اصولی یا بنیادی معاملہ نہیں ہے۔ مگر سید احمد خاں جو روش اختیار کرتے ہیں وہ بعینہ وہی ہے جو ابوالکلام نے اکثر ایسے موقعوں پر اختیار کی ہے، اس سے بڑھ کر وہ واقعہ بھی یاد رہے کہ سید احمد خاں گرم

دربار سے اس لئے اُٹھ آئے کہ دربار میں نشستوں کا انتظام ہندوستانیوں کے لئے اس طرح کیا گیا تھا جس سے ان کی توہین ہوتی تھی۔ چنانچہ وہ باوجود انگریزی حکام کے ڈرانے دھمکانے کے بھرے دربار سے اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس رویّے پر حکومت کے عتاب کے سزاوار ٹھہرے۔ حالی کی شہادت ہے:

"جب ان افسرانِ بالا کو یہ قصہ معلوم ہوا تو وہ سرسید پر نہایت برافروختہ ہوئے اور کہا کہ تم لوگوں نے غدر میں کونسی بُرائی تھی جو ہمارے ساتھ نہیں کی۔ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ ہمارے اور ہماری عورتوں کے ساتھ پہلو بہ پہلو دربار میں بیٹھو۔ سرسید نے کہا اسی سبب سے تو یہ ساری خرابیاں پیدا ہوئیں کہ آپ لوگ ہندوستانیوں کو ذلیل سمجھتے ہیں اگر ان کو اس طرح ذلیل نہ سمجھا جاتا تو کیوں یہاں تک نوبت پہنچتی" صفحہ ۲۵ ح۔ ج

یہ جواب جس ناسازگار ماحول میں جس نڈر دل سے دیا گیا اس کا اندازہ آج کیا جائے تو سید احمد خاں کی جرأت، جذبہ خلوص، اور ان کی بے پایاں حق پسندی اور بے باکی ابوالکلام کی حق پسندی و بے باکی اور جرأت و جوش کا معیار بن جاتی ہے۔ واقعات و حالات دونوں میں ابوالکلام اور سید احمد خاں کا جذبہ خلوص و حق پسندی جنی درجہ یکساں اور یک رنگ ہے۔ دونوں کے فکر و فن میں بھی اس کی مصوری اسی طرح دلکش اور دلنشین ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اس خلوص کے نغمہ و نور نے وہ گُل کھلائے ہیں کہ اُردو ادب کا ایک ایسا چمن تیار ہو گیا جو ابوالکلام کے نغلوں میں سدا بہار ہے۔ اس کلمۂ اخلاص کی تعریف میں لکھتے ہیں:

شاہانِ عالم کے بنائے ہوئے محل لُٹ گئے۔ اور قوموں کے آباد کئے ہوئے شہر ویران ہو گئے کا لم یغنوا فیہا لیکن اصحاب اخلاص کا ایک کلمۂ حق اور ایک نقشِ صدق بھی لوحِ عالم سے محو نہ ہو سکا!" صفحہ ۱۸۳ ت

مولانا کی تمام منتخب اور برگزیدہ ہستیوں میں اسی جذبہ خلوص کی فراوانی نے انھیں حیاتِ جاوید بخشی ہے۔ حضرت امام احمد بن حنبل کے واقعہ خونچکاں کی مصوری مولانا نے جس خلوص اور خصوصیت سے کی وہ بھی بڑی حد تک جذبۂ خلوص ہی پر مبنی ہے یہاں اس سیرت کا بیان اور ابوالکلام کی ذہانت نے مل کر واقعہ کو صد درجہ پُر اثر اور پُر سحر بنا دیا ہے۔ اس بیان میں ایک ایسے واقعے کو بھی پیش کرتے ہیں جو اس صورتِ حال کی رعنائی کو خوب سے خوب تر بنا دیتا ہے:-

"امام موصوف کے لڑکے عبداللہ کہتے ہیں کہ میرے والد ہمیشہ کہا کرتے...... خدا ابوالہیثم پر رحم کرے، خدا ابوالہیثم کو بخش دے۔ میں نے ایک دن پوچھا ابوالہیثم کون ہے؟ کہا جس دن سپاہی مجھکو دربار میں لے گئے اور کوڑے مارے گئے تو جب ہم راہ سے گزر رہے تھے ایک آدمی مجھ سے ملا اور کہا مجھکو پہچانتے ہو۔ میں مشہور چور اور عیار ابوالہیثم حداد ہوں۔ میرا نام شاہی دفتر میں ثبت ہے۔ بارہا چوری کرتے پکڑا گیا اور بڑی بڑی سزائیں جھیلیں، صرف کوڑوں ہی کی مار اگر گنوں تو سب ملا کر اٹھارہ ہزار ضربیں تو میری پیٹھ پر ضرور پڑی ہونگی۔ بایں ہمہ میری استقامت کا یہ حال ہے کہ اب تک چوری سے باز نہ آیا۔ جب کوڑے کھا کر جیل خانے سے نکلا سیدھا چوری کی تاک میں چلا گیا ہوں۔ استقامت کا یہ حال شیطان کی طاعت میں رہا ہے۔ دنیا کی خاطر افسوس تم پر اگر اللہ کی محبت کی راہ میں اتنی استقامت بھی نہ دکھلا سکو اور دینِ حق کی خاطر چند کوڑوں کی ضرب برداشت نہ کر دو۔ میں نے جب یہ سُنا تو اپنے جی میں کہا اگر حق کی خاطر اتنا بھی نہ کر سکے جتنا دنیا کی خاطر ایک چور اور ڈاکو کر رہا ہے تو ہماری بندگی پر ہزار حیف اور ہماری خدا پرستی سے بت پرستی لاکھ درجے بہتر ہے" ص۱۵۱ ت

مزید لکھتے ہیں :۔

"امام موصوف کا یہی وہ مقام ہے جس کی طرف بشر حافی نے اشارہ کیا قام احمد مقام الانبیاء اور کہا کہ امام احمد کی استقامت و اثبات کی آزمائش لگاتار چار بادشاہوں نے کی۔ بعضہم بالضراء وبعضہم بالسراء مامون معتصم اور واثق نے ضرب و حبس سے آزمائش کی اور متوکل نے تعظیم و تکریم اور عطا و بخششِ دنیا سے لیکن فکان فیہما معتصما باللہ عزوجل ان کی استقامت عشقِ حق پر نہ تو خوفِ دنیا غالب آیا نہ طمعِ دنیا۔ دونوں کسوٹیوں پر ان کا سونا یکساں درہ پر کھرا نکلا" ص۱۵۶ ت

"ان کے لڑکے راوی ہیں کہ جب خلیفہ متوکل ان کی تعظیم و تکریم میں حد درجہ غلو کرنے لگا تو انھوں نے کہا ھذا امر اشد علی من ذاک۔ ذاک فتنۃ الدین وھذا فتنۃ الدنیا۔ یہ معاملہ تو گزشتہ معاملہ سے بھی کہیں زیادہ میرے لئے سخت ہے۔ وہ دین کے بارے

میں فتنہ تھا اور یہ فتنۂ دنیا ہے۔ یعنی مصائب و محن کی آزمائش کہیں زیادہ پُرامن ہے
بمقابلہ آزمائش نعیم دنیا و دعوت طمع و ترغیب کے۔ اور یہ بالکل حق ہے کہ کتنے ہی شہسوارانِ
ثبات و استقامت ہیں جو پہلے میدانِ آزمائش سے تو صحیح سلامت نکل آئے، مگر دوسری
راہ سامنے آئی تو اول قدم ہی میں ٹھوکر لگی۔ حالانکہ مردِ کامل وہ ہے جس پر یدعون
ربہم خوفاً وطمعاً کا مقام ایسا طاری ہو جائے کہ دنیا کا خوف اور دنیا کی طمع دونوں
قسم کے حجابے اس کے لئے بالکل بیکار ہو جائیں"۔ ص۱۵۱ ت

یہی جذبہ ہے جس کی بناء پر خصوصیت سے ابوالکلام نے علامہ ابن تیمیہ کے حالات و کوائف بڑے پُرسوز
اور پُرجوش طریقے پر لکھے ہیں۔ ان کے حرف حرف سے خلوص ٹپکا پڑتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"سب اپنے دوسرے کاموں میں رہ گئے لیکن انھوں نے وہ سب کام بھی ان سے بہتر کئے
جو وہ سب کر رہے تھے۔ اور پھر ان سے بڑھ کر یہ کہ سب کو راہِ عزیمت و دعوت تجدید و
احیاء ملت و رفع اعلامِ سنت و اخمادِ شر و بدعت و کشف و ابراز و معارف مستورہ
کتاب و سنت و غوامض و سرائرِ معارف و حکمت و نبوت و انفجار ینابیع الحکمت و
اعمال ہیئۃ و سمایہ کی ان بلندیوں پر تن تنہا جا کھڑے ہوئے جہاں ان کے اقرانِ
معاصرین کے وہم و تصور کو بھی بار نہیں۔ حتیٰ کہ خود ان کے معاصرین کو یک زبان و یک قلم
ہو کر اعتراف کرنا پڑا ما رأینا مثلہٗ وانہٗ ما رای مثلہ نفسہ نہ تو ہماری آنکھوں
نے اس کا مثل دیکھا اور نہ خود اس کو اپنا سا کوئی نظر آیا"۔ ص۱۶۱ ت

یہی خلوص کا وہ پیمانہ ہے جس پر انھوں نے ہر شخصیت کو پرکھا اور پھر جو بھی اس پر پورا اترا اس کی عظمت کی
جی بھر کر داد دی ہے۔ جس کیف و مستی سے انھوں نے اسلامی تاریخ کی عظیم شخصیتوں کو خراجِ عقیدت
پیش کیا ہے اسی سرمستی و سرشاری سے ہندوستان کی برگزیدہ شخصیتوں کو بھی سراہا ہے۔ مشہور محب وطن
رہنما دیش بندھو چترنجن داس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کی قومیت کی راہ میں سب سے زیادہ مشکل روک مسئلہ ہندو مسلم کی پیچیدگیاں
ہیں۔ حالات ایسے گہرے اور شدید ہیں کہ بسا اوقات بڑے سے بڑا ہندوستانی فدائے الوطن
بھی فرقہ وارانہ جذبات سے اپنے دماغ کی نگہبانی نہیں کرسکتا۔ بڑی ہی ہمت عشق وطن

اور جنونِ آزادی کا بڑا ہی خالق تو جذبہ چاہیئے جو ہمیں اس بلندی پر پہنچا دے۔ جہاں تک ان نیچے درجے کے جذبات کی رسائی نہ ہو۔" تبرکات آزاد ص۲۷۶

"جہاں تک میری ذاتی خواص کا تعلق ہے میں نہ تو اب نہ کبھی آئندہ اپنے آپ کو ان مناصب کے لئے منتخب کرا سکتا ہوں۔ میری زندگی کی رفتار ہی ابتدا سے دوسری ہے وہ کسی طرح ان مناصب کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔" ص۲۷۷ تبرکات آزاد

"ان کی برادرانہ محبت کی یاد میرے دل کا ایک قابل اندمال زخم ہے۔ ہمارا ایک دوسرے سے تعارف سوسائٹی میں نہیں ہوا۔ نہ ہم میں اور کسی طرح کا ذاتی تعلق تھا۔ محض قومی خدمت کے سلسلے میں ایک دوسرے سے ملے۔ لیکن طبیعت کی مناسبت سے بہت جلد دلی عالمی کی صورت اختیار کر لی جتی کہ ہم محسوس کرنے لگے کہ دو حقیقی بھائیوں کی طرح ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ اور باہمی محبت واعتماد نے ایک لازوال رشتے میں دونوں کو منسلک کر دیا ہے۔" ص۲۷۹ ت۔آ

"بار ہا وہ کسی معاملے میں ہندو نقطۂ خیال کے خلاف رائے دیتے تھے اور میں مسلم نقطۂ خیال کے خلاف رائے دیتا تھا۔ میرے دل میں کبھی یہ گمان نہیں گزرتا تھا کہ انھیں میرے ہم مذہبوں کے خلاف کوئی فرقہ وارانہ احساس ہے۔ اسی طرح وہ کبھی اس کا خیال بھی نہیں کر سکتے تھے کہ میری حب وطن اور قومیت فرقہ وارانہ خود غرضی سے آلودہ ہو سکتی ہے۔" ص۲۸۰ ت۔آ

خلوص و محبت کی یہی گلکاریاں ہیں جنھوں نے ابوالکلام کے ہاں جنت کی وہ فضا اور فسوں تیار کیا ہے، جسے زوال ہے نہ خزاں۔ یہ ابدیت ان کے طرز کا ایسا جز بن گئی ہے جس کا ثبات سیارہ کی طرح گردش بھی کرتا ہے اور اپنے مرکز سے بھی دور نہیں ہوتا۔ چنانچہ کس خوبی سے اس خلوص کا یہ مرقع پیش کرتے ہیں:

"سفر دو ہیں ایک اشخاص کا ایک مقصد کا۔ اشخاص کی کامیابی یہ ہے کہ وہ اپنا کام کئے جائیں یہاں تک کہ اپنے آپ کو مقصد کے لئے قربان کر دیں۔

جب انھوں نے اپنے آپ کو قربان کر دیا تو ان کا سفر منزل مقصود تک

پہنچ گیا اور وہ کامیاب ہو گئے۔ اب ان کے لئے سوال باقی نہیں رہتا کہ مقصود حاصل ہوا یا نہیں۔ اس سفر میں سفر سے نہ نکلنا اور آخر تک چلتے رہنا ہی سب سے بڑا مقصود ہے۔ اور اس کے جس مسافر نے اس مقصود کو پالیا اس نے اپنا کام پورا کر دیا۔ یہاں راہ اور منزل دو نہیں ہیں، ایک ہی ہیں۔" صد ۳۸۵ ح۔ آ

خلوص کے اسی لامتناہی سفر کو اقبال نے بھی اس طرح پیش کیا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلّی　　اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

اور اسی خلوص کو غالب نے عین ایمان قرار دیا ہے ؎

مرے بت خانے میں تو کعبہ میں گاڑو برہمن کو

خلوص کا یہی جلوہ ہے کہ وہ جہاں بھی نظر آتا ہے ابوالکلام آنکھیں جھکا دیتے ہیں۔ شیخ نیازی کے حال میں لکھتے ہیں:

شہر کے باہر ایک ویران باغ تھا وہیں مٹی کا حجرہ بنا لیا اور مقیم ہو گئے اپنے ہاتھ سے پانی بھرتے۔ مٹکے سر پر اٹھا کرے جاتے۔ پیاسوں کو... پلاتے اور نمازیوں کو وضو کرا دیتے۔ بوڑھے آدمیوں کو دیکھتے کہ بوجھ اٹھائے لے جا رہے ہیں تو ان سے چھین کر خود اٹھا لیتے۔ اور دوڑتے ہوئے ساتھ چلے جاتے ؎

باسبک رویانِ کن آمیزش کہ مانند جو ں تو زراہ، بارغم بردوش دل منزل بمنزل می بذر (تذکرہ)

نماز کا وقت آتا تو لکڑہاروں اور سقّوں کو جمع کرتے اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے اگر کسی پیشہ ور کو دیکھتے کہ عذر معاش سے نماز میں شریک نہیں ہوتا تو اپنی کمائی اس کو دیتے اور منت وزاری کے ساتھ کہتے کہ جماعت میں شریک ہو کر نماز پڑھ لو۔ وہ پڑھ لیتا تو ایسے خوش ہوتے گویا دنیا جہان کی بادشاہت اس نے دیدی روز روز یہ حالت بڑھتی گئی یہاں تک عشق خالص اور خدمت خلق کے سوا اور کسی بات سے واسطہ نہ رہا۔

دو عالم از اثر شعلہ جانش سوخت　　بجز متاع محبت کہ در پناہ من است

اس کے بعد ایک پیرزادے شیخ علائی کے حال میں لکھتے ہیں:

"جو فقیری کے سجادے پر فرعونیت کا تاج پہن کر بیٹھتے تھے کہ ایک دنیا دار فاسق

اور ایک دنیا پرست عالم میں یہی فرق ہے کہ پہلا اپنی ہوا پرستیوں کا اعتراف فسق کے ساتھ انجام دیتا ہے اور دوسرا دین داری اور احتساب شرعی کی ظاہر فریبی سے "۔ صـ۲ تذکرہ

مزید لکھتے ہیں :۔

نفس و شیطان کے خدع و فریب کے کاروبار بہت وسیع ہیں۔ لوگوں نے ہمیشہ اس کو میکدوں ہی میں ڈھونڈا۔ مدرسوں اور خانقاہوں میں ڈھونڈتے تو شاید پتہ لگ جاتا"۔ صـ۳ ت

اسی خلوص کی کرشمہ سازیوں کی تفصیل میں لکھتے ہیں کہ :

"جب ہی شیخ علائی شیخ نیازی سے عہد خلوص کے عمل نے یہ مشکل وادی کس خوبی سے طے کرا دی "۔ قضارا ایک دن شیخ نیازی سے مڈ بھیڑ ہو گئی۔ ان کا طور طریق دیکھا تو اور ہی عالم نظر آیا اور پہلی ہی نظر میں گھائل ہو گئے ساتھ مریدوں سے کہا کہ خدا پرستی کی اصل راہ یہ ہے۔ آج تک جو کچھ ہم کرتے رہے وہ خدا پرستی کے نام سے نفس پرستی اور بت پرستی تھی۔ میں تو اس فقیر بے نوا کا ساتھ دیتا ہوں، جس کو اللہ کی طلب ہو میرا ساتھ دے"۔ صـ۳ ت

"شیخ نیازی سے پوچھا کہ طلب حق کی راہ کیا ہے، کہا کہ اپنا سب کچھ لٹا دو اور متاع عجز و شکستگی اور سرمایۂ نامرادی و خود فروشی کے سوا کچھ باقی نہ چھوڑو..... اس کے بعد سے شیخ کی حالت ہی دوسری ہو گئی، آبا و اجداد کے سجادۂ مشیخت و مسند علم کو مع ان کے تمام ساز و سامان، غرور و پندار کے تاراج کر کے شیخ نیازی کے ساتھ ہو گئے۔ سامان و اسباب دنیوی سے کوئی چیز باقی نہ چھوڑی۔ یا خود پرستیوں کا یہ حال تھا کہ اپنے سامنے کسی کو کوئی چیز نہیں سمجھتے تھے یا اب خاکساری و بے نوائی کا یہ حال ہوا کہ مسلمانوں کی جوتیاں سیدھی کرنے میں بھی عار نہ تھا۔ جن جن لوگوں سے لڑتے جھگڑتے تھے، ایک ایک کے پاس گئے اور ہاتھ جوڑ جوڑ کر معافیاں مانگیں۔ رفتہ رفتہ مخمی کشانِ عشق کی ایک بڑی جماعت شریک ہو گئی۔ لوگ گھر بار لٹاتے اور ان کے ساتھ آ آ کر

شریک ہو جاتے تھے۔ ص۶ ت

یہی خلوص ابوالکلام کے ہاں کیا کیا عالم دکھاتا ہے۔ اس کا ایک جلوہ کس طرح پیش کرتے ہیں کہ اس کی تاب لاتے نہیں بنتی:

"یہ لوگ بیانہ سے باہر اسی ویران باغ میں رہتے تھے۔ زن و فرزند خویش و یگانہ، خانہ وطن کسی چیز سے لگاؤ نہیں تھا۔ کچھ لوگ دن کو نکل جاتے۔ محنت مزدوری کرتے جو کچھ ملتا اس میں سے دسواں حصہ راہِ خدا میں خرچ کر دیتے۔ باقی لے کر شام کو آتے۔ ایک گھرانے کے بھائیوں کی طرح مل جل کر کھا لیتے اور اپنے عشق میں مست رہتے۔ کچھ لوگ صبح ہوتے ہی شہر کی راہ لیتے۔ بیماروں کی تیمار داری کرتے۔ کمزوروں اور معذوروں کی روٹی پکا دیتے۔ بیوہ عورتوں کا سودا سلف بازار سے لا دیتے۔ دو شخصوں کو آپس میں لڑتے دیکھتے تو منتیں کر کے صلح صفائی کرا دیتے۔ نہ مانتے تو کہتے ہم کو مار ڈالو مگر آپس میں میل ملاپ کر لو۔ استغنا و قناعت کا یہ حال تھا کہ کئی کئی دن گزر جاتے اور کچھ میسر نہ آتا۔ دلوں کی بے فکری اور چہروں کی خوشحالی دیکھ کر گمان ہوتا کہ ابھی شکم سیر ہو کر اٹھے ہیں یحسبھم الجاھل اغنیاء من التعفف بھوک کا بہت غلبہ ہوتا تو نماز شروع کر دیتے۔ اور سلام پھیر کر اٹھتے تو شہنشاہوں کی بے نیازی چہروں سے ٹپکتی۔ ساتھ ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے جوش کا یہ حال تھا کہ معاصی و منکرات کے دیکھنے کی تاب نہیں رکھتے تھے۔ ہر فرد ہمیشہ مسلح رہتا۔ اور جب کبھی کسی فعل منکر کو دیکھتا فلیغیرہ بیدہ پر عمل کر کے علانیہ روک دیتا ھم فی اللیل رھبان وبالنھار فرسان" اس پر صبر و قناعت کا یہ حال تھا کہ ملامتیں سنتے، گالیاں کھاتے، ذلتیں برداشت کرتے، زخمی ہوتے، مگر اپنے کام سے باز نہ آتے، اور کہتے کہ گالیوں میں ہمیں وہ مزا ملتا جو تم کو دعاؤں میں نہیں ملتا۔" ص۵۶ ت

"ان کی جماعت کے ایک شخص کو سات مرتبہ جلا وطن کیا گیا۔ ہر مرتبہ یہی کہتا رہا کہ ایک بار اور کر دیکھو۔ جس ایمان کو جلا وطنی کا خوف متزلزل کر دے اس سے برہمن کی بت پرستی ہزار درجے بہتر ہے"

کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز اے رو سیاہ تجھ سے تو یہ بھی نہ ہو سکا
صبح و شام سب ایک جگہ جمع ہو بیٹھتے اور شیخ علائی قرآن حکیم کی تفسیر بیان کرتے دل کے عیش باطن کے سوز و گداز نے ان کے بیان میں کچھ ایسی تاثیر پیدا کر دی تھی کہ زبان سے الفاظ تیر و نشتر بن کر نکلتے اور سننے والے دل تھام کر رہ جاتے۔ کیسا ہی سیہ باطن اور سنگ دل شخص کیوں نہ ہوتا لیکن ان کی زبان سے ایک آیت قرآن کا وعظ سن کر ایسا خود رفتہ ہو جاتا کہ وہیں کھڑے کھڑے اپنا تمام گھر بار لٹا دیتا" صد ۹۶ ت

امام غزالی نے بڑی بے باکی اور حق پسندی سے علماء پر تنقید کرتے ہوئے اس عہد کی صورت حال کا تجزیہ کیا اور ایک بڑا انقلابی قدم یہ اٹھایا کہ علماء کے لئے لازمی ہے کہ وہ امرا اور سلاطین کو ان کے مظالم سے آگاہ کریں:

" اس آگاہی کے لئے لازمی تھا کہ علمائے ملت سلاطین کی آمدنی کو اپنے اوپر حرام کر لیں۔ چنانچہ خود غزالی نے یہ انقلاب انگیز اعلان کیا کہ جو کچھ ان سلاطین کے ہاتھ میں ہے سب حرام ہے" صد ۱۹۹ الغزالی

اسی بنیاد پر غزالی نے سلاطین کے دربار میں حاضری کو حرام قرار دیا۔ وہاں کے آداب و احوال کو داخلِ معصیت کر دیا۔

غزالی نے سلف کی سلاطین کے دربار میں حاضری کو جائز قرار دیا۔ لیکن اس جائز درباداری کی ایسی مثالیں دیں جن پر خلف کے لئے عمل کرنا تلوار کی دھار پر دوڑنے کے مترادف تھا۔ غزالی اس کی ایک مثال یہ دیتے ہیں:

" ہشام بن عبدالملک حج کرنے گیا تو طاؤس یمانی کو طلب کیا۔ انھوں نے دربار میں پہنچکر فرش کے کنارے جوتیاں اتار دیں پھر السلام علیکم کہہ کر اس کی برابر بیٹھ گئے۔ اور کہا۔ کیوں ہشام تیرا عجیب مزاج ہے؟
ہشام کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ یہ کیا گستاخانہ حرکتیں ہیں، نہ مجھ کو امیر المومنین کہہ کر خطاب کیا نہ کنیت کے ساتھ نام لیا نہ میرے ہاتھ چومے۔ طاؤس کہنے لگے کہ ہاتھ میں نے اس لئے نہیں چومے کہ میں نے حضرت علیؓ سے سنا ہے کہ صرف دو شخصوں کا ہاتھ چومنا

جائز ہے۔ بیوی کا یا بچہ کا۔ امیر المؤمنین کا لفظ اس لئے استعمال نہیں کیا کہ تمام مسلمان تجھ کو امیر المومنین نہیں سمجھتے اس لئے میں اگر یہ لقب استعمال کرتا تو جھوٹا ہوتا۔ کنیت کی یہ کیفیت ہے کہ قرآن مجید میں خدا نے انبیا اور اولیاء کے نام بغیر کنیت کے لئے ہیں۔ مثلاً داؤدؑ، سلیمانؑ، عیسیٰؑ، موسیٰؑ۔ اور کافروں کو کنیت کے ساتھ خطاب کیا ہے مثلاً ابولہب۔ ہشام متاثر ہوا۔ اور کہا مجھکو نصیحت کرو۔ طاؤس نے کہا میں نے حضرت علیؓ سے سنا ہے کہ دوزخ میں بڑے بڑے سانپ اور بچھو ہوں گے جو ان سلاطین کو کاٹیں گے اور ڈنک ماریں گے جو رعایا پر ظلم کرتے ہیں۔ یہ کہہ کر اٹھے اور چلے گئے۔"

صد۲۰ الغزالی

غزالی کی اس مصوری کی ہو بہو مرقع کشی ابوالکلام نے اسی بے باکی اور بے خوفی سے اس طرح کی ہے۔

شیخ علائی کو جب مخدوم الملک نے سلیم شاہ کے دربار میں بلوایا تو اس کیفیت کا حال لکھتے ہیں۔

"شیخ علائی اپنے ساتھیوں کے ساتھ دربار پہنچے تو پھٹے پرانے کپڑوں اور فقیرانہ و نامرادانہ وضع و صورت میں، درویشوں کی ایک شکستہ حال جماعت تھی لیکن کبر و علو حق کا یہ حال تھا کہ صرف سلام مسنون کر کے بیٹھ گئے اور تمام دربار پر اس حقارت و بے پروائی سے نظر ڈالی گویا مغرور انسانوں کی جگہ پتھروں کا ڈھیر ہے۔" صد۳۲ ت

سید احمد خاں کی منتخب شخصیتوں میں خلوص کی یہی وہ جلوہ گری ہے جسے حالی نے سید احمد خاں کے طرز کی وہ خصوصیت قرار دیا ہے جو دلوں میں کھب جاتی ہے۔ انھوں نے اچھائی کو۔ ۔ ۔ ان تمام مناظر میں جس خوبی اور خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے برائی کا منظر بھی اسی شدت اور واقعیت سے پیش کیا ہے کہ طبیعت اس سے متنفر ہو جاتی ہے۔

علمارِ حق پسند اور صوفیائے حقیقت شناس کے مقابلے میں جسے مولانا علمارِ دنیا اور فقہاءِ سو کے نام سے خطاب کرتے ہیں:

"ایک ایسے گروہ کو بھلا علمارِ دنیا اور فقہاءِ سو کب چین سے بیٹھنے دے سکتے تھے چوروں اور قاتلوں کو ان لوگوں سے امن مل سکتا ہے مگر مصلحین امت اور عشاقِ حق

کے لئے امن وانصاف کہاں" ص۶۷ ت

ایک جگہ لکھتے ہیں :-

"علماء وقت نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض کو عملاً شریعت کے احکام و واجبات سے خارج کر دیا ہے اور یا تو اب یہ لفظ قرآن کی صورتوں (سورتوں) میں کبھی نظر آجاتا ہے یا صحائف سنت کے ابواب واوراق میں حق کی بے کسی و مظلومی اس حد تک پہنچ چکی ہے کہ جنگل میں بھیڑوں اور بکریوں کے لئے چرواہا نظر آجاتا ہے لیکن حق کے لئے کوئی غمگسار و مددگار نہیں" ص۸۰ ت

"کاش شیخ بدھ علم نہ پڑھتے، ارشاد قاضی کی شرح نہ لکھتے۔ جنگل میں لکڑیاں کاٹتے اور سر پر اٹھا کر بازاروں میں بیچتے مگر حق گوئی سے زبان کو نہ روکتے تو ہزار درجہ اس مولویت، مشیخت اور شرح نویسی کی زندگی سے زیادہ اللہ کے نزدیک محبوب و مقرب ہوتے۔ ارشاد قاضی کی شرح قیامت کے دن ان کو نہیں بخشوا سکتی۔ مگر حق گوئی کا ایک سچا کلمہ عمر بھر کے گناہوں کو محو کر سکتا ہے" ص۸۰ ت

شیخ علائی کی شہادت پر لکھتے ہیں:

"افسوس کہ مرنے کے بعد بھی ظالموں کو تسکین نہیں ہوئی اور اس فنا فی الحق کی نعش کے ساتھ وہ سلوک کیا گیا جو بدر و احد کے مقتول کفار کے ساتھ بھی نہیں کیا گیا تھا۔ بدایونی لکھتے ہیں کہ "ہاتھی کے پاؤں سے . . . . . باندھ کر نعش کو چروایا گیا اور اس کے ٹکڑوں کی تمام لشکر میں تشہیر کی۔ پھر حکم دیا کہ دفن نہ کی جائے اور اسی غرض سے پہرہ بٹھا دیا گیا۔ سبحان اللہ کار دبارِ عالم کی بوالعجبی اور جہان ہزار رنگ کی بوقلمونی یہ ہے خدمت انسانی کا وہ مزد و صلہ جو دنیا نے ہمیشہ اپنے غمگساروں کو دیا ہے اور یہ ہے عشق حق و شیفتگی کا نتیجہ جو اس ظلم آباد ارضی میں ہمیشہ نیازمندانِ حق کو ملا ہے" ص۸۱ ت

"اس صورت حال کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ مخدوم الملک جن کے دورِ قضا میں شیخ علائی اور شیخ نیازی کے حادثاتِ خونچکاں پیش آئے تھے ان کا یہ حال تھا کہ "صرف گھر کے صندوقوں ہی میں نہیں بلکہ خاندانی قبروں میں بھی چاندی سونے کی اینٹیں ہی دفن تھیں...

اور یہ تمام مال زمانہ شیخ الاسلامی کے قبضہ وتصرف واکل واموال بالباطل کا اندوختہ تھا۔ طرح طرح کے نام نہاد شرعی حیلے بنا رکھے تھے اور ان کی آڑ میں بندگانِ الٰہی کو لوٹتے کھسوٹتے تھے۔ جب عہد اکبری کا نیا دور شروع ہوا اور ان کی ہوا اکھڑی تو عجیب عجیب باتیں کھلیں۔ ازاں جملہ یہ کہ باایں ہمہ دولت وتمول عمر بھر کبھی زکوٰۃ ادا نہ کی۔ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے یہ حیلہ گھڑ لیا کہ سال کے آخر میں اپنا تمام خزانہ بیوی کے نام ہبہ کردیتے اور وہ ایک سال پورا ہونے سے پہلے ان کے نام بخش دیتی۔ اس طرح مول کا مل دونوں میں سے کسی پر نہ گزرتا۔ کہ ادائے زکوٰۃ کی شرط ہے۔" ص۴۸ ت

ابوالکلام اس پہ لکھتے ہیں:

یہ لوگ خدا کو اس طرح دھوکہ دینا چاہتے ہیں جیسے بچوں کو فریب دے کر بہلاتے ہیں۔ خدا نے حکم دیا کہ ہر مال سالانہ زکوٰۃ دے تو ہر سال کے آخر میں تمام مال بیوی کے نام ہبہ کردیا کہ خدا دھوکے میں آکر ہم کو مفلس ونادار سمجھے گا۔" ص۵۰ ت

" سانپ اور بچھو ایک سوراخ میں جمع ہوجائیں گے لیکن علماء دنیا پرست کبھی ایک جا اکٹھے نہیں ہوسکتے کتوں کا مجمع ویسے تو خاموش رہتا ہے لیکن ادھر قصائی نے ہڈی پھینکی اور ادھر ان کے پنجے تیز اور دانت زہر آلود ہوگئے۔ یہی حال ان سگانِ دنیا کا ہے ساری باتوں میں متفق ہوجاسکتے ہیں، لیکن دنیا کی ہڈی جہاں پڑی ہو وہاں پہنچ کر اپنے پنجوں اور دانتوں پہ قابو نہیں رکھ سکتے ..... فساق وفجار خرابات میں بھائیوں کی طرح ایک دوسرے کی تندرستی کا جام صحت پیتے ہیں اور چوبرٹا کو مل جل کر رہزنی کرتے ہیں، مگر یہ گروہ خدا کی مسجد اور زہد وعبادت کے صومعے وخانقاہ میں بیٹھ کر بھی متحد و یک دل نہیں ہوسکتا، اور ہمیشہ ایک دوسرے کو درندوں کی طرح چیرتا پھاڑتا اور پنجہ مارتا رہتا ہے سیکڑوں میں محبت کے ترانے اور پیار والفت کی باتیں سننے میں آجاتی ہیں، مگر عین محراب مسجد کے نیچے پیشوائی وامامت کے لئے ان میں سے ہر ہاتھ دوسرے کی گردن کی طرف بڑھتا ہے۔ اور خون خواری کی ہر آنکھ دوسرے بھائی کے خون پر لگی ہوئی ہے" ص۵۰ ت

اس خلوص کو ابوالکلام نے انسان کی فطری کشش کہا ہے۔ ابوالکلام نے داعیانِ حق کی مقبولیت کو

علمار سو پر بحث قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ہمیشہ داعیانِ حق کا سب سے بڑا جُرم شاہانِ ظلم و جور اور علمارِ دجل و فساد کی نظروں میں یہی چل رہا ہے کہ دنیا ان کی طرف کھنچتی ہے ! مگر افسوس کہ اس جُرم سے وہ کسی طرح اپنے تئیں بَری دکھلا سکتے۔ جس طرح بینائی رکھنے والا دیکھنے پر مجبور ہے کہ خود اپنی آنکھیں پھوڑ نہیں سکتا، اسی طرح علمارِ حق اعلان و تذکیرِ حق میں ناچار ہیں کہ خدا کی دی ہوئی زبان کو کاٹ کر پھینک نہیں سکتے۔ اور بیانِ حق کا قدرتی خاصہ یہ ہے کہ دلوں میں گھر کرے اور ہر طرف سے انسانوں کو اپنی جانب کھینچے ایک داعیٔ حق اور واصل باللہ اگر دُنیا سے کہہ بھی دے کہ میرے پیچھے نہ آؤ، جب بھی وہ اس کے پیچھے دوڑے گی کہ جذب انجذاب کا قانون ابھی باطل نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر لوہا مقناطیس کی جانب کھنچتا ہے تو اس میں مقناطیس کا کیا قصور؟ " صٓ ت

ابوالکلام کے ہاں خلوص کا یہی بنیادی جذبہ ہے جس نے ان کے ہاں زندگی کے ماحصل، اور عیشِ ذہنی کی ماہیت اختیار کر لی ہے۔ اس کی تشریح "کاروانِ خیال" کے خطوں میں سے ایک خط میں انھوں نے خود ہی کی ہے۔ اسیرِ آزاد حبیب (نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی) نے اپنے ایک خط میں لکھا:

" خلوص سدا بہار ہے اور اس ہنگامہ ہستی میں بھی ایک نعمتِ ابدی ہے۔"

مولانا اس جُملہ کا خوب خوب لطف اُٹھاتے ہیں اور اس کی جی بھر کر داد دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

"کیا کہوں اس جُملہ نے دل پر کیا اثر کیا۔ اس کلمۂ حق کی شرح میرے دلِ دردمند سے پوچھیے۔ اکاون برس کی عمر ہو چکی، چند ماہ بعد باون برس پورے ہو جائیں گے۔ گویا انگریزی محاورے میں کہہ سکتا ہوں کہ پچاس کے رانگ سائڈ میں پوری طرح آ چکا ہوں عام طور پر لوگوں کی ہوش و آگہی کا زمانہ بیس برس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ مبدارِ فیاض کی بخشش خاص نے تیرہ چودہ برس کی عمر ہی میں اس مرحلے سے مجھے گذار دیا تھا۔ اس طرح گویا ایک کم چالیس برس ہوش و آگہی کے گزر چکے۔ اس چالیس برس کے اندر کار فرمائی غیب کی دستگیریوں نے صدیوں کی مسافتیں طے کرائیں۔ صورتِ معنیٰ کا شاید ہی کوئی گوشہ ہوگا جس سے طلب نے تغافل اور آگہی نے پہلو تہی کی ہو۔ اور فکر و عمل کی

شاید ہی کوئی بلندی ایسی ہوگی جس کی پیمائش میں قدم نے کوتاہی اور ہمت نے کم جوشی روا رکھی ہو، لیکن اگر آپ پوچھیں کہ مدت العمر کی اس جہاں نوردی کے بعد زندگی کی حقیقتوں میں سے کیا ہاتھ آیا تو بلا تامل کہہ دوں گا کہ دو باتوں کے سوا تیسری بات کہیں دکھائی نہ دی۔ ایک تو یہ کہ زندگی بغیر کسی مقصد کے بسر نہیں کی جا سکتی۔ اس لئے کسی نہ کسی مقصد کی لگن ضرور ہونی چاہئے۔ دوسری یہ کہ زندگی کے تمام لذائذ و تمتعات ہیچ ہیں، حکایت تشنہ و سراب سے زیادہ نہیں۔ ہاں اگر عیشِ حیات کی یہاں کوئی حقیقت ہے، تو صرف اس میں ہے کہ دو دلوں میں اخلاص و محبت ہو جو لمحے بھی اس کے میسر آجائیں زندگی کا حاصل اور عیشِ دنیا کا سرمایہ ہے۔" ص؎ کاروانِ خیال

ابوالکلام نے خلوص، و یقین اور حق گوئی و بے باکی کا بیان جس شان اور شیفتگی سے کیا ہے وہی ولولہ و بے باکی سید احمد خاں کی زندگی کے واقعات اور ان کے ایک ایک لفظ میں گھلا ہوا ملتا ہے اس کا بیان سید احمد خاں نے کہیں کہیں بڑے کڑے اور کڑوے لفظوں میں کیا ہے۔ یہی کڑواہٹ اور ایک طرح کا کڑا پن اس باب میں ہمیں ابوالکلام کے ہاں بھی ملتا ہے:۔

"تم مجھ سے ساری فرمائشیں کر سکتے ہو۔ مجھ سے سب کچھ لے سکتے ہو، مگر ایک سیکنڈ کی خاطر ایک سیکنڈ کے پچاسویں حصے کے لئے بھی میری نسبت یہ توقع نہ کرنا کہ میں نے جس حقیقت کو اپنی بصیرت کی روشنی میں دیکھ لیا ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح تم اس چمکتے ہوئے سورج کو دیکھ رہے ہو، اس حقیقت سے ہاں اس حقیقت سے ایک انچ بھی ہٹ جاؤں گا۔ زمانہ کی تلخیاں یا کروڑ روپے کا لالچ جو بھی ہو، مجھے اس حقیقت سے برگشتہ نہیں کر سکتا اور لوگوں کی خواہش حقیقت کے سامنے چیز ہی کیا ہے۔ سارے انسان یہ تو خس و خاشاک کے ڈھیر ہیں۔ خس و خاشاک! ہاں خس و خاشاک، یعنی مٹی کے ڈھیر ہیں۔ حقیقت کے آگے اس مٹی کے ڈھیر کی کیا حقیقت ہے؟ مکھیوں کا گروہ ہے تم کو اگر مکھیاں گھیر لیں تو کیا تم مکھیوں کے سامنے سر جھکا دو گے۔ یقیناً نہیں، بلکہ ان پر قابو حاصل کر دو گے۔" ص۱۱۶ اک۔ت

کیسے کڑوے لفظوں اور کیسے کڑے لہجے میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اس میں نرمی اور نزاکت تو کجا لہجہ

بھی سخت ناملائم ہے۔ بات اگرچہ تلخ ہے مگر سچی ہے اس لئے دل پر اثر کرتی ہے یہی تلخ سچائی سید احمد خاں کے ہاں ان کی تحریروں اور تقریروں، اور مکاتیب تک میں ملتی ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :

"بھائی کل میں سارے دن متردد رہا، کیونکہ تمہارا کوئی خط نہیں آیا تھا۔ آج خط آیا اور حال معلوم ہوا۔ گھر میں کسی وقت کی نماز پڑھتا ہوں اور کسی وقت کی نہیں پڑھتا اور وقت بے وقت کا بھی خیال نہیں کرتا۔ دو۔ دو اکٹھی بھی ملا کر پڑھ لیتا ہوں۔ ریل میں جتنا سفر ہو، مجھ سے ادا نہیں ہو سکتی۔ یہ سب باتیں مجھ میں ہیں۔ اور نالائقی اور شامتِ اعمال سے ایسی سستی نماز میں ہے۔ مگر تم نے اس معاملے میں جو پیش آیا نہایت لحیر بنا کیا۔ نماز جو خدا کا فرض ہے اس کو ہم اپنی شامتِ اعمال سے جس خرابی سے ہو ادا کریں یا قضا کریں۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم نماز نہ پڑھو، اس کا صبر ایک لحہ بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ بات سنی بھی نہیں جا سکتی۔ میری سمجھ میں نماز نہ پڑھنا صرف گناہ ہے، جس کے بخشے جانے کی توقع ہے۔ اور کسی شخص کے منع کرنے سے نہ پڑھنا یا سستی میں ڈالنا میری سمجھ میں کفر ہے۔ جو کبھی بخشا نہ جائے گا۔ تم کو یا تو پہلے ہی سے خود اپنی شامتِ اعمال سے ایسا طریقہ اختیار کرنا تھا کہ جو کبھی اس قسم کی بحث نہ آتی اور جب ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا تھا تو پھر لجلجانا اور گڑگڑانا اور حضور رخصت ہی دے دیں۔ تنخواہ کاٹ لیں کہنا واہیات تھا۔ بتڑاق سا استعفیٰ دے دینا تھا صاف کہہ دینا تھا کہ میں اپنے خدائے عظیم الشان قادرِ مطلق کے حکم کی اطاعت کروں گا۔ نہ کہ آپ کی۔ کیا ہوتا۔ نوکری نہ میسر ہوتی، فاقے سے مر جاتے نہایت اچھا ہوتا۔"

ص ۵۲۴ حیاتِ جاوید

اس اقتباس کے ایک ایک حرف سے جس غصے اور تلخی کا اظہار ہوتا ہے اور جس کڑواہٹ اور کٹرپن کا پتہ چلتا ہے وہ دونوں کے ہاں ایک ہی ہے، دونوں کے ہاں ایک ہی حقیقت ایک ہی طرح کا خلوص حق گوئی اور بے باکی ہے۔

اسی خلوص نے ان میں یہ بے باکی اور جرأت کردار پیدا کر دی تھی کہ ایک خط میں دو ٹوک طریقہ پر لکھتے ہیں :

" اگر دینِ اسلام کے حق ہونے میں مجھے ذرّہ برابر بھی شک ہوتا تو میں فوراً اسلام کو ترک کر دیتا . . . . میں سچ اپنے دل کا حال لکھتا ہوں کہ اگر خدا مجکو ہدایت نہ کرتا اور تقلید کی گمراہی سے نہ نکلتا اور میں خود تحقیقات (سے) حقیقتِ اسلام پر متوجہ نہ ہوتا تو یقین مذہب کو چھوڑ دیتا " صفحہ ۳۴۵ ح ۔ ج

سچائی کا یہ بے جھجک بیان جو تاثیر سید احمد خاں کے ہاں پیدا کرتا ہے وہی کیفیت اور اثر ابوالکلام کے ہاں ان لفظوں میں ملتا ہے اور اس کی تشریح وہ خود ہی اس پُر تاثیر طریقہ پر کرتے ہیں :

" یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ جو چیز دنیا میں جتنی زیادہ حقیقت سے قریب ہوتی ہے اتنی ہی زیادہ سہل اور دلنشین بھی ہوتی ہے۔ اور خود فطرت کا یہ حال ہے کہ کسی گوشے میں الجھی ہوئی نہیں ہے۔ اُلجھاؤ جس قدر بھی پیدا ہوتا ہے، بناوٹ اور تکلف سے پیدا ہوتا ہے۔ پس جو بات سچّی اور حقیقی ہوگی، ضرورت ہے کہ سیدھی سادی اور دل نشین بھی ہو، دل نشین کی انتہا یہ ہے کہ جب بھی کوئی ایسی بات تمہارے سامنے آجائے تو ذہن کو کسی طرح کی اجنبیت محسوس نہ ہو۔ وہ اس طرح قبول کرے گویا پیشتر سے سمجھی بوجھی ہوئی بات تھی۔ اُردو کے ایک شاعر نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے ؎

دیکھنا تقریر کی لذّت کہ جو اُس نے کہا　　میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے "

صفحہ ۲۹ ک ۔ ت

سید احمد خاں کی یہ عظمت حق گوئی اور عزم بلند سامنے رکھتے ہوئے ابوالکلام کے ان جذبات کو انہی کا تتمہ اور تکملہ کہا جا سکتا ہے :

" واقعات کی الماکی اور ناکامی میرے دل و جگر کو چیر دے سکتی تھی۔ اور حوادث کی غمگینی اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دے سکتی تھی، لیکن وہ اس یقین و عزم کو نہیں نکال سکتی تھی جو اس کے ریشے ریشے میں بسا ہوا ہے اور صرف اسی وقت نکل سکتا ہے جب دل بھی سینے سے نکل جائے۔ وہ زمین کی پیداوار نہیں ہے کہ زمین کی کوئی طاقت اسے پامال کر سکے۔ وہ آسمان کی روح ہے اور بحکم تتنزل علیھم الملائکۃ ان لا تخافوا ولا تحزنوا۔ آسمان کی بلندیوں ہی سے اُتری ہے۔ پس نہ تو زمین کی اُمیدیں اسے پیدا کر سکتی

نہ زمین کی مایوسیاں اسے ہلاک کر سکتی ہیں " صد ۵۹ ذ۔آ

اسی جوش اور جرأت، صحت اور صراحت سے لکھتے ہیں :

"بھائی کیا تم یہ بات پسند کرتے ہو کہ میں بُرا کروں اور اس کو اس لئے چھپاؤں کہ لوگ بُرا نہ کہیں۔ ہم کو اپنے خدا سے معاملہ ہے جس کے ہاتھوں ایسے تنگ آگئے ہیں کہ کچھ بیان نہیں ہو سکتا۔ جو کام کرتے ہیں وہ دیکھتا ہے۔ جو بات کہتے ہیں وہ سن لیتا ہے جو دل میں لاتے ہیں جان لیتا ہے، ایسا پیچھے چمٹا ہے کہ نہ جہاز میں چھوڑے نہ زمین پر۔ نہ رات کو الگ ہو نہ دن کو الگ ہو۔ نہ بغیر ذبح مرغی کھاکے پیچھا چھوڑے پس جب میں نے نہایت سچے دل اور درست اعتقاد سے ایسے دوست اور سچے رفیق خدا سے شرم نہ کی تو پھر بھائی مہدی علی سے کیا ڈرتا۔ میں اس کو قرآن مجید سے جائز سمجھتا ہوں، نہ روایت شاذہ سے والئ مصر کے ساتھ بعض علماء بھی تھے سب انگریزوں کے ساتھ غیر ذبح کئے ہوئے جانور چٹ کرتے تھے" صد ۲۵ ح۔ ز ح

سید احمد خاں کی شخصیت میں اسی بے باکی اور بے ریائی نے ان کے فن میں وہ گرمی اور گداز پیدا کر دیا ہے کہ خواہ ہم ان مسائل اور موضوعات سے اتفاق کریں یا اختلاف، مگر ان کی آواز ہمارے دل تک پہنچ جاتی ہے اور بقول ابوالکلام کے اس سچائی کو ہماری آنکھیں دیکھتی ہیں۔ لکھتے ہیں:

" سچائی وہ گویائی ہے جس کو کان نہ سنیں مگر آنکھیں دیکھتی ہیں۔ میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ سچائی کی زبان ایک تو وہ ہے جس کا تعلق ہماری آپ کی خدا کی دی ہوئی گویائی سے ہے جو زبان سے تعلق رکھتی ہے وہ آواز جو حلق سے نکلتی ہے۔ ایک گویائی تو وہ ہے جو زبان سے تعلق رکھتی ہے جس کے لئے زبان کو گویائی اور تکلم کی ضرورت ہے لیکن اس دنیا میں ایک دوسری خاموش بلاغت اور گویائی بھی ہے وہ گویائی۔۔۔ جس کے لئے کانوں کی ضرورت نہیں ہے کہ کان سنیں، بلکہ اس گویائی کو آنکھوں کی ضرورت ہے تاکہ وہ آنکھیں اس کا مطالعہ کریں" صد ۱۲ ذ۔آ

یہی خلوص تھا کہ ابوالکلام تا دم حیات اپنے خیالات پر چٹان کی طرح قائم رہے۔ اور اس استقلال اور قطعیت نے ایک جہان کو ان کا مخالف بنا دیا۔ ٹھیک یہی قوت اور قطعیت ہمیں سید احمد خاں

کے طرز اور تخاطب میں ملتی ہے اور وہاں بھی وہی استقلال اور اعتماد ان کی رُوح میں جلوہ گر ہے جس نے ان کے فکر و فن کو ناقابلِ تردید بنا دیا ہے۔ حالی نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس نے محض اپنی راست بازی کی بدولت ایک عالم کو اپنا مخالف بنا لیا مگر جس بات کو سچ جانا اس کے کہنے میں کبھی تامل نہ کیا۔ جس بات پہ دل سے یقین کر لیا اس کے موافق کہا اور ویسا ہی کیا، جس بات میں ملک یا قوم کی بھلائی سمجھی اس کے کہنے اور کرنے میں کسی کی مخالفت کی پروا نہیں کی۔ ممکن ہے کہ سر سید سے کسی بات کے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہو مگر جہاں تک ان کی طبیعت اور جبلّت کا اندازہ ہو سکتا تھا یہ بات نہایت مستبعد معلوم ہوتی تھی کہ انھوں نے اپنے کانشنس (ضمیر) کے خلاف کوئی کام کیا ہو۔" صد ۵۳۳ ح۔ ج

حالی نے اس تنقید کی تائید میں سید احمد خاں کے یہ جملے نقل کئے ہیں اور اس دعوے کا ثبوت مہیا کر دیتے ہیں:

"میری نصیحت یہ ہے کہ ہر ایک کام میں تم اپنے دل کو ٹٹولو کر جو کچھ تم کہتے یا کرتے ہو آپ کا دل اس کو سچ جانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں جانتا اور اس کو سچ کے طور پر بیان کیا تو خلاف کانشنس بلکہ خلاف ایمان داری کے کام کیا۔ آپ مجھکو معاف کیجئے گا بسبب اس کے کہ آپ سے محبت ہے یہ کڑوی نصیحت کی ہے۔" صد ۵۳۲ ح۔ ج

یہ بے جھجک سچائی اور بے ریا کردار سید احمد خاں اور ابو الکلام کے فن کا بنیادی محور اور مرکز ہے اسی وجہ سے دونوں کے ہاں فنی ناپختگی یا تراش خراش کی کمی اور لہجے کی ناہمواری تو ملتی ہے۔ لیکن خلوص کی شدت نے لفظوں کی تاثیر میں وہ بات پیدا کر دی ہے کہ ظاہری ناہمواری ضمیر پر کوئی اثر نہیں ڈالتی اور براہ راست دل کو متاثر اور مسحور کرتی ہے۔

جیسا کہ ہم نے ابو الکلام کی انانیت کا جائزہ لیتے ہوئے کہا ہے کہ آگ اور پانی یا تاریکی اور روشنی کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے اسی طرح انسانی کرداروں میں عموماً خلوص اور ذہانت کا یکجا ہونا تقریباً ناممکن ہے۔ ان دونوں کا اجتماع اجتماعِ ضدین کہا جا سکتا ہے۔ پیغمبروں اور چند برگزیدہ شخصیتوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ بات ایک مسلمہ اصول کے طور پر تسلیم کی جا سکتی ہے، سید احمد خاں بھی اس اصول پر جس حد تک

مخلص واقع ہوئے تھے تاہم اسی کی بقدر ان کی ذہانت کی کمی محسوس کی جاتی ہے۔ اگرچہ ان کی شخصیت میں غالب عنصر محبت اور محنت پر مشتمل تھا اور بلا شبہ ان کی ذہانت کا بیش قیمت نعم البدل تھا۔ پھر بھی ذہانت کی وہ نوع جو کم سے کم یہ زیادہ سے زیادہ کی توقع دلاتی ہے ان میں اتنی ہی کم مقدار واقع ہوئی تھی جیسے آٹے میں نمک، ان کی ذہانت کی برق چمکتی ضرور تھی مگر اس طرح جس طرح بادلوں میں بجلی چمک کر گھٹا میں گھر جاتی اور چھپ جاتی ہے۔ حالی کی طبع روشن سے سید احمد خاں کی یہ عظیم الشان صفت چھپی نہیں رہی، اور انھوں نے اس کی طرف بڑا عالمانہ اور عارفانہ اشارہ بھی کر دیا۔ حیات جاوید میں لکھتے ہیں:

"سب سے زیادہ گراں وزن اور جامع الفاظ جو کسی کی تعریف میں بولے جا سکتے ہیں اس کے سوا خیال میں نہیں آتے کہ فلاں شخص اعلیٰ درجے کا دل و دماغ رکھتا ہے۔ لیکن اکثر ان الفاظ کا استعمال اپنے محل پر نہیں ہوتا۔ کیونکہ لیاقت جو دماغ سے علاقہ رکھتی ہے اور نیکی جو دل سے علاقہ رکھتی ہے یہ دونوں اکثر ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔" صفحہ ۵۳۱ ح ۔ ج

اگرچہ حالی نے سید احمد خاں میں ان دونوں صفتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے مگر حالات کا اشارہ یہی ہے کہ سید احمد خاں کی طبع جس طرح خلوص پر مائل تھی اس طرح وہ ذہانت کی گرفت میں نہ آسکی۔ آخر آخر ان کا یہی خلوص رنگ لائے بغیر نہ رہ سکا۔ اور وہ اپنے اسی مخلصانہ نظریے کے شہید ہو گئے۔ سید احمد خاں کا آخری زمانہ اور مولوی سمیع اللہ وغیرہ کی ان سے بغاوت کا بنیادی سبب سید احمد خاں کا اعتدال سے بڑھا ہوا خلوص تھا۔ اسے ابوالکلام نے سدا بہار کہا ہے۔ اسی خلوص کی تلخی نے ان کے ذہن و زبان کے ذوق اور ذائقے کو اس درجہ متاثر کیا کہ میر کے اس شعر کی شرح دونوں کا کردار بن گئی ؎

منصور کی حقیقت تم نے سنی ہی ہوگی　　　جو حق کہے ہے اس کو یاں دار کھینچتے ہیں

حالی کی روایت کے مطابق سید احمد خاں کے انتقال پر ان کے مشیر خصوصی مسٹر بیک نے ٹھیک ہی کہا تھا کہ سید احمد کی لیاقتیں بہت بڑی تھیں مگر اس کے اخلاق ان سے بھی بڑے تھے۔ ہم اس پر بس یہی اضافہ کر سکتے ہیں کہ سید احمد خاں کی ذہانت، انکی شخصیت کے مطلع پر اس طرح چھائی ہوئی تھی جس طرح آسمان پر تارے لیکن ان کے خلوص کا سورج ان پر ہمیشہ اس طرح روشن رہا کہ انکی ذہانت کے روشن تارے بھی ماند رہے۔ اخلاص بھی یہی گراں قدر اور بیش قیمت مثال ہر طرف مشہور ہو گئی یہی سید احمد خاں کی اصل شخصیت تھی۔ ابوالکلام کی طبع بلند پر بھی خلوص کی فرمانروائی رہی اور انھوں نے کبھی اپنے مقصد یا منصب کے بارے میں اخلاص کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔

ہم نے ابوالکلام کی انانیت کے تجزیے میں جس کیفیت کو صاعقہ و شعلہ و سیماب کا عالم قرار دیا ہے یہی کیفیت سید احمد خاں کی شخصیت، ان کے شعور اور ان کی ادبی شان میں ملتی ہے۔ دونوں کے ہاں ان کی حق گوئی کا کرشمہ اور کمال ان کا فن بن گیا ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں اس حق گوئی نے شدت کی شکل اختیار کر لی ہے کہ اس میں کڑواہٹ پیدا ہو گئی ہے۔ کہیں بات میں کرختگی جھلکتا ہے کہیں اس میں ایسا تصنع ملتا ہے جو آورد کہا جا سکتا ہے۔ ان تمام موقعوں پر اس کا جادو نہیں چلتا اور جنون ناپختہ سا رہ جاتا ہے۔ سید احمد خاں کی تحریر کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی روح اس کے لفظ لفظ میں اور اس کے روئیں روئیں میں سمائی ہوئی ملتی ہے اور ایک ایسی فضا پیدا کرتی ہے جیسے بادِ سحر گاہی کا نم۔ روح ہمارے سامنے نہیں آتی، محض لفظ آتے ہیں لیکن اس روح کی نمی اور گداز کر لئے ہوئے جسے ہر صبح محسوس کیا جا سکتا ہے، پکڑا نہیں جا سکتا ہے۔ حالی نے کھل کر اس کی بھی داد دی ہے:

"سرسید کی تحریر میں لفظی خوبیاں ایسی اگرچہ نہیں معلوم ہوتیں جیسی دیگر مصنفین کے کلام میں معلوم ہوتی ہیں ورنہ صنائع لفظی کے سوا اس میں تمام محاسن لفظی و معنوی موجود ہیں تشبیہیں بھی ہیں، استعارے بھی ہیں۔ کنائے بھی ہیں تمثیلیں برجستہ اور تلمیحیں نہایت لطیف ہیں۔ بذلے اور لطیفے حد سے زیادہ دلکش اور دل فریب ہیں کہاوتیں اور اشعار برمحل جا بجا نظر آتے ہیں۔ مگر اس قبیل کی جو چیز ہے اس میں ایسا بیساختہ پن پایا جاتا ہے کہ گویا بے مقصد و بے ارادہ مصنف کے قلم سے ٹپکی ہے۔" صفحہ ۹۲ ح۔ ج

ابوالکلام کے طرز میں بھی بے ساختگی کا جز بہت واضح ہے مگر اس میں ایک طرح کی بے ضابطگی اور زندگی چھائی رہتی ہے۔ ان کا ہر جملہ اور ہر لفظ اپنی انفرادیت کی آگ میں پگھل کر جس سانچے میں ڈھلتا ہے اس کا مجموعی نام خلوص ہے یہی خلوص مختلف تحریروں میں مختلف طرح کے اُتار چڑھاؤ سے گزر کر ایک ایسی فضا تیار کرتا ہے جہاں پہنچ کر قاری اپنی روح کو شگفتہ اور جذبات کو آسودہ پاتا ہے۔ ابوالکلام کے طرز کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں شوق کی شدت، اندازِ بیان کی وارفتگی، پسند اور ناپسند میں انتہا پسندی اور ایک مخصوص آن بان پائی جاتی ہے۔ حالی نے سید احمد خاں کی بے ساختگی کی تشریح اور تنقید اس شرح و تفصیل سے کی ہے کہ اس پر مزید اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

"ان کی ہر قسم کی بے شمار تحریریں کیا تاریخی، کیا علمی کیا مذہبی کیا اخلاقی کیا سوشل کیا پولیٹیکل

کیا آفیشل اور کیا لیگل علی گڈھ گزٹ اور تہذیب الاخلاق۔ تصانیف احمدیہ، سالانہ رپورٹوں
عدالت کے فیصلوں، جلسوں کی روئدادوں اور پرائیویٹ خطوں وغیرہ میں موجود ہیں،
ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک شان میں وہی پیرایہ بیان پایا جاتا ہے جو اس
کے لئے موزوں اور مناسب ہے۔ حالانکہ مصنف کو خود خبر نہیں کہ کس مضمون کے لئے
کون سا پیرایۂ بیان موزوں ہے۔ مگر تحریر کی قدرتی قابلیت بغیر قصد و ارادہ کے قلم کو
اس راہ پر ڈال دیتی ہے جس پر اس کو چلنا چاہیے۔ جس طرح پہاڑی رو رستے کے موڑ توڑ
اور پیچ و خم کے ساتھ رُخ بدلتی چلی جاتی ہے اسی طرح ہر مقام کے مقتضا کے موافق تحریر
کا رنگ خود بخود بدل جاتا ہے۔ اگر علمی اور تاریخی مضامین میں دریا کے بہاؤ کی سی روانی
ہے تو مذہبی اور پولٹیکل تحریروں میں چڑھاؤ کی تیرائی کا سا زور ہے۔ اعتراضات کے
جواب میں متانت اور سنجیدگی ہے تو بے دلیل دعووں کے مقابلے میں ظرافت و خوش
طبعی۔ نصیحتیں نشتر سے زیادہ دل خراش اور مرہم سے زیادہ تسکین بخش ہیں۔ غصہ مہربانی
سے زیادہ پُرلطف اور تعریف آفریں سے زیادہ خوش آئند۔ وہی ایک قلم ہے جو اخلاق
کے بیان میں ایک مورلسٹ کے ہاتھ میں معلوم ہوتا ہے تو عدالت کے فیصلوں میں ایک
کہنہ مشق جج کے ہاتھ میں اور سالانہ رپورٹوں اور جلسوں کی روئدادوں میں ایک تجربہ کار سکریٹری
کے ہاتھ میں۔" ص ۲۹۳ ح۔ ج ابوالکلام کی تحریریں اس طرح کی تنقید سے بلند رہتی ہیں۔
اس کے خاص خاص اجزا اگرچہ متعین کئے جا سکتے ہیں لیکن ان اجزا میں ایک ایسی اندرونی وحدت
اور باہمی یگانگت ہے کہ ان کی مجموعی فضا ہمیں زیادہ متاثر کرتی ہے، اور اس تاثر کو ہم خلوص ہی کے
پیمانے سے ناپ سکتے ہیں۔ سرسید کے ہاں جس نوعیت کی سادگی نمایاں ہے ابوالکلام کے ہاں ایک طرح کی مشکل پسندی جھلکتی ہے لیکن مشکل
پسندی ایسی کشش و کیفیت رکھتی تھی کہ جس طرح سرسید کے طرز تحریر نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ اس طرح ابوالکلام کے طرز کی چمک دمک
نے بہت سوں کو اپنی طرف اُکسایا۔ سید احمد خاں کے بعد اگر نثر کے پورے عہد کو کسی نے اپنے خاص رنگ
سے متاثر اور مسحور کیا ہے تو وہ ابوالکلام کا طرز تحریر ہے۔ اسی کی نقل اور نمائش نے بہت سوں کو
صاحب طرز بنا دیا اور اردو صحافت میں آج بھی یہی رنگ پوری طرح نمایاں ہے۔
سید احمد خاں اور ابوالکلام کی شخصیت، فکر اور فن پر غور کیا جائے تو پروفیسر رشید احمد صدیقی

کی یہ رائے بڑی ٹھوس، واقعیت اور حقیقی وقعت پر مشتمل ہے کہ:

"ہندوستان کے مسلمانوں میں رینائنس (احیائے علوم) اور ریفرمیشن (اصلاح دین) کی قیادت کے لئے جس عظیم اور جامع حیثیات شخصیت کی ضرورت تھی وہ صرف سرسید کی تھی۔ انیسویں صدی کے خاتمہ پر سرسید رحلت فرما گئے۔ بیسویں صدی کے عشرہ اوّل میں مسلمانوں کی سیاسی اور قومی زندگی نے جو رنگ اور رُخ اختیار کیا اس کے بارے میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس کی قیادت اتنی حرکی، محکم اور ہمہ جہتی نہ تھی جتنا کہ وقت کا تقاضا تھا۔ اس وقت ایک نئے سرسید کی ضرورت تھی۔ میرے نزدیک یہ رول مولانا ابوالکلام نے ادا کیا۔" مدث علیگڈھ میگزین۔ ۵۹ء

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی شخصیت، شرف، اور شعور پر غور و فکر کرنے کے بعد سیاسی اور سطحی اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے تو پروفیسر رشید احمد صدیقی کے اس خیال کے وزن اور واقعیت کی شہادت ابوالکلام اور سید احمد خاں کے تمام علمی، ادبی، فکری اور دونوں کی مجموعی شخصیت کے رجحانات سے بخوبی مل جاتی ہے۔ دونوں کے سامنے جس طرح کے مصائب اور مسائل تھے اور ان کے حل کے لئے جس درجے کے شعور اور عقلیت کی ضرورت تھی دونوں کے ہاں اس کا سرمایہ یکساں قابل ذکر ہے۔ پھر اس شعور کی بقدر اس خیال کو حقیقت بنانے اور فکر کو عمل میں لانے کے لئے جس عظیم شخصیت کی شرط لازمی تھی، وہ بھی دونوں کو میسر تھی۔ فکر کی عقلیت اور شخصیت کی عظمت کے دو اہم بنیادی تقاضوں کا نتیجہ تھا کہ دونوں کے ہاں جس درجہ کا یقین اور قوت پیدا ہوا اس کا اثر اور عکس ان کے ادب کے آئینے میں بھی آجائے، اپنی انفرادیت کا سچا شعور اس کے اظہار کا سلیقہ اور سلامتی قلب و نظر کا جو مظاہرہ ابوالکلام کے ہاں ہوا ہے اسے ہم نے ان کی انانیت قرار دیا ہے۔ اسی انانیت نے ان کے فکر و ذہن کو سنوارا اور سجایا ہے اور اسی کے خون جگر سے ان کے ادب و فن میں شگفتگی اور شان پیدا ہوئی۔ انانیت کی یہی قوت اور قدرت ہمیں سید احمد خاں کی شخصیت، ان کے فکر اور ان کے ادب کے آئینے میں بھی نظر آتی ہے۔

انانیت اور طرز فکر و فن

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی جرأت حق گوئی، خلوص، درد مندی اور رعب سے بڑھ کر ایک مطلق

اور عظیم مقصد کی خاطر پرورش لوح قلم نے ان کی انانیت کی سطح اور مضبوط اور متعین کر دی ہے۔ اسی انانیت کی سرشاری اور شدت نے دونوں کے طرز تحریر میں غیر معمولی حد تک ایسی واضح اور واقعی مشابہتیں پیدا کر دی ہیں کہ دونوں کی انانیت اپنی جگہ مستقل اور مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ دونوں کی انانیت کا سرمایہ حد پیدا کرو ونثر سے وابستہ ہے۔ دونوں کے میلانات انانیتی ادب میں دونوں کی شخصیت کو ادب کی قد آور شخصیت ثابت کرتے ہیں۔ دونوں نے مذہب اپنے لئے ہر قسم کی قوتوں اور قدروں کا سامان فراہم کیا۔۔۔ لیکن دونوں نے یکساں عقلیت پسندی کی روشنی سے مذہب کے راستے پر اپنے اجتہاد کے نشان ثبت کئے حالی نے سید احمد خاں کے بارے میں لکھا ہے کہ:

"ان کی ہر منزل کا رہبر مذہب کے سوا اور کوئی چیز قرار نہیں پا سکتی" صد ۲۱۹ ح۔ج

پروفیسر مجیب نے ابوالکلام کی ساری شخصیت کا رخ بھی اسی سمت دکھایا ہے کہ ابوالکلام آخر تک مذہبی رہنما رہے اور قومی رہنما بن سکے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کی شخصیت میں انانیت کا سخت اور شدید جذبہ جب ادب کی تشکیل کا محرک ہوا تو اس نے عظیم الشان کامیابی حاصل کی۔ حالی نے ایک مثال سے یہ نکتہ ان لفظوں میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

"پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل سکتا ہے مگر جبلت نہیں بدل سکتی، لیکن عمدہ تربیت جس طرح گھوڑے کی توسن اور سرکشی کو چالاکی سے بدل دیتی ہے۔ اسی طرح انسان کے غیظ و غضب کو اولوالعزمی اور دلیری کے سانچے میں ڈھال دیتی ہے۔ اور وہی چیز ہے جو پہلے درندوں کی خصلت معلوم ہوتی تھی، اب بڑے بڑے عظیم الشان ارادوں کی شکل میں ظہور کرتی ہے۔"

صد ۵۶۴ حیات جاوید

ابوالکلام اور سید احمد خاں کے عزم نے جس قوت اور قدرت کا ان کی عملی زندگی میں مظاہرہ کیا اسی عزم نے ضبط تحریر میں آکر ان کی نثر اور طرز تحریر کو قوت قطعیت کے حسن سے حیات جاوید بخشی۔

دونوں اپنے اپنے عقائد میں ایک چٹان کی حیثیت رکھتے ہیں اور اپنے فکر و فن میں اپنے عقائد کے اعلان اور اعتراف میں وہ سرشاری اور سرفرازی محسوس کرتے ہیں کہ دونوں کے ہاں عقیدوں کا بیان اس طرح گونجتا اور گرجتا سامنے آتا ہے کہ فن کی گنگناہٹ اس میں گم ہو جاتی ہے۔ اگر وہ کے ان دو

بڑے ادیبوں نے اپنے فن میں عقیدہ کا اظہار اس زور و شور سے کیا ہے کہ دونوں نے فن عقیدت مندی کی جڑیں ہلا دی ہیں۔ دونوں کے ہاں عقیدے میں وہ طاقت اور طغیانی ہے کہ فنِ عقیدتمندی کے ساحل ٹوٹتے پھوٹتے نظر آتے ہیں۔ دونوں کا عقیدہ ادبی عقیدت مندی کا دشمنِ ازلی ہے۔ اسی وجہ سے ابوالکلام اور سید احمد خاں دونوں کے طرز میں عقیدے کے اعلان نے جو روشنی اور روانی پیدا کی ہے، وہ ادبی ڈھنڈلکے سے مختلف ہے۔ اس بارے میں دونوں کی روش ایک دوسرے سے غیر معمولی مشابہت رکھتی ہے اور یہی وہ انانیت ہے جو دونوں کے طرز میں ان کی شخصیت کا منشور بن گئی ہے۔ اسی انانیت نے دونوں کے ہاں ایک نیا طرز پیدا کیا ہے اور دونوں کے تخلیقی کی پشت پر ان کی نرالی شخصیت کی پشت پناہی کا سامان ہے۔ دونوں کی شخصیت، شعور، شوریدگی کی صفات اس درجے ایک دوسرے سے قریب ہیں کہ یہی صفات ثلاثہ اُردو نثر کا مقدر اور اس کا عظیم مقام بن گئی ہیں۔

سید احمد خاں کے پیشِ نظر بقول پروفیسر رشید احمد صدیقی کے :

"فوری آباد کاری کا مسئلہ تھا۔ اس فوری مسئلے نے ان کے طرز میں استقامت، استقلال اور کسی قدر اضطراب پیدا کر دیا۔ ابوالکلام کے ہاں حریت، حمیت ملّی کا جذبہ پایاں تھا جو اپنی شدّت اور شوق کے لحاظ سے سید احمد خاں کے جذبے سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اس شوق اور شدّت نے استدلال کی زنجیر اور نتائج کی جھنکار میں ایسی قوت اور قیامت کی سی کیفیت پیدا کر دی تھی جو اعصاب پر طاری اور جذبات پر غالب آجاتی ہے۔ سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام کو بھی اپنے عقائد کے استحکام اور احترام کیلئے مذہب کا سہارا لینا پڑا۔ دونوں نے تہذیب و ثقافت کے اسی سرچشمے سے جتنی غذا فراہم کی اسکی نوعیت ایک ہی ہے یعنی دونوں نے مذہب کے نئے میلانات کو اپنایا اور اس کو ہر پیکر میں اپنی اپنی ضرورت اور ذوق کے مطابق اپنی اپنی پیاس بجھائی۔ اس سلسلے میں اجتہادی غلطیاں دونوں سے ممکن ہیں مگر اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اجتہاد دونوں نے کیا۔ سید احمد خاں نے ترکِ رسوم و بدعت میں اگر اسمٰعیل شہید کی راہ اور رتبہ کو پایا تو تقلیدی مذہب کی مخالفت میں بھی فی الوقت کے مردود میں ابراہیم بنے رہے۔ یعنی دینی بزرگانِ خوش فکر کی حد تک دونوں صاحب نظر ہو کر رہے۔ ابوالکلام نے بھی اس راہ میں سید احمد خاں کی ایسی ہی تقلید اور تشبیہ کا ثبوت دیا کہ ترک نسب ہی نہیں ترک کیا اس میں بھی وہ اس پیر دانا کے اسیر ہو گئے۔ دونوں کے افکار میں اختلاف کی منزلیں بھی ملتی ہیں لیکن دونوں کی اپنی اپنی استقامت فکر

اور اسی استقامت کی بقدر قدرت بصیرت اور قوتِ بیان اس درجہ پھیلا ہے
کہ دونوں اپنی اپنی راہ پر اپنے اپنے ڈھنگ سے جمے رہے اور اسی اشتراکِ صلاحیت و
جبلت نے طرزِ تحریر کو بھی دیرپا اور مستقل خصوصیات کا حامل بنا دیا۔ سید احمد خاں کی استقامت
کے بارے میں ان کے نتائج کی شہادت ہے۔ "منجملہ اور بڑے بڑے اوصاف کے ایک
وصف جس کو سرسید کے تمام کارہائے نمایاں کی بنیاد سمجھنا چاہئے ان میں یہ تھا کہ
کہ ان کو اپنی ہر ایک رائے پر خواہ مذہبی مسائل سے متعلق ہو اور خواہ کسی اور معاملے سے
سے ہمیشہ ایسا وثوق معلوم ہوتا تھا کہ کسی دلیل یا برہان یا مخالف پارٹی کی مجارٹی سے
ان میں تزلزل آنے والا نہیں، اس لئے عموماً ان کو خودرائے اور ہٹیلا کہا جاتا تھا۔"
صفحہ ۵۶ ح۔ ج

یہ انانیت کی وہی عریاں اور اصلی شکل ہے جس کا مظاہرہ زندگی کے معمولات اور انسان کی عملی زندگی میں
بر ملا ہوتا ہے۔ حالی نے عملی نقطۂ نظر سے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ انانیت کی یہ
شکل دنیا کے تمام کامیاب بڑے آدمیوں کی مشترکہ صفت ہے۔ لکھتے ہیں:

"پھر بھی جس قدر ان کی تجویزیں اور منصوبے پورے ہوتے گئے اور جس قدر لوگوں
کی مخالفت بیجا اور ناواجب ثابت ہوتی گئی، اسی قدر ان کو اپنی رایوں پر زیادہ وثوق
ہوتا گیا اور اپنی ہر ایک رائے پر ان کا اصرار روز بروز بڑھتا گیا۔ اب چاہو اس
خصلت کو ان کی خودرائی اور ہٹیلے پن کے ساتھ تعبیر کرو اور چاہو یہ سمجھو کہ دنیا میں
جتنے بڑے بڑے آدمی ہوئے ہیں جن سے مخلوق کو عظیم الشان فائدے پہنچے ہیں، وہ سب
ایسے ہی قوی اور مضبوط دل والے تھے کہ جو ارادہ کرتے تھے اس پر ثابت قدم رہتے
تھے اور جو منصوبہ باندھتے تھے اس کو پورا کر کے چھوڑتے تھے، ان کی رائیں مستقل
اور غیر متزلزل ہوتی تھیں۔ وہ اپنی غلط رایوں پر بھی ویسا ہی اصرار کرتے تھے جیسا صحیح
رایوں پر کیونکہ وہ اپنی رایوں کو اپنے نزدیک صحیح سمجھتے تھے۔" صفحہ ۵۶۸ ح۔ ج

حالی ایک جگہ اس کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ:

"اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ آخر عمر میں سرسید کی خودرائی، یا جو وثوق ان کو اپنی

والوں پر تھا وہ حدِ اعتدال سے متجاوز ہو گیا تھا۔" ص ۵۶۸ ح ۔ ج

لیکن حالی نے ہر جگہ اس وثوق اور خود رائی سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

"جو حیرت انگیز کامیابی باوجود سخت مخالفتوں اور مزاحمتوں کے سرسید کو اپنے مقاصد میں ہوئی اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ آخر عمر میں جو کہ قویٰ کے انحطاط اور فتور کا زمانہ تھا ان کو اپنی اصابت رائے پر جتنا کہ چاہیئے تھا اس سے زیادہ اعتماد ہو جاتے اور وہ اپنی عقل اور سمجھ، خطا اور غلطی سے پاک سمجھنے لگیں، اس کے سوا آخر عمر کے صدمات نے بھی ان کے دل و دماغ پر کچھ کم اثر نہیں کیا۔" ص ۵۶۸ ح ۔ ج

ابوالکلام کے ہاں اسی نوعیت کی خود اعتمادی کی متعدد مثالیں ملتی ہیں اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا وہ اسی قدر سخت اور بے لچک بنتے گئے۔

سید احمد خاں کی انانیت میں دوسری چیز جس نے ان کی ذہنیت کی طرح ان کے طرز کو متاثر کیا وہ ان کا زمانہ اور اس کے غیر معمولی واقعات ہیں۔ حالی نے اس کی بڑی چابکدستی سے ایسی معصومی کی ہے کہ سید احمد خاں کی شخصیت اور خصوصاً ان کے طرز کی ایک اہم خصوصیت ہمارے سامنے بے نقاب ہو جاتی ہے: "جس طرح سورج کی گرمی سے پانی کا ایک خاص حصہ اپنے خیر طبعی سے بلند ہو جاتا ہے۔ اسی طرح غدر کی آنچ نے سرسید کو اپنے طبقے کی سطح سے بالاتر کر دیا۔ دلی، مرادآباد اور بجنور کے مسلمان خاندانوں کی تباہی اور بربادی دیکھ کر جس جوش کے ساتھ ہمدردی کی لہر ان کے دل میں اٹھی وہ فی الواقع حیرت انگیز تھی۔ اس وقت ان کا حال بعینہٖ اس شخص کا سا تھا جس کے گھر میں آگ لگ کر گھر کا ایک حصہ جل گیا ہو اور باقی حصوں کے بچانے کے لئے دیوانہ وار ادھر ادھر ہاتھ پاؤں مارتا پھرتا ہو۔" ص ۲۴۱ ح ۔ ج

ہر بڑا ادیب شعوری یا غیر شعوری طور پر بالواسطہ یا بلاواسطہ پیچیدہ یا واضح، غرض کسی نہ کسی طریقہ سے اپنے زمانے کے بڑے واقعات سے متاثر ہوتا ہے۔ غدر کا سانحہ بھی انہی واقعات میں سے ایک تھا، سرسید، غالب اور اس زمانہ کا کوئی ادیب اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔

ابوالکلام نے جس طرح ۱۸۵۷ء اور خصوصاً سفرِ کلکتہ کو غالب کے نئے ذہن کی تشکیل کا ذمہ دار قرار دیا ہے اسی طرح پروفیسر رشید احمد صدیقی نے سید احمد خاں کی شخصیت کے تجزیئے اور تعین میں ۱۸۵۷ء

کو ایک اہم موڑ ثابت کیا ہے:

"سرسید مغلیہ سلطنت کی تباہی اور غدر کی ہولناکیوں سے برآمد ہوئے تھے۔ ان کی شخصیت ان صلاحیتوں پر مشتمل تھی جن کو ایک طرف مٹتے ہوئے عہد کی یادگار اور دوسری طرف اس کی جگہ لینے والے کی بشارت کہہ سکتے ہیں۔ وہ ایک ایسے رشتے یا واسطے کے مانند تھے جو ایک عظیم ماضی کو اسے عظیم تر مستقبل سے منسلک رکھتا تھا۔ جس کے بغیر نہ تو کسی قوم کے تہذیبی شعور میں ربط و تسلسل باقی رہتا ہے۔ نہ خود نسل انسانی اس منزلت پر فائز ہو سکتی ہے۔ جس سے اس کا وعدہ کیا گیا ہے۔ مدرسۃ العلوم کا قیام انہی صلاحیتوں کا تقاضا تھا جن کو سرسید۔ اور ان کے رفقائے کرام نے اپنی تحریر و تقریر، شاعری، شخصیت اور عمل محکم اور مسلسل سے تشکیل، مستحکم اور مزین کر دیا۔" ص۲۱ آ۔ب۔م

ان کی شخصیت کے تجزیے میں اسی بنیادی عنصر پر زور دیتے ہوئے بتاتے ہیں:

"وہ بڑے مخلص، ہمدرد، ذہین، دلیر، عالی حوصلہ، دور اندیش، انتھک، ناقابل تسخیر تھے۔ ان میں جہاں داری اور جہاں بینی کی جھلک ملتی ہے، جو کبھی ہمارے اسلاف کی صفات تھیں، غدر کے بعد جہاں تک ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیمی، اخلاقی، معاشی اور سیاسی شیرازہ بندی کا سوال تھا۔ وہ قائد اور امام، عہد یا روح عصر یقیناً تھے۔" ص۴۲ آ۔ب۔م

جواہر لال نے ابوالکلام کے بارے میں ایسے رشتے یا واسطے کا حوالہ دیا ہے کہ وہ عہد قدیم اور عہد جدید کے درمیان ایک کڑی تھے، جس نے دونوں کے خلا کو پر کر دیا تھا۔ دونوں کی لیثت پر جس طرح کے تہذیبی حالات و حوادث جمع تھے وہ بھی اپنے تاریخی تقاضوں کے اعتبار سے قابل فراموش نہ تھے۔

تحریک خلافت کی ناکامی، ہندو مسلم اختلافات، تقسیم ملک، اور گاندھی جی کے سانحۂ شہادت نے ابوالکلام کے ذہن اور ضمیر پر جو کاری زخم لگائے ویسے ہی سخت داغ سانحۂ ۱۸۵۷ء نے سید احمد خاں اور ان کے معاصرین کے دل پر لگائے۔ ہمارا خیال ہے کہ ابوالکلام اور سید احمد خاں

دونوں کے ہاں صحافت اور خطابت کا رنگ انہی اہم سانحات کے دلی تاثرات ہیں جو اس سے بہتر پیکر اختیار نہ کر سکتے تھے۔ ان دونوں کے ہاں ان حالات، وحادثات نے جو دلی کرب اور ذہنی اضطراب بپا کیا، اسے حالی نے بے اختیارانہ دلوانگی سے صحیح طور پر تعبیر کیا ہے۔ سید احمد خاں کے ہاں یہ اضطراب واضح ہے اور اس نے ان کے ہاں خطابت اور خلوص سے مل کر وہ طرز پیدا کیا ہے جو ان کا امتیاز ہے۔ بعینہٖ یہی صورت حال ابوالکلام کے ہاں بھی ہے۔ وہ ابتدائی ہی سے بڑی خوداعتمادی کے ساتھ چند خاص مقاصد کو سامنے رکھ کر افقِ سیاست پر نمودار ہوئے۔ دیکھتے دیکھتے چھا بھی گئے، لیکن جب تحریک خلافت کا زور گھٹا اور فرقہ پرستی کا ذہن بڑھا تو وہ اپنی مقبولیت کی سطح کو قائم نہ رکھ سکے، اور آخر تک دل برداشتہ رہے۔ بہرحال ان مصائب اور مشکلات نے ان دونوں کی خوب خوب آزمائش کی اور ان کے کردار کو پختہ کر کے ان کے طرز کو مستحکم کر دیا۔ اور اس طرح بقول حالی کے سرسید نے اُردو صحافت کو سچائی کے راستے پر ڈال دیا اور بجائے بے سروپا اور بعید از قیاس خبروں کے سوشل اور علمی واخلاقی مسائل سے آشنا کیا اور یہ اس قابل ہو گیا کہ بجائے اس کے کہ محض ملکیوں کا دل بہلائے، غیر ملکی حاکم بھی اس کی آواز پر کان دھرنے لگے۔ یہی بات انہی لفظوں کے ساتھ الہلال کے بارے میں اسی شدّت سے صادق آتی ہے۔ غرض سرسید اور ابوالکلام دونوں کی شخصیتیں اس موج بلاخیز سے اُبھریں جسے عرفِ عام میں زمانے کے تھپیڑے کہا جاتا ہے۔ حالی نے بڑی شخصیتوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنے خیال کی وضاحت ان لفظوں سے کی ہے کہ:

"وہ (معمولی شخصیتیں) انہی لوگوں کے حال سے زیادہ مناسبت رکھتی ہیں جنھوں نے اسی موجِ بلاخیز سے اور پُرآشوب دریا کی منجدھار میں اپنی ناؤیں ڈالیں اور کنارے کنارے ایک گھاٹ سے دوسرے گھاٹ صحیح سلامت جا اُترے۔" ص ۹ ح - ج

یہی نکتہ ڈاکٹر عبداللہ نے ابوالکلام کے بارے میں بیان کیا ہے کہ ان کی ادبیت شدید ہیجانی زمانے کی پیداوار ہے اور یہ انہی شخصیتوں میں شامل ہیں جو موج بلاخیز سے اپنی کشتیوں کو ٹکراتے اور خطرات میں ڈال کر منجدھار سے پار نکلتے ہیں۔ حالی نے سید احمد خاں کے طرز میں جس سچائی پر زور دیا ہے وہ بقول ان کے ایسی گہرائی رکھتا ہے کہ اسے جتنا کریدا جائے اسی قدر اس کے جوہر زیادہ آب و تاب کے ساتھ ظاہر ہوں گے۔ ابوالکلام نے خود بھی ادب میں سچائی پر زور دیا ہے اور کہا ہے کہ اسے تلوار بھی نہیں کاٹ سکتی۔

ان خصوصیات پر غور کرنے سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کی نثر کا ایک امتیازی وصف اور واقعیت کی وہ نرالی شان اور نمایاں شہنشاہیت ہے جس میں خطابت ادب کی حدوں کو چھو لیتی ہے اور ادب کا جلال اور جادو خطابت میں پیوست ہو جاتا ہے۔ اس میں جوش اور جذبے کی دردمندی کے ساتھ ساتھ خلوص اور حقیقت کی وسعتیں بھی سمٹ آتی ہیں۔ یہ طرز ابوالکلام کے طرز کلام سے کس درجہ مشابہت رکھتا ہے:

"کون ہے جو آج مجکو اس اسٹیج پر دیکھ کر حیران ہوتا ہوگا۔ وہی جن کے دل میں قوم کا درد نہیں، وہی جن کا دل جھوٹی شیخی اور جھوٹی مشیخت سے بھرا ہوا ہے۔ آہ اس قوم پر جو شرمناک باتوں کو اپنی شیخی . . . . . . اور افتخار کا باعث سمجھیں اور جو کام قوم اور انسان کی بھلائی کے لئے نیک نیتی سے کئے جائیں ان کو بے عزتی کے کام سمجھیں۔ آہ اس قوم پر جو لوگوں کو دھوکہ دینے کے لئے مکر و پندار کے کالے سوت سے بنے ہوئے تقدس کے برقع کو اپنے منہ پر ڈالے ہوئے ہوں، مگر اپنی بدصورتی اور دل کی برائی کا کچھ علاج نہ سوچیں۔ آہ اس قوم پر جو اپنی قوم کو ذلت اور نکبت کے سمندر میں ڈوبتا ہوا دیکھے اور خود کنارے پر بیٹھا ہنستا رہے، اپنے گھر میں کھلے خزانے ایسی بے شرمی اور بے حیائی کے کام کرے جس سے بے شرمی اور بے حیائی بھی شرما جائے لیکن قوم کی بھلائی کا کام شرم و نفرین کا کام سمجھے" ص ۱۳۶ ج ۲

یہاں اگرچہ ابوالکلام کے طرز کا جوش اور جسارت نہیں ہے۔ اس قیامت اور دعوت کا انداز نہیں ہے جو کسی طرح ادب کے قالب اور قد میں سمائی نہیں رہتی، لیکن لفظوں کی تکرار، جذبہ کی ہیجانات شدت تاثر کا نمایاں رنگ اور سب سے بڑھ کر خلوص کی راگنی ویسی ہی نوعیت رکھتی ہے جو خطابت اور ادب کی حدوں کو ملا دے۔ سید احمد خاں کے ہاں رنگ وہی ہے، لیکن ہلکا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں شدید ہے اور کسی قدر شوخ بھی۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"پھوٹ جائے وہ آنکھ جو کسی کو دیکھے اس نگاہ سے جو اس کے دل میں نہیں ہے۔ گل جائے وہ زبان جو وہ کہے جو اس کے دل میں نہیں ہے۔ ٹوٹ جائے وہ ہاتھ جو وہ لکھے جو اس کے دل میں نہیں۔" ص ۵۵۳ ج ۲

یہاں نہ صرف روح میں بلکہ پیکر میں بھی ابوالکلام کی شانِ انانیت بے نقاب ہے۔ سید احمد خاں،

اور ابوالکلام دونوں اُردو کے قابل فخر ادیب ہی نہیں بلکہ خطیب بھی تھے۔ ان دونوں کو زبان اور قلم دونوں پر غیر معمولی ملکہ اور عبور حاصل تھا۔ حالی نے کس وضاحت سے سرسید کی اسی خصوصیت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"مشہور ہے کہ تین چیزیں تین چیزوں کے ساتھ بہت کم جمع ہوتی ہیں۔ قوت نظری قوت عمل کے ساتھ، ذہن حافظ کے ساتھ اور تحریر تقریر کے ساتھ، یعنی سوچنے والے اکثر کام کرنے والے نہیں ہوتے، اسی طرح ذہین آدمی قوی الحفظ کم ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح جن کے قلم میں زور ہوتا ہے ان میں قوت گویائی نہیں ہوتی۔ مگر یہ عجیب و غریب شخص جیسا سوچنے والا تھا ویسا ہی کام کرنے والا تھا اور جیسا ذہن والا تھا ویسا ہی حافظ والا تھا، اور جیسا لکھنے والا تھا ویسا ہی بولنے والا تھا" صفحہ ع۔ ج

یہ وہی خصوصیات ہیں جو ابوالکلام کے ہاں بھی اسی طرح ملتی ہیں اور اسی بنا پر انھیں جامع کمالات کہا گیا ہے۔ خطابت کے سلسلے میں حالی نے اس کا تجزیہ ان لفظوں میں کیا ہے:

"ان کی کامیابی کا سب سے بڑا ذریعہ ان کی قوت تقریر تھی۔ اور جہاں تک غور کیا جاتا ہے یہ رائے بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ تحریر کا اثر مدت کے بعد ظاہر ہوتا ہے اور صرف محدود آدمی اس سے متاثر ہوتے تھے، بخلاف تقریر کے اس کا اثر آن واحد میں بجلی کی طرح تمام سامعین کے دلوں میں دوڑ جاتا ہے۔ تحریر ہر شخص پر جو اس کو پڑھتا ہے فرداً فرداً اثر کرتی ہے اور اس لئے وہ اثر ایک سے دوسرے میں سرایت نہیں کرتا مگر تقریر کا اثر تمام مجلس پر دفعتاً پڑتا ہے اور اس لئے تمام حاضرین ایک دوسرے کی حالت سے متاثر ہوتے ہیں۔ تحریر میں اثر کرنے والے صرف الفاظ اور معانی ہوتے ہیں، اور تقریر میں ان کے ساتھ اسپیکر کا لب و لہجہ، اس کی طرز ادا، اس کی آواز کا سوز و گداز، اس کے اعضا و جوارح کی حرکات بھی شامل ہوتی ہیں، اور اس کا تماشا خود ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے" صفحہ ع۔ ج

حالی نے جو شہادت سید احمد خاں کی خطابت پر دی ہے انہی الفاظ میں اُردو کے متعدد نقادوں نے اور خصوصاً ابوالکلام کے رفیق خصوصی عبدالرزاق ملیح آبادی نے ان کی ساحرانہ خطابت کے واقعات بیان

کئے ہیں۔ غرض جس طرح سید احمد خاں کی خطابت اور خلوص ان کے طرزِ تحریر کے وہ شہپر ہیں جن سے ان کی قوتِ پرواز نے بڑے بڑے کام لئے ہیں۔ ان کی ہیئت کی سادگی، انداز بیان کی سلاست، خطابت کے کَس اور خلوص کے رس نے اس میں بڑی جان اور جولانی پیدا کردی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں خطابت اور ادب کی حدیں ختم ہوجاتی ہیں اور دونوں مل کر اس طرح ایک جان ہوجاتی ہیں جس طرح پھول میں رنگ و بو کا امتزاج مل کر شگفتہ ہوجاتا ہے۔ سید احمد خاں کے رنگ کی یہ مثال قابلِ ذکر ہے:

"اے بزرگانِ پنجاب! میں فرض کرتا ہوں کہ میں بدعقیدہ ہوں، مگر میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ اگر ایک کافر مرتد آپ کی قوم کی بھلائی پر کوشش کرے تو کیا آپ اس کو اپنا خادم اپنا خیرخواہ نہ سمجھیں گے۔ آپ کے دولت سرا بنانے میں جس میں آپ آرام فرماتے ہیں اور آپ کے بچے پرورش پاتے ہیں، آپ کے لئے مسجد بناتے ہیں جس میں آپ خدائے واحد ذوالجلال کا نام پکارتے ہیں، جو بڑے بڑے معمار، قلی، کافر، بت پرست، بدعقیدہ سب مزدوری کرتے ہیں مگر آپ نہ کبھی اس دولت خانے کے دشمن ہوتے اور نہ کبھی اس مسجد کے منہدم کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ پس آپ مجھکو اس مدرسۃ العلوم کے قائم کرنے میں ایک قلی چمار کے مانند تصور کیجئے، اور میری محنت اور مشقت سے اپنے لئے گھر بننے دیجئے اور اس وجہ سے کہ اس کا بنانے والا یا اس میں مزدوری کرنے والا ایک قلی چمار ہے اپنے گھر کو مت ڈھایئے۔ کیا آپ صاحب مجھ بدبخت نامۂ سیاہ کی شامتِ اعمال سے اپنی تمام قوم کو اور ان کی اولاد کو نسلاً بعد نسلاً ڈبونا اور خراب و خستہ حالت میں ڈالنا چاہتے ہیں۔ اگر آپ سب صاحب میری حالت کو بدتر جانتے ہو تو اس سے عبرت پکڑو۔ اور برائے خدا اپنی قوم کی، اپنی اولاد کی بھلائی بہتری کی فکر کرو۔" صـ۵۰۲ ح۔ج

یہاں خطابت کی گونج، خلوص کا گداز بن کر ہر ہر لفظ سے آشکار ہے اور عبارت کا ہر لفظ دل میں خود بخود سمایا جاتا ہے۔ اسی خلوص اور والہانہ کیفیت نے دونوں کے ہاں یکساں گُل کھلائے ہیں۔

اُردو صحافت کی تاریخ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ سید احمد خاں کے بعد جس شخص نے اسے پَر پرواز عطا کئے وہ ابوالکلام ہی تھے۔ دونوں کے مشترکہ افکار و آلام سے قطع نظر صحافتی معیار اور ادبی عظمت

کے زاویے سے بھی تہذیب الاخلاق کے بعد الہلال ہی کا نام قابل توجہ ہے۔ تہذیب الاخلاق نے اُردو زبان و ادب کو توانا اور تنومند کیا۔ اُردو کی حمایت و حفاظت کے ساتھ ساتھ اس کے ادبی معیار کو متعین اور مستحکم کیا اور بقول حالی:

"یہ کہنا مبالغہ میں داخل نہیں کہ سوشل اخلاقی اور مذہبی مضامین جس سادگی اور لطافت اور شائستگی کے ساتھ اس پرچے میں لکھے گئے، وہ کبھی کسی اور زبان کے پرچے میں نہیں لکھے گئے۔" ص ۲۶۴ ح۔ ج

اس میں کسی شبہہ کی گنجائش نہیں کہ سید احمد خاں کے بعد ابوالکلام ہی ہیں جنھوں نے اُردو صحافت کو وزن و وقار بخشا، سنجیدگی اور شائستگی پیدا کی اور اس طرح ادب و صحافت کے ڈانڈے ملا دیئے۔ حالی نے صحافت کی طرح خطابت میں بھی سید احمد خاں کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

"سیّد احمد خاں پہلا شخص ہے جس نے اپنی ملکی زبان میں پبلک اسپیکنگ کی راہ نکالی۔ نہ وہ انگریزی زبان جانتا تھا جس میں بڑے بڑے اورئیٹروں اور فضیحوں کو لکچروں اور اسپیچوں کے نمونے موجود تھے اور نہ ان اصول و قواعد سے واقف تھا جو یورپین زبانوں میں اس فن کی تکمیل کے لئے مقرر کئے گئے ہیں اور نہ اپنی زبان میں کوئی ایسی مثال دیکھی تھی جس سے اس راہ میں کچھ مدد ملتی۔ جس طرح اس کے تمام اوصاف فطری اور پیدائشی تھے۔ اسی طرح اسپیکنگ کی لیاقت بھی محض خداداد تھی۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنی اسپیچ یا لکچر کے لکھنے یا پہلے سے اس کے لئے تیار ہونے کا بالکل محتاج نہ تھا۔" ص ۵۰۳ ح۔ ج

سیّد احمد خاں نے اُردو صحافت کی تاریخ میں جو اعلیٰ معیار پیش کیا تھا وہ بلاشبہ اس کے معمار تھے۔ ابوالکلام نے اس راہ میں بھی اسی معیار اور معمار کی مدد سے صحافت کی وادی کو طے کیا اور خوب سے خوب تر کی طرف بڑھے۔ ابوالکلام نے اُردو صحافت کی بڑی خدمت کی۔ اور بڑے خلوص سے کی لیکن صحافت و خطابت کے یہ دونوں ستون سید احمد خاں کا عطیہ اور عرفان تھے۔ یعنی ابوالکلام نے عظیم الشان عمارت تعمیر کی۔ ابوالکلام کے ہاں جس جوش کی گرمی، یقین کی حرارت، ایمان کی قوت اور انانیت کی تڑپ اور طوفان ہے یہ سب سید احمد خاں کے وہ نقش پا ہیں جو اس پیغمبر تعلیم اور رہبرِ دانا

نے اُردو نثر میں صحافت و خطابت کے سہاروں سے ثبت کئے۔ ابوالکلام نے ان دونوں سے خوب خوب فائدہ اُٹھایا۔ حالی کی شہادت ہے :

سر سید کی سب سے زوردار اور موثر وہ اسپیچیں ہوتی تھیں جو کسی پبلک جلسے میں اپنی رائے کے خلاف بہت سی تقریریں سُن کر نہایت جوش کی حالت میں بے ساختہ ان کے (منہ) منہ سے نکلتی تھیں۔ خصوصاً تعلیمی معاملات میں جب ان کی رائے یا پالیسی کے خلاف کسی جلسے میں تقریریں ہوتی تھیں، خواہ وہ ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس ہو یا ایجوکیشن کمیشن کا یا سینٹ کی مجلس کا یا سنڈیکیٹ کا جلسہ ہو اس وقت عنان صبر ان کے ہاتھ میں نہیں رہتی تھی۔ ان کی آواز سے تمام ہال گونج اٹھتا تھا اور فریق مخالف ان کے رُعب میں دب جاتا تھا، مگر باوجود اس قدر جوش و خروش کے ان کی تقریر کبھی تہذیب و شائستگی کی حد سے تجاوز نہ کرتی تھی۔" ص۵ ح۔ ج

ابوالکلام کے معتقد ملیح آبادی نے ابوالکلام کے فن خطابت کے ان معجزوں کا ذکر کیا ہے جو مخالفین پر بجلی کا سا اثر کرتے تھے۔ خصوصاً بریلی کانفرنس کا وہ واقعہ جب ابوالکلام نے طلاقت لسانی اور جرأت ایمانی کا وہ مظاہرہ کیا جو اپنی نظیر آپ ہے۔ بریلی میں جمعیۃ کی کانفرنس تھی، چونکہ جمعیۃ علماء میں اکثر بزرگ دیوبندی مسلک کے تھے اور بریلی کا مدرسۂ منکران کا سب سے بڑا حریف تھا اس لئے اس جماعت کے اکابرین نے طے کرلیا کہ یہ کانفرنس کسی بھی قیمت پر کامیاب نہ ہو۔ ابوالکلام اس کے صدر تھے۔ جب انھوں نے فتنہ و فساد کی گرم اور گندی خبریں سنیں جن میں قتل تک کی دھمکیاں تھیں تو ذرا بھی مرعوب نہیں ہوئے اور کانفرنس بڑے اہتمام سے ہوئی۔

ابوالکلام کانفرنس کے پہلے اجلاس میں پہنچے تو دیکھا کہ مجمع کے تیور بگڑے ہوئے ہیں اور آنکھوں اور اشاروں سے اشتعال کے انگارے اور نشتر چمک رہے ہیں۔ اس پر ابوالکلام نے سب سے پہلے فریق مخالف کو اسٹیج پر آکر اپنے خیالات پیش کرنے کی دعوت دی اور وہاں سے مشہور مقرر اور خطیب مولانا سلیمان اشرف تشریف لائے اور بڑی فصیح و بلیغ تقریر کی۔ ملیح آبادی کی شہادت ہے :

" مولانا سلیمان اشرف مرحوم کی جادو بیانی مولانا پر اثر رہے تھے اور ان کے کندھے غیر شعوری طور پر پھڑک رہے تھے۔ مولانا سلیمان اشرف کی تقریر ختم ہوئی تو مولانا آزاد نے بڑی بے صبری

سے رضا خانی مولویوں سے پوچھا اور بھی کوئی صاحب بولیں گے ؟ مولوی حامد رضا خاں نے جواب دیا اب ہمیں اور کچھ کہنا نہیں۔ مولانا نے جملہ بھی پورا نہ ہونے دیا اور کھڑے ہوگئے۔ اب سمندر میں طوفان پر طوفان آنے شروع ہوگئے۔ آتش فشاں پھٹنے لگے۔ زلزلوں نے زمین کو اُلٹ پلٹ ڈالا۔ ستارے ششدر رہ گئے۔ چاند بھی طلاقت لسانی پر مبہوت ہو کر رہ گیا۔ مولانا بیٹھ گئے۔ ایسی طوفانی تقریر مولانا کی زبان سے پہلے کبھی نہ سنی تھی۔ پھر کیا ہوا ؟ ہاتھوں سے چھرے گر پڑے اور معانقوں کا وہ ہنگامہ برپا ہوا کہ مولانا کھلے کھلتے بچے۔" ص۱۲۵ ذ۔ آ

ابو الکلام نے اُردو کی حمایت و حفاظت کے سلسلے میں پارلیمنٹ میں جو تقریر کی اسے پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ایک تاریخی واقعہ کہا ہے:

"مولانا نے پارلیمنٹ کے آداب اور خود اپنی روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے جس وقار برہم اور صداقتِ بے باک سے جواب دیا وہ ایک ناقابلِ فراموش تاریخی واقعہ بن گیا ہے۔" ص۵ علی گڑھ میگزین۔

سیّد احمد خاں کی شعلہ بیانی اور ان کی شخصیت کے اُبال میں بھی ان کی انانیت کی کچھ ایسی ہی بے چینی ملتی ہے جو ان کی خطابت و صحافت کا محرک اور محور ہے۔ حالی نے لکھا ہے:

"سرسید کی طبیعت کا جو شیلا پن جیسا کہ ان اسپیچوں سے ثابت ہوتا ہے ایسا کسی اور چیز سے نہیں ہوتا۔ اسپیچ کرتے وقت جہاں کہیں ایسا موقع آجاتا تھا، ان سے طبیعت کا اُبال ضبط نہ ہو سکتا تھا۔" ص۳۰۶ ح۔ ج

ادب کی طرح صحافت و خطابت بھی سیّد احمد خاں کے نزدیک مقاصد میں شامل نہ تھی، لیکن ان دونوں سے انھوں نے اپنے عظیم الشان مقاصد کے لیے جو عظیم الشان سرمایہ فراہم کیا وہ اُردو دنیا میں ہمیشہ ادب و احترام کا مستحق قرار دیا جائے گا۔

سیّد احمد خاں نے اُردو صحافت کی سرداری اور سربراہی میں جو عظیم الشان کارنامہ انجام دیا پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اسے اس طرح نمایاں کیا ہے:

"سرسید نے تہذیب الاخلاق" سے قوم کی اصلاح و تنظیم اور اس کے حقوق کی حفاظت و

حمایت کا جتنا بڑا کام لیا اور اس کو علی گڑھ تحریک کا جیسا موثر آلہ بنا دیا وہ اس عہد کے کسی دوسرے اخبار کے حصے میں نہ آیا۔ اس بنا پر سرسید کو اپنے عہد کا سب سے بڑا صحافی تسلیم کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔" صفحہ ۱۷۱ ا۔ ب۔ م

موصوف کے اس خیال کے پیش نظر الہلال اور البلاغ کا کارنامہ اُردو تنقید کی ترازو میں سید احمد خاں کے کارنامے سے کسی طرح ہلکا نہیں ہے۔ الہلال اور البلاغ نے جس شورِ قیامت کا کام کیا اس نے نہ صرف سوتوں کو جگا دیا بلکہ مردوں کو بھی زندہ کر دیا۔ ابوالکلام کے ہاں صحافت نے جس زور و شور سے انگڑائی لی اس نے صحافت کی شان کو اُردو میں بلند کر دیا۔ یہ اُردو نثر کی صحافتی بھڑک نہ تھی بلکہ انانیت کی ایک ادائے خاص تھی۔ اُردو نثر کو ابوالکلام کی انانیت نے چند لمحوں میں ایک بڑے بھنور سے نکال لیا اور اس طرح نثر صحافت کے بھنور سے گزر کر جلد ادبی بلوغ کو پہنچ گئی اور بہت ہی کم مدت میں اس دَور سے فارغ ہوگئی جو ارتقائے زبان کے سلسلے میں لازمی ہوتا ہے۔ دنیا کی ہر زبان کی تاریخ کے مقابلے میں اُردو کا یہ امتیاز ہے کہ اس کے ادب نے معہ تمام اصناف کے تمام دنیا کی زبانوں کے مقابلے میں سب سے کم مدت میں ترقی کی ہے۔ *

حالی نے سید احمد خاں کے طرز کو اور خطابت کی جس کسوٹی پر پرکھا ہے وہ مجموعی طور پر اُردو فن تنقید کا معیار مانی جا سکتی ہے۔ اس طرح ان کے طرز کی ساری خوبیاں اُجاگر ہو جاتی ہیں۔ حالی لکھتے ہیں:

"وہ (سید احمد خاں) تحریر یا تقریر کی رو میں گرامر کی کچھ پروا نہ کرتے تھے۔ وہ ان قیدوں سے جو شاعروں اور منشیوں نے مقرر کی ہیں، بالکل آزاد تھے۔ وہ ان غلط لفظوں کو جو عام فہم اور خاص و عام کی زبان پر جاری ہوں، صحیح الفاظ پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کی زبان دلی کی بول چال میں محدود نہ تھی، بلکہ جو لفظ یا جملہ بے اختیار قلم سے ٹپک گیا وہی ان کی زبان اور وہی بول چال تھی۔ غالباً انھوں نے کسی لفظ کا استعمال کرتے وقت یہ خیال نہ کیا ہو گا کہ یہ لفظ اہلِ زبان بولتے ہیں یا نہیں، اور کسی فقرہ کو لکھ کر پھر یہ نہ دیکھا ہو گا کہ قواعد کی رو سے اس کی ترکیب صحیح ہے یا نہیں۔" صفحہ ۹۱۴ ح۔ ج

حالی کا یہ معیار صرف سید احمد خاں کے مطالعے تک ہی محدود نہیں ہے، بلکہ اُردو کے ہر بڑے اہلِ قلم کے لئے یہی ایک معیار ہے جس پر ہم ان کی بڑائی کو پرکھ سکتے ہیں۔ اسی خصوصیت کا ہونا ان نثری

* سرسید اور ابوالکلام کی صحافت اور خطابت شعلوں اور شراروں ... ہیں دونوں کی انانیت کی ایسی چنگاریاں ہیں جو ایک آتش نما کہی جا سکتی ہے۔ دونوں انانیت مجموعی طور پر شدید اور شاندار ہے اور دونوں کے ہاں اسی انانیت نے دونوں کو صاحب طرز اور ... پسند بنا دیا۔

امور میں سے ایک ہے، جن کے بغیر نثر کا حسن، قوت اور قیامت کا مظاہرہ نہیں کر سکتا۔ وہ نزاکت و نفاست کے پردوں میں بھی اپنی نقاہت اور نقلی وقعت کو نمایاں کر دیتا ہے۔ حالی نے بڑی خوبی سے اس کا تجزیہ کیا ہے:

"وہ مثل شاعروں اور انشاپردازوں کے اپنے کلام کی بنیاد الفاظ کی شستگی اور ترکیبوں کی برجستگی پر نہیں رکھتا، بلکہ اس بے قرار آدمی کی طرح جو گھر میں آگ لگی ہوئی دیکھ کر ہمسایوں کو بے تابانہ آگ بجھانے کے لئے پکارتا ہے، ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو گھبراہٹ کی حالت میں بے ساختہ انسان کے موہنہ سے نکل جاتے ہیں۔ وہ واقعات پر تشبیہہ و استعارے کے پردے نہیں ڈالتا۔ بلکہ ان کی ننگی تصویر کھلم کھلا سب پر ظاہر کر دیتا ہے۔ وہ الفاظ و قواعد کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ الفاظ و قواعد کو اپنے جذبات کا محکوم رکھتا ہے"۔ صفہ ۹۹ ح۔ ج

حالی نے اس تجزیے میں جس دقت نظر سے کام ہے کر اس طرز اور ہئیت کو بخوبی واضح کر دیا ہے جو انانیتی ادب میں اپنی بیباختگی سے تکمیل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اُردو کے ایک دوسرے بڑے انانیتی شاعر اقبال نے بھی یہی نقطۂ نظر کم و بیش اپنی لفظوں میں اپنایا ہے کہ میں زبان کے بت کو نہیں پوجتا اور لفظوں کی غلامی پر رضامند نہیں ہو سکتا۔ الفاظ کو بعض خاص خیالات اور جذبات کی ترجمانی کرنی چاہیئے۔ اگر یہ الفاظ دل کے دریا میں تلاطم پیدا نہیں کر سکتے تو پھر ان کا صرف ہونا کس کام کا۔ اسی خصوصیت نے سید احمد خاں کے طرز میں وضاحت کی وہ شان پیدا کر دی ہے جو اُردو نثر میں ان کی غیر معمولی عظمت کا ثبوت ہے۔ پروفیسر رشید صدیقی نے بڑی وضاحت سے ان کی نثر کی یہ خصوصیت اس طرح متعین کی ہے:

"سر سید کی انشاپردازی کی خصوصیت یہ ہے کہ بات کتنی ہی ٹیڑھی یا ٹکنیکل کیوں نہ ہو وہ اس کی وضاحت بڑی خوبی سے ہماری آپ کی زبان میں کر دیتے۔ سبب یہ تھا کہ وہ ہر چھوٹے بڑے کو یکساں طور پر اپنا مخاطب سمجھتے تھے اس لئے اپنے جذبات و خیالات کا اظہار آسان الفاظ اور پیرائے میں بیان کرنے کی کوشش کرتے تھے اور اسکی پروا نہیں کرتے تھے کہ اس طرح زبان و ادب محاسن صوری و معنوی سے محروم ہو جائیں گے یا نہیں۔ وہ صنائع بدائع، مناسبت لفظی، مترادفات اور مصطلحات کی پیروی یا بندی کم کرتے تھے۔ اپنی بات لوگوں کے دلوں میں اُتارنے کی فکر زیادہ کرتے تھے"۔ صفہ ۱۹۲۔ آ۔ ب۔ م

شبلی نے سیّد احمد خاں کے طرز کی سب سے بڑی خصوصیت اس وضاحت اور ان کی قوتِ استدلال کو قرار دیا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ خصوصیت نثر کی سب سے امتیازی خوبی اور خوبصورتی ہے جس کی وجہ سے وہ نظم سے یکسر جداگانہ صنف قرار دی جاتی ہے۔ اور اس کا حسن نظم کے حسن جیسا مستعار نہیں، بلکہ اس کا اپنا مستقل حسن ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے سیّد احمد خاں کے طرز کا تجزیہ کرتے ہوئے زبان و ادب کے جن محاسن صوری و معنوی کی کمی کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے بھی دراصل اُردو نثر کے حسن ہی کا ایک پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے زمانے تک نثر شعر کی شہنشاہیت سے آزاد نہ ہوئی تھی۔ اُردو نثر میں بھی صنائع و بدائع مناسبت لفظی، مترادفات اور مصطلحات کی فراوانی تھی جو نظم میں ہے۔ یہ زمانہ اُردو نثر کی تاریخ میں ادب کے لحاظ سے فن کے آغاز کا عہد کہا جا سکتا ہے۔ سید احمد خاں کی شخصیت میں وہ زور تھا جو فن کی خامیوں پر چھا گیا تھا۔ ان کے ہاں متروکات کا استعمال اور طرز کا ناپختہ لہجہ فن کے بچپن کی یاد دلاتا ہے۔ بقول پروفیسر مجیب کے:

> "ہر فن کی پہلی منزل یہی ہوتی ہے جب آرٹسٹ کا علم اور فنی استعداد اتنی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے خیال کو پورا پورا ادا کر سکے۔ لیکن خود خیال میں اتنا زور ہوتا ہے کہ اس کی خوبی، فنی خامیوں کے باوجود ظاہر ہو جاتی ہے۔ جیسے کوئی خوبصورت تندرست بچہ بے ڈھنگا لباس پہنے ہو تب بھی پیارا لگتا ہے۔ یہ فن کے بچپن کا زمانہ ہوتا ہے۔" ص۹

اس طرح سید احمد خاں اور ابوالکلام کے طرز میں ایک نمایاں فرق کیا جا سکتا ہے۔ ابوالکلام کے طرز میں کلاسیکیت کی جو شان اور رومانیت کی جو شوخی ملتی ہے وہ سید احمد خاں کے ہاں ذرا منقطع اور محتاط ہے۔ ائمہ ادب نے جن خصوصیات کی بنا پر طرز اور ہیئت کی نشان دہی کی ہے ان کے لحاظ سے ان دونوں کے ہاں بعض ایسے جداگانہ رجحانات پائے جاتے ہیں جن کو آسانی سے ایک دوسرے سے مختلف اور جداگانہ قرار دیا جا سکتا ہے لیکن سید احمد خاں کے نقشِ فریادی اور ابوالکلام کی شوخیٔ تحریر کی تہ تک رسائی حاصل کی جائے اور ان کے طرز میں پوشیدہ انانیت کے جذبے کو تنقید کی گرفت میں لایا جائے تو اس کا حاصل یہی قرار پاتا ہے کہ انانیتی ادب اپنی بے ساختہ تشکیل سے اپنی تکمیل کا سامان مہیا کرتا ہے۔ یہ انانیتی بے ساختگی ہی دراصل کلام میں سادگی کی نوعیت اختیار کرتی ہے۔ سید احمد خاں کے ادبی نظریات سے بھی ان کے مخصوص ذہن کی ترجمانی اور

تائید کا سامان فراہم ہوتا ہے۔ مثلاً تہذیب الاخلاق کی ابتدائی جلدوں میں ادب کے بارے میں ان کے تصوّرات میں ترقی پسندی کا میلان منفرد اور ممتاز نظر آتا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

"علم ادب و انشاء کی خوبی صرف لفظوں کے جمع کرنے اور مبالغہ آمیز باتوں کے لکھنے پر منحصر ہے، یہاں تک کہ دوستانہ خط و کتابت اور چھوٹے چھوٹے روزمرہ کے رقعوں میں بھی یہ سب برائیاں بھری ہوتی ہیں۔ کوئی خط یا رقعہ ایسا نہ ہوگا جس میں جھوٹ اور وہ بات جو حقیقت میں دل میں نہیں ہے۔ مندرج نہ ہو خطوط رسمیہ کے پڑھنے سے ہرگز تمیز نہیں ہو سکتی کہ حقیقت میں اس خط کا لکھنے والا ایسا ہی ہمارا دوست ہے جیسا کہ اس میں لکھا ہے یا صرف معمولی مضمون ہے۔ جس کے لکھنے کا عموماً رواج پڑ گیا ہے بس ایسے ہی طرز تحریر نے ہم کو جھوٹی اور بناوٹی تحریر کا عادی کر دیا ہے۔ فن شاعری جیسا ہمارے زمانے میں خراب و ناقص ہے۔ اس سے زیادہ کوئی بُری چیز نہ ہوگی۔ مضمون تو بجز عاشقانہ کے اور کچھ نہیں ہے۔ نہ بھی نیک جذبات انسانی کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ ان بدجذبات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو عند حقیقی تہذیب و اخلاق کے ہیں۔ خیال بندی کا طریقہ اور تشبیہ و استعارہ کا قاعدہ ایسا خراب و ناقص پڑ گیا ہے جس سے ایک تعجب تو طبیعت پر آتا ہے مگر اس کا اثر متعلق دل میں یا خصلت میں یا اس انسانی جذبے میں جس سے وہ متعلق ہے کچھ بھی نہیں ہوتا۔ شاعروں کو یہ خیال بھی نہیں ہے کہ فطرتی جذبات اور ان کی قدرتی تحریک اور جبلّی حالت کا کس پیرایہ یا کنایہ و اشارہ یا تشبیہ و استعارہ میں بیان کرنا کچھ دل پر اثر کرتا ہے۔ ملٹن کی پیراڈائز لاسٹ کچھ چیز نہیں ہے بجز اس کے کہ اس نے انسان کا نیچر یعنی قدرتی بناوٹ طبیعت کو بیان کیا ہے جو نہایت مؤثر انسان کی طبیعت پر ہے۔ علم ادب و انشاء سے بھی ہم نے غفلت نہیں کی، کیونکہ ہم نے اپنے آرٹیکلوں کو اس طرز جدید صاف و سادہ پر لکھا ہے جو دل میں سے نکلنے والی اور دل میں بیٹھنے والی ہے۔ اس طرز پر لکھنے سے اپنی قوم کو موجودہ علم انشاء کی بُرائی کا بتلانا اور اس میں تبدیلی کی ضرورت کا ہونا سمجھایا ہے۔ اگر ہمارا خیال غلط نہ ہو تو ہم نے

اپنی قوم میں اس کا کچھ اثر بھی پایا ہے۔" ص۵ ع۔ ت

سید احمد خاں کے نقطۂ نظر کے مطابق ان کی انانیتی بے ساختگی ہی دراصل کلام میں سادگی کی نوعیت اختیار کرتی ہے اور اس بے تکلفی سے ادیب اپنے ادب کو اس طرح منظرِ عام پر لاتا ہے کہ ہم اسے دیکھے بغیر نہیں رہ سکتے۔ لیکن ادب کی یہ کشش بے اثر ثابت ہوتی اگر ادب کی بے ساختگی ہمارے دل میں اسے اس طرح نہ اتارتی جس طرح یہ ادیب کے دل میں ہلچل پیدا کرتی ہے۔ ادب کی اس خود بخود دل میں اتر جانے والی کیفیت کا تجزیہ کرتے ہوئے حالی نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اسے ہم نے انانیتی ادب کی جان قرار دیا ہے۔ حالی کا تجزیہ ہے:

"بے شک کلام کے مؤثر ہونے کے لئے اس کا سادہ اور بے تکلف ہونا ضروری ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو کلام سادہ اور بے تکلف ہوگا وہ مؤثر بھی ضرور ہوگا۔ کلام کیسا ہی سادہ اور بے تکلف ہو، جب تک کہ متکلم کا دل آزادی اور سچائی سے بھرا ہوا نہ ہو کبھی مؤثر نہیں ہو سکتا جس طرح تلوار کی کاٹ درحقیقت اس کی باڑ میں نہیں بلکہ سپاہی کے کرتبی ہاتھ میں ہے۔ اسی طرح کلام کی تاثیر اس کے الفاظ میں نہیں بلکہ متکلم کی سچائی اور اس کے نڈر دل اور بے لاگ زبان میں ہے وہی الفاظ جو ایک سچے اور دل سوز ناصح کی زبان سے نکل کر لوگوں کے دلوں پر تیر و سناں کا کام کرتے ہیں۔ ممکن نہیں کہ ایک نمائشی واعظ کی زبان پر ان میں کچھ بھی اثر باقی رہے۔ سچے ناصح کے لعن وطعن میں جو اثر ہوتا ہے وہ جھوٹے واعظ کی بشارتوں میں نہیں ہوتا۔ سرسید کے کلام میں جو تاثیر تھی، وہ درحقیقت ان کی سچائی اور حق گوئی کا نتیجہ تھا۔"

ص۹۱ ح۔ ج

یہ وہ بنیادی صداقت ہے جسے ہم نے انانیت کی تشریح میں خلوص سے تعبیر کیا ہے اور جسے جگر نے اپنے اس شعر میں بڑی بے ساختگی سے بیان کیا ہے

واعظ کا ہر ایک ارشاد بجا، تقریر بہت دلچسپ مگر
آنکھوں میں سرورِ عشق نہیں، چہرہ پہ یقیں کا نور نہیں

سید احمد خاں کی نثر اور ابوالکلام کے طرز میں اسی یقین کے نور اور سچائی کے نغمے نے وہ توانائی اور

تندی پیدا کر دی ہے کہ جس نے ہر دل پر چرکے لگائے، ہر دماغ میں روشنیاں بھریں اور دل و دماغ کے انھیں دھچکوں اور دھماکوں سے اُردو نثر میں بلاغت اور بلوغت کے وہ آثار پیدا کئے اور پروان چڑھائے جنھوں نے اسے شستگی اور شائستگی کی راہ پر ڈال دیا۔ حالی نے اس کا بڑی خوبی اور خوش دلی سے اعتراف کیا ہے:

"سچ میں وہ کرشمہ ہے کہ تاریکی میں بھی چمکے بغیر نہیں رہتا جو شخص سب سے پہلے تقلید کی بندشوں کو توڑ کر اور سوسائٹی کی رکاوٹوں کو برطرف کر کے قوم کی اصلی بھلائی کے خیالات صاف صاف ظاہر کرتا ہے۔ گو کہ وہ قوم کے مذاق اور الفت و عادت کے کیسے ہی برخلاف ہوں، ان میں عجیب قسم کی کشش ہوتی ہے کہ ان کے سننے کے لئے کیا موافق کیا مخالف سب کے کان کھڑے ہو جاتے ہیں اور دونوں فریق مختلف طور پر ان سے متاثر ہوتے ہیں۔ پہلا ان کو حق سمجھ کر بے چون و چرا قبول کرتا ہے اور دوسرا ان میں مقبولیت کے آثار نمایاں دیکھ کر خائف ہوتا ہے کہ مبادا یہ خیالات تمام قوم میں شائع ہو جائیں۔ سرسید کی تحریر میں یہی چیز تھی جس نے ان سیدھے سادے اور معمولی لفظوں میں جادو کا اثر پیدا کر دیا تھا اور تمام قوم میں ہلچل ڈال دی تھی۔" صفحہ ۲۹۱ ح۔ ج

حالی کے اس دقیق تنقیدی جائزے . . . . سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سید احمد خاں کے کردار کا وہ عظیم الشان وصف جس نے ان میں کشش کی مقناطیسی خاصیت پیدا کر دی۔ ان کی انانیت کی کامیاب مثال ہے۔ اس کو انانیت کی اصطلاح میں بے خوفی بھی کہا جا سکتا ہے۔ سید احمد خاں کی تحریر و تقریر، صورت، سیرت، غرض ان کے تمام ظاہر و باطن پر یہ رنگ اس طرح طاری تھا جس طرح یہی صنعت بعد کو ابوالکلام کے ہاں ان کی پوری شخصیت پر غالب آ گئی۔ اس لئے حالی نے سید احمد خاں کو مصلح اور مجدد قرار دیا ہے جس کی تعریف یہ کی ہے:

مصلح یا مجدد کو علوم مروجہ کی اتنی ضرورت نہیں جتنی اس بات کی ضرورت ہے کہ حق بات کہنے میں لومۃ لائم سے نہ ڈرے۔ کیونکہ وہ کوئی نئی بات نہیں کہتا، بلکہ جو مدتیں محققین کی تحقیقات میں موجود ہیں اور تقلید نے ان کی طرف سے آنکھوں پر پردے ڈال رکھے ہیں ان کو علی الاعلان ظاہر کرتا ہے۔" صفحہ ۳۸۲ ح۔ ج

اگرچہ یہ تو کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ابوالکلام کی حیثیت فکرِ اسلامی میں کسی طرح بھی ایک بڑے مفکر سے کم ہے مگر اس میں شبہ نہیں کہ خود ابوالکلام نے جگہ جگہ زور دے کر لکھا ہے کہ ان کا مسلک مصلح ہی کا ہے اور ان کی یہ حیثیت ان کی دوسری دوسری حیثیتوں پر غالب ہے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی انانیت کی بے ان کے طرز کے اشتراک کی وہ بنیادی خصوصیت جس کی وجہ سے یہ دونوں صاحبِ طرز ادیب ایک دوسرے کے قدم بقدم پیش رو ہیں۔ یہ تو صحیح نہیں ہے کہ سید احمد خاں کی نثر ٹھنڈی نثر تھی، لیکن یہ صحیح ہے کہ اس کی خطابت اور خلوص میں بھی معقولیت کی لے تھی۔ یہ مضامین جو جد و جہد کے میدانوں میں خونِ جگر سے تحریر ہوئے تھے اپنے زمانے کے اثرات سے کیسے بیرنگ رہتے۔ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے ابوالکلام کی نثر کا یہ تجزیہ صحیح کیا ہے کہ :

"ان کی ابتدائی نثر میں اس دور کی سیاست کے تیور موجود ہیں۔ فقروں میں مسلح اور خوش ترتیب فوج کا سا جلال اور شکوہ ہے۔ الفاظ میں نقارہ و دھل کا شور اور ہنگامہ ہے۔ جملوں میں آتش خانوں کی سی گرمی ہے جس نے مصلحتوں کی برف کو پگھلا دیا۔ اور محارنی فطرت میں آگ سی لگا دی لیکن یہ شان دار اور پُرشکوہ نثر الہلال اور البلاغ تک ہی۔ غبارِ خاطر اور کاروانِ خیال کا اسلوب دوسرے متوثرات خارجی کا نتیجہ ہے اور وہ ارتقار کی منزلوں سے گزرا ہے۔ ترجمان القرآن کے مقدمے میں جو سادگی اور پرکاری ہے اس کا اُردو ادب میں جواب نہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوثر و سلسبیل کی موجیں ہیں جو بہہ نکلی ہیں۔ صفحہ ۱۰۱

پروفیسر فاروقی ہی نے اس پر بھی اصرار کیا ہے کہ :

"ان کا اندازِ تحریر ایک نہر ہے جو الفاظ کی جھاڑیوں اور کلاسکی تلمیحات و توانی کی پہاڑیوں سے گزرتی ہے لیکن ہے وہ نہرِ رواں سراب نہیں ہے" صفحہ ۹۱

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے سرسید کے طرز کا جو تجزیہ کیا تھا اور پروفیسر فاروقی نے ابوالکلام کے طرز کی جس حقیقت کی نشاندہی کی ہے ان دونوں سے یہ آسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں صاحبِ طرز ادیب ایک دوسرے سے اپنی بنیادی خصوصیات میں وہی نسبت رکھتے ہیں جو آفتاب کو ماہتاب سے ہے۔ ان دونوں کے طرز کا فرق بھی پروفیسر فاروقی نے ان لفظوں میں بڑی دقتِ نظر سے بیان کیا ہے:

سرسید اور حالی کے زمانے میں ہمارے ادب کی کشتی دریا کی پُرسکون موجوں پر بہہ رہی تھی، الہلال اور البلاغ میں وہ دفعتاً سمندر کے تھپیڑوں سے دوچار ہوگئی ہے۔ ہر چیز بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ زمین نئی ہے آسمان نیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرانا شہر کھود کر پھینک دیا گیا ہے اور نیا بسایا گیا ہے۔ جس کے باشندے بھی نئے ہیں، ان کا اندازِ فکر بھی نیا ہے۔ استدلال بھی اور ہے اور ان کی بولی بھی کچھ نئی نئی ہے۔" صفحہ ۱۸۱

دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابوالکلام کا طرز سمندر کے تھپیڑوں کے مقابلے میں ادب کی کشتی نہیں، بلکہ زندگی کا جہاز بن گیا ہے اور بڑی قوت و قدرت سے ہر طرح کے تھپیڑوں سے کامیاب اور کامران نکلا ہے۔ لیکن ان دونوں کے طرز کا یہ فرق محض ظاہری اور ضمنی نوعیت رکھتا ہے جب اس کا مزید تجزیہ کیا جائے اور ان دونوں کے موضوعات پر بہ دقت نظر سے توجہ کی جائے تو اس کا اعتراف کئے بغیر چارہ نہیں کہ دونوں کی کیفیت اور سرشاری میں چاہے درجوں کا فرق ہو تو ہو لیکن دونوں کے ہاں مے بھی ایک ہے میخانہ بھی ایک ہے اور اسی اشتراک نے دونوں کے ادب میں بقائے دوام پائی ہے ... اُردو نثر میں ان دونوں کے ہاں جن قیامتوں اور قوتوں نے جن طوفانوں اور ہلچلوں کو جگایا ہے وہ ان کی انانیت کا وہ روپ ہے جس نے ان کے فکر و فن میں وہ یک رنگی اور یکسانیت پیدا کر دی ہے جہاں دونوں ایک دوسرے سے اس حد تک قریب ہیں کہ سید احمد خاں کی خطابت صحافت خلوص اور دردمندی کی جھلکیاں ابوالکلام کے آئینہ ادب میں ان کا عکس نظر آتی ہیں۔

دونوں کی انانیت کی وہ شدت پسندی جس نے خطابت کا رُخ اختیار کیا، ایک دوسرے کے ہاں اس طرح ہم رنگ ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

> "کبھی مقصد کا اظہار ایک خاص اسلوب پر کرنا چاہیے، کبھی آواز اتنی بلند ہونی چاہیے کہ در و دیوار گونج اٹھیں۔ کبھی اتنا ہی کافی ہے کہ پڑوسیوں نے سن لیا۔ کبھی بعض فروعات کو اصل مقصد کی راہ میں ملتوی کر دینا چاہیے، کبھی بمقتضائے وقت انہی پر زور دینا چاہیے۔ کبھی رفتار اس قدر تیز ہو کہ نہ ٹھوکروں کی پرواہ ہے، نہ ندی نالوں کی۔ کبھی اس قدر محتاط کہ ایک ایک پتھر کو دیکھ کر اور ایک ایک کانٹے سے بچ کر قدم اٹھایا جائے۔" صفحہ ۳ ت۔آ

ان دونوں کیفیات میں ابوالکلام اور سید احمد خاں پر عموماً وہ رنگ چھایا ہوا ہے جس سے ذرد دیوار گونج اٹھتے ہیں۔ دونوں الفاظ کا ایسا استعمال کرتے ہیں کہ جو دلوں پر براہ راست اثر انداز ہوتے ہیں، اور جذبات میں پیوست ہوتے چلے جاتے ہیں، ایک جگہ لکھتے ہیں:

"لوگ اصلاح و ترقی کو اتفاق پر منحصر رکھتے ہیں جس شخص کے دل میں اصلاح کا خیال ہو، اس کو چاہیئے کہ خود نہایت استقلال اور مضبوطی اور بہادری سے تمام قوم سے اختلاف کرے اور اس رسم کو توڑے یا اس میں اصلاح اور ترقی کرے بے شک تمام قوم اس کو برا کہے گی اور نکو بنائے گی، مگر پھر رفتہ رفتہ لوگ اس کی پیروی کرنے لگیں گے۔ اور جس طرح کہ اولاً وہ ہدف تیر ملامت ہوا تھا انجام کو وہی سب کا ہادی اور پیشوا اور مصلح قوم شمار کیا جائے گا...... نہایت کمینہ ہے وہ آدمی جو کہتا کچھ ہو اور کرتا کچھ ہو۔ اور اس سے بھی زیادہ کمینہ وہ ہے جو شریعت کے حکم سے واقف ہو اور پھر رسم و رواج کی شرم سے یا لوگوں کے لعن طعن کے ڈر سے اس کے کرنے میں تامل نہ کرے صفحہ ۴۷۹ ج۔ ۲

لہجے کی یہی شدت اور الفاظ کی یہی تندی اور تلخی ابوالکلام کے ہاں اس طرح ملتی ہے:۔

"میں نے تیس سال کی پبلک لائف میں بے شمار دروغ بافیاں دیکھی ہیں خصوصاً کانگریس کی مخالفت کے سلسلے میں۔ لیکن جھوٹ بولنے کی ایسی بے باکانہ جرأت جیسی اس شخص نے دکھائی ہے، شاید کسی نے دکھائی ہو۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو کوئی بات ایک خاص حد تک ایک خاص شکل میں کی جاتی ہے اور مخالف اس کا سراغ پاکر اسے بڑھا چڑھا کر بیان کرنے لگتا ہے۔ لیکن یہ بات کہ ایک سرتا سر کذب خود اپنے جی سے گڑھ لی جائے اور اسے پوری ڈھٹائی کے ساتھ کسی پارٹی کے ذمہ دار اخبار میں شائع کرے ایک ایسی صورت حال ہے جس کے بعد اخلاق و شرافت میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں رہتی...... مزید شدت اور تلخی سے لکھتے ہیں، الفاظ بھی کم و بیش وہی ہیں، جو سید احمد خاں کے ہاں ملتے ہیں ..." اگر الہلال میں کذب و تزویر کا یہ شیوہ اختیار کیا گیا تو یقیناً انتہا درجے کی سفاہت، کمینہ پن، بلکہ اس سے بھی زیادہ کوئی چیز ہے۔

".... آپ نے ایک ایسا کمینہ پن میری طرف منسوب کیا ہے جس کا مجھے وہم و گمان بھی نہیں ہوا تھا" صلہ ۔ ت ۔ آ

".... پس اگر ان چٹھیوں میں اس طرح کا پاجیانہ معاملہ کیا جا رہا ہے تو وہ کوئی دوسرا نہیں کر رہا خود میں کر رہا ہوں" صلہ ت ۔ آ

یہاں لہجے کی شدت سیّد احمد خاں اور ابو الکلام کے ہاں اس درجہ یکساں اور شدید اور سخت ہے کہ دونوں کے ہاں الفاظ بھی کم و بیش ایک ہی ہیں ۔

اسی طرح سید احمد خاں کی یہ شانِ خطابت اور رنگِ انانیت ملاحظہ ہو :۔

" میں مسلمان ہوں، ہندوستان کا باشندہ ہوں اور عرب کی نسل سے ہوں، انہی دو باتوں سے کہ میں عرب کی نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں، آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہب اور خون دونوں کے لحاظ سے میں سچا ریڈیکل (انقلابی) ہوں ۔ اہلِ عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں کوئی اور ان پر حکومت کرے ۔ اس وقت تک اہلِ عرب آزاد ہیں اور اپنے مشائخ کے جھنڈوں کے نیچے رہتے ہیں ۔ وہ سلطانِ ٹرکی کو سلطان نہیں کہتے بلکہ اپنے ویران اور تھپریلے جزیرہ نما کا خادم سمجھتے ہیں ۔ وہ اپنی آزادی کو تمام دنیا کی نعمتوں سے بہتر جانتے ہیں اونٹ چراتے ہیں جو پیدہ زندگی بسر کرتے ہیں، اونٹوں کا دودھ پیتے اور اپنی آزادی میں خوش رہتے ہیں " صلہ ۹۴۳ ح ۔ ج

ابو الکلام نے جذبات کی شدّت اور شانِ خطابت کو اس انانیتی سطح سے، اس شان، اور شکوہ سے پیش کیا ہے :۔

" میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں، اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں، میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں ۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے ۔ اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں ۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک

" خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی اور مداخلت کرے۔" ص — خطبات آزاد

ابوالکلام کی اس للکار میں سید احمد خانی انقلابیت پوری طرح نمایاں ہے۔ ان دونوں کا جنون بھی نیا ہے اور اسی نئے پن کے لحاظ سے انداز بیان کا پیرایہ بھی نیا۔ سید احمد خاں کی اسی گھن گرج کو ابوالکلام کی اسی للکار کا ایک جز کہا جائے تو اس کا پورا سامان ان لفظوں میں موجود ہے :-

" ابھی تک میری رگوں میں عرب کا خون گردش کرتا ہے اور پھر میرا مذہب یعنی اسلام جس پر مجھے پورا فخر اور پکا یقین ہے وہ بھی ریڈیکل (انقلابی) اصولوں کو سکھلاتا ہے اور شخصی گورنمنٹ سے موافق نہیں۔ اور نہ لمیٹڈ مناری (نیم شہنشاہیت) کو مانتا ہے بلکہ موروثی حکومت ناپسند کرتا ہے ...... ایک پریذیڈنٹ جس کو لوگ منتخب کریں ...... مسلمان پسند کرتے ہیں، اس میں دونوں طرح کیا بلحاظ مذہب اور کیا بلحاظ خون کے ریڈیکل (انقلابی) ہوں۔" ص ۹۹

غور سے دیکھا جائے تو دونوں کی گھن گرج میں ان کی انانیت ... شریک رہتی ہے۔ دونوں کے ہاں انانیت کی لہروں کا زور و شور جس طرح یکساں ہے، اسی طرح دونوں کی شخصیت کا سمندر بھی یکساں بیکراں ہے۔

عدم تکمیل کا احساس انانیت کا ایک ماخذ

نفسیات کے نقطۂ نظر سے بڑی شخصیتوں میں بعض بہت چھوٹی چھوٹی باتیں ایسی بھی پائی جاتی ہیں جو ان کے کردار کی تعمیر یا تخریب میں بہت اہم حصہ لیتی ہیں۔ اور چونکہ ان باتوں پر عام طور پر نظریں نہیں پڑتیں اس لئے بڑی شخصیتوں کا جو کردار سامنے آتا ہے اس کی پشت پر چھپی ہوئی باتیں اس کردار کے ماخذ کو چھپا لیتی ہیں۔ افراد کی یہ معمولی اور بہت ادنیٰ باتیں ان کے فن میں اس طرح نمایاں ہو جاتی ہیں کہ ہم ان کے سبب کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ یہ ادنیٰ کمزوریاں ادبی دنیا میں بعض اہم نتائج کی حامل ہوتی ہیں۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام کی انانیت کے ماخذ میں اس طرح کا ایک جز عدم تکمیل کا احساس ہے۔ حالی نے سید احمد خاں کی سیرت کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نفسیاتی اشارے میں اس ماخذ کو متعین کیا ہے۔

" سرسید کا پرانی تعلیم میں ادھورا رہنا اور نئی تعلیم سے آشنا نہ ہونا منجملہ ان اتفاقات حسنہ

کے تھا جنھوں نے قوم کی اصلاح کے عظیم الشان کام پر ہاتھ ڈالنے سے ان کو جھجکنے نہیں
دیا۔" ص ۲۱۶ ح۔ ن ح

ابوالکلام نے بھی تعلیم گھر کی چہار دیواری میں حاصل کی تھی اور وہ بھی انفرادی طریقے پر اس وجہ سے
ان میں عدم تکمیل کا ایک خاص طرح کا احساس چھپا ہوا تھا۔ پھر نئے علوم سے بھی انھوں نے ذاتی طور پر
چاہے استفادہ کیا ہو، مگر ان کی تکمیل بھی نہ کی تھی اور اسی عدم تکمیل کا احساس انھیں اندر ہی اندر ستاتا
رہتا تھا۔ اور جس طرح پانی اپنی سطح ہموار رکھنے کے لئے اوپر سے نیچے آتا ہے اسی طرح انسان کی ذہنی دنیا میں
ایک جز کی کمی دوسرے جز کی زیادتی سے کمی کے خلا کے احساس کو بھر دیتی ہے جس طرح نظام جسمانی میں
کسی ایک عضو کی کمی اور کمزوری دوسرے اعضا کی تقویت یا ترقی کا باعث بن جاتی ہے۔ مثلاً گونگوں میں
سُننے کی صلاحیت بڑھ جاتی ہے اور اندھوں میں چھونے کی صلاحیت شدید ہو جاتی ہے۔ اس طرح ذہنی زندگی
میں کسی ایک جز کی کمی کا احساس دوسرے احساسات کو تیز اور تند کر دیتا ہے۔ حالی نے سید احمد خاں کی
عدم تکمیل کے بارے میں جو اشارہ کیا ہے وہی نکتہ عبدالماجد دریا بادی نے ابوالکلام کے بارے میں اس
طرح تحریر کیا ہے:

" باضابطہ تعلیم اور اصطلاحی تدریس تو مولانا کی بھی بعض مشاہیر ماضی و حال کی طرح تو کچھ ایسی
زیادہ نہ تھی لیکن خدا معلوم کتنے مختلف علوم اور متعدد فنون کے خزانے دماغ میں جمع
ہو گئے تھے اور ہر وقت مستحضر۔" ص ۹۴ الجمعیۃ آزاد نمبر

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے سید احمد خاں کے اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے اسے تسلیم کیا ہے:

" وہ شاید کسی فن میں یگانۂ روزگار نہ تھے، لیکن کتنے یگانۂ روزگار ان کے گرد جمع ہو گئے
تھے۔ شاید جمع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ ان سب کی بیش بہا تخلیقی استعدادوں کو
ایک مقصد پر مرکوز کر کے قوم و ملک کے لئے بابرکت بنانا سرسید کی غیر معمولی شخصیت
کا فیضان تھا۔" ص ۴۴ آ۔ ب۔ م

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی شخصیتوں کے خاکے میں اس ایک جز کی کمی دوسرے اجزا کی ترقی کا ایسا پیش خیمہ بنی کہ
اگر سرسید کو مجموعی حیثیت سے ناقابل تسخیر کہا جا سکتا ہے تو ابوالکلام کی شخصیت کو لاثانی شخصیت ماننا پڑتا ہے۔
سید احمد خاں کی جس صفت نے ان کی ناقابل تسخیر شخصیت کو قابل تحسین بنا دیا وہ ان کی شخصیت کی وہ مقناطیسی کشش ہے جس نے بہت سے لوگوں

مداحوں کے گرد نہ صرف جمع کر دیے بلکہ ان کے گرویدہ بنا دیے۔ ابوالکلام کی شخصیت بھی اسی قدر مستحکم اور غیر متزلزل تھی کہ ان کے قدم اور قول دونوں میں کبھی کوئی تزلزل نہ آسکا۔ ان کی شخصیت کی چٹان کی مضبوطی کے باوجود ان کو وہ سمندر نہ مل سکا جس سے یگانۂ روزگار شخصیتیں ان کے کام اور کردار کا سایہ اور سہارا بن جاتیں۔ وہ سید احمد خاں کی طرح قابلِ تحسین نہ بن سکے بلکہ بقولِ خود "ایک بے موسم کا پھل" بن کر رہ گئے۔ جس کی قابلِ وصف خصوصیت اس کی نایابی اور ارزانی تھی۔ وہ جس قدر گراں بہا رہے ہوں مگر سدا بہار نہ تھے۔ غرض دونوں کی شخصیت میں معمولی کمیوں نے انھیں غیر معمولی ترقی کی طرف گامزن کر دیا۔

حالی کے اشارے کی تائید کرتے ہوئے پروفیسر رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ:

"یہ امر تعجب سے خالی نہیں کہ سرسید احمد اور ان کے ساتھی کلیۃً مشرقی اور مذہبی ہوتے ہوئے اور بڑی حد تک انگریزی سے ناواقف رہ کر کس طرح ان نئے اور بدلتے ہوئے حالات و حوادث سے عہدہ بر آ ہوئے جو برطانوی حکومت صنعتی تہذیب اور مغربی خیالات و تصورات کے لائے ہوئے تھے۔ بایں ہمہ انھوں نے ایک ایسی عہد آفریں تحریک (علی گڈھ) کی بنیاد ڈالی جس نے کم و بیش تین چوتھائی صدی تک مسلمانوں کی علمی، تعلیمی، تہذیبی اور سیاسی مقتضیات کی رہنمائی کی۔" ص۱۸۹ آ۔ب۔م

یہاں بھی سید احمد خاں اور ابوالکلام کی راہ و رسم میں ایک حد تک ایک ایسی قربت و قرابت پائی جاتی ہے کہ ان دونوں کی شخصیتوں کا خمیر اس حد تک ہم طریق اور ہم طرح ہے کہ دونوں کا نغمہ ہی ایک نہیں ہے بلکہ لے بھی ایک ہی سی ہے۔ دونوں نے مشرقیت اور مذہبیت کے میکدے اور آتشکدے سے اپنے کو وابستہ رکھا اور اسی کی گرمی اور گداز سے خوش کام اور بامراد ہوئے۔ علوم مغربی اور انگریزی زبان سے اگرچہ ابوالکلام سید احمد خاں کی طرح ناواقف نہ تھے لیکن اس کے مزاج اور مطالبات سے وہ اتنے ہی شناساں اور شاداں رہے جتنے سید احمد خاں، دونوں نے ماضی اور مستقبل کے درمیان اپنی برگزیدہ شخصیت سے وہ خلا پُر کر دیا جس کو نسلوں اور صدیوں تک اس عجلت اور عمدگی سے پاٹنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں ان دونوں کا یہ کارنامہ ایک عجیب معجزے اور معراج کی عظیم الشان داستان اور عالی شان دستاویز ہے جس سے ماضی اور مستقبل کے تسلسل اور تعلق کا کام لیا جاتا رہے گا اور یہ تاریخی کارنامہ امروز و فردا کی طرح پیوستہ اور مشرق و مغرب

کی طرح پائندہ رہے گا۔"

یہ بات کتنی عجیب ہے کہ دونوں نے نہ قدیم سلسلۂ تعلیم کی مدرسانہ تکمیل کی تھی نہ جدید علوم کی مرتب معلومات حاصل کی تھیں۔ حالی سید احمد خاں کے بارے میں یہ شہادت دیتے ہیں:

"فی الحقیقت یہ بات کم تعجب انگیز نہیں ہے کہ جس شخص کو تعلیم و تربیت کے زمانے میں اسکول کی ہوا تک نہ لگی ہو اور جس نے چالیس برس کی عمر تک تعلیم میں کسی قسم کا تجربہ حاصل نہ کیا ہو وہ تعلیمی معاملات میں لیا امتیاز پیدا کرے کہ علمی دنیا میں اسکو مسلمانوں کی تعلیم کا پرافٹ (پیغمبر) خیال کیا جائے، یا جس شخص نے ایک ایسی سوسائٹی میں ہوش سنبھالا ہو جہاں دو برس سے کسی نے پالیٹکس (سیاسیات) کا خواب تک نہ دیکھا تھا وہ بغیر اس کے کہ کسی پولیٹیکل خدمت پر مامور رہا ہو، انگلش گورنمنٹ میں ایک کن سلطنت خیال کیا جائے۔ یا جو شخص مذہبی تعلیم میں متوسط سے بھی کم درجہ رکھتا ہو، اور جس نے علوم جدیدہ کا ایک حرف بھی کسی استاد سے نہ پڑھا ہو، وہ مذہب اور سائنس میں مصالحت کرانے کا بیڑہ اٹھائے اور اسلام میں ایک نئے علم کلام کی . . . ڈال جائے۔ اسی طرح اور مختلف لیاقتیں جو اس شخص کی ذات میں جمع تھیں ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں معلوم ہوتی جو تعلیم یا اکتساب سے حاصل ہوئی ہو۔" ص ۹۳۵ ح . ج

حالی کا یہ ناقدانہ اور نفسیاتی تجزیہ بڑی غیر معمولی خصوصیت کا حامل ہے اور اس کا بہت کچھ اطلاق ابوالکلام کی شخصیت پر بھی ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور:

"انانیت کبھی احساس کمتری کا نتیجہ ہوتی ہے کبھی احساس برتری کا۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کے ہاں جس طرح عدم تکمیل کے احساس نے طبیعت میں خاص طرح کی تیزی پیدا کر دی تھی، اسی طرح بعض اور بہت ہی چھوٹی چھوٹی باتوں نے ان کے کردار میں بڑی نزاکتیں اور طبیعت میں مخصوص تاناشاہی کیفیت پیدا کر دی تھی۔"

انانیت کا یہ مواد افراد میں عجیب عجیب پہلو اختیار کرتا ہے۔ اگرچہ اس مواد پر عام لوگوں کی نظر نہیں جاتی لیکن اس تک پہنچے بغیر انانیت کا تجزیہ کرنا آسان نہیں ہے۔ انانیت کی یہ افتاد بہت ہی چھوٹی باتوں سے جھانکتی اور جھلکتی نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ چال ڈھال نشست و برخاست اور رہن سہن کی

معمولی باتوں سے بھی اس کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ انہی باتوں میں سے ایک ظاہری وجاہت اور خوشروئی بھی ہے جو انانیت کی پیدائش اور پرورش میں شریک رہتی ہے۔ حالی نے اس طرف چند بلیغ اشارے کئے ہیں :-

"چہرے کی بناوٹ جو کہ وجاہت اور ہیبت و وقار کی بولتی تصویر بھی اور آواز کی گونج جس میں جوش کے وقت شیر کی سی گرج محسوس ہوتی تھی۔ یہ دو بڑے معاون ان کے بیان کی تاثیر کے تھے" صفحہ ت ۔ ج

ابوالکلام کے ہاں بھی آنکھوں کی غیر معمولی چمک، آواز کی گرج اور خد و خال کا تیکھا پن ان کی شخصیت میں ہیبت و وقار کے تیکھے پن کو ظاہر کرتے تھے۔ بقول عبدالماجد دریابادی:

"سکنڈ کلاس ویٹنگ روم میں سے ایک نوجوان سگریٹ پیتے برآمد ہوئے۔ گورے چٹے، خوش رو۔ جامہ زیب کشیدہ قامت چھریرے بدن کے۔ سیاہ شیروانی اور سیاہ ایرانی ٹوپی میں ملبوس، جوانِ رعنا ایسے کہ نظر ان پر خواہ مخواہ پڑے۔ پوچھ گچھ شروع ہوئی۔ کسی نے کہا کوئی ایرانی پرنس (شہزادہ) معلوم ہوتا ہے۔ آخر کو کھلا کہ یہی ابوالکلام آزاد ہیں" صفحہ ۹۳ الجمعیۃ آزاد نمبر

دونوں کی شخصیت میں وجاہت و وقار کی فراوانی خداداد تھی۔ مگر ان کا مخصوص لباس بھی ان کی شخصیت کے لئے منفرد بن گیا تھا ابوالکلام کے لباس پر ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے لکھا ہے:

"مولانا آزاد خود بھی تمام عمر ہندوستانی کلچر کی وحدت میں کثرت کے جواز کو ثابت کرنے کے لئے اپنے لباس اور وضع قطع میں ایک مخصوص طرز کے حامل رہے۔ اکثر و بیشتر تنگ نظروں نے ان پر اس بارے میں تنقید کرنے کی کوشش کی لیکن ان کو معلوم تھا کہ اگر جنوب کے مدراسی اور میسوری وطن پرست اپنی مخصوص پگڑیوں اور دستاروں اور لباس میں پکے محب وطن اور کانگریسی ہو سکتے ہیں، اور اگر پنڈت مدن موہن مالوی جنھوں نے عمر بھر ایک خاص وضع قطع رکھی، قومی رہنما بن سکتے ہیں، تو پھر ایک ایسا شخص بھی جس کا قلب حُب الوطنی سے مالا مال ہے ایک مخصوص لباس پہنے بغیر بھی ہندو دوست اور ہندوستانی رہ سکتا ہے" صفحہ ۶ ا۔ ا۔ آ

ابوالکلام کی انانیت نے انھیں لباس کے معاملہ بھی سخت اور شدید ہی رکھا۔ لیکن سید احمد خاں کی عظمت اور اہمیت کا یہ خود بڑا اہم ثبوت ہے کہ سید احمد خاں کی تقلید کے شوق اور شدت نے ان سے ترکِ نسب ہی نہیں ترکِ لباس بھی کرا لیا۔ سید احمد خاں سے متاثر ہونے میں ابوالکلام کی شخصیت کی سطح تک ان کے دلی جذبات کی لہریں مچلتی رہتی ہیں اور یہ بات خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے کہ وہ محض افکار اور نظریات کی حد تک ہی تاثر کی حدیں قائم نہ رکھ سکے، بلکہ سید احمد خاں کی شخصیت کا شدید تاثر اور والہانہ جذبۂ عقیدت و ارادت نے ان کے ظاہر کو بھی متاثر کیا۔ ابوالکلام ہر معاملہ میں انتہائی مستقل مزاج تھے اور اپنے معمولات میں ذرا بھی تبدیلی گوارا نہ کرتے تھے۔ چنانچہ مولوی اجمل خاں کی روایت کے مطابق مولانا کا بچپن سے وہی لباس تھا جو ان کے خاندان میں رائج تھا۔ اور جو مولویوں اور مشائخ میں مقبول ہے۔ سید احمد خاں کی تحریک نے ان کے قلب و نظر کو اس طرح شکار کیا کہ ان کی سیرت ہی نہیں صورت بھی بدل دی۔ اجمل خاں لکھتے ہیں:۔

سرسید کی ترقی پسندی اور بین الملّت کا یہ اثر تھا کہ نہ صرف خطبات احمدیہ اور سائنٹفک سوسائٹی کی مطبوعات نے مولانا کے نوخیز دماغ پر اثر ڈالا اور سرسید کی تحریک نے مولانا کے لباس میں بھی ظہور کیا۔ یعنی انھوں نے ترکی یعنی یورپین لباس پہننا شروع کیا۔" ص۲ آزاد نمبر اردو ادب

بظاہر یہ بہت چھوٹی اور معمولی بات ہے، مگر ابوالکلام جیسے غیر معمولی ظرف و ذہن کے آدمی کے مطالعے کے لئے ان باتوں کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ ان کی عادتوں میں معمولی سی تبدیلی بھی بغیر کسی غیر معمولی اثر کے ممکن نہ تھی۔ بقول ابوالکلام کے ان کی گردن کی رگیں بہت سخت تھیں۔ وہ وضع کی پابندی انتہا پسندی کی حد تک کرتے تھے۔ ٹوپی کے استعمال کے سلسلے میں ان کے پرائیویٹ سکریٹری مولوی اجمل خاں کی شہادت ہے،

"مولانا کی یہ عادت تھی کہ جب علماء سے ملاقات کرتے تھے تو ٹوپی پہن لیتے تھے لیکن تنہائی میں یا غیر علماء کے سامنے ننگے سر رہنے لگے تھے۔ ۱۹۳۰ء کے بعد سے ۱۹۴۷ء تک یہ عادت تھی کہ ورکنگ کمیٹی (کانگریس) اور عام کھانے میں ٹوپی پہنے رہتے تھے۔ جسے وہ ٹوپی اوڑھنا کہتے تھے۔ ایک دفعہ وارد ھا میں جواہر لال جی نے کہا کہ مولانا۔۔۔ اتنی گرمی ہے یہ ٹوپی بہت گرم ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ یہ محض وضع کی پابندی ہے" آزاد نمبر آجکل

بہر حال ایسی وضعداری اور سخت اور شدید پابندی کے باوجود ابوالکلام کا سید احمد خاں کی تقلید

میں تحریک لباس کرنا ظاہر کرتا ہے کہ اس نوخیز دماغ پر سید احمد خاں کا اثر ایک طرح کا سحر بن گیا تھا۔

آزادئ فکر، تقلید سے بغاوت، عقلیت پسندی اور اعتدال:

سید احمد خاں کے زمانے اور ذہنیت کے پس منظر میں جس طرح ان کی انانیت کی سطح متعین کی جا سکتی ہے اور ان کے طرزِ طبع اور طرزِ تحریر کے رشتوں کو سمجھا جا سکتا ہے اسی ... طرح ان کے فکری میلانات کا جائزہ لیتے ہوئے چار ایسی بنیادوں کا تعین کیا جا سکتا ہے جو ابوالکلام اور سید احمد خاں کے فکری میلانات اور مذہبی افکار میں مشترک اور ممتاز خصوصیات تسلیم کی جا سکتی ہیں ان چاروں کی حیرت انگیز مطابقت دونوں کے ہاں یکساں نتائج فکر کا سبب ہے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام کے تمام افکار و نظریات کی عمارت کے یہ چار ستون چار ناقابلِ انکار بنیادیں ہیں جن میں سب سے پہلا درجہ فکری آزادی کو حاصل ہے۔ فکری آزادی دونوں کا محبوب ترین اور اولین مطمحِ نظر ہے۔ سید احمد خاں نے آزادئ فکر و نظر کا جو صور پھونکا اس نے مذہبی دنیا میں عدمِ تقلید کی روش اختیار کی اور تقلیدی دنیا کی کائنات مستعار ہلا ڈالی بقول حالی :-

"اس (تہذیب الاخلاق کے) پرچے نے مسلمانوں کے مذہبی لٹریچر میں جو صدیوں سے پانی کی طرح بے حس و حرکت چلا آتا تھا۔ دفعتاً تموج پیدا کر دیا۔ تہذیب الاخلاق سے پہلے ہندوستان میں جو کچھ کہ مذہب کے متعلق لکھا گیا، اس میں سرسید کے سوا بہت ہی کم لوگوں کی تحریروں میں آزادی کا عنصر پایا جاتا تھا۔ تعصب اور تقلید نے اور رجنلٹی کی سوتیں بالکل بند کر دی تھیں، علمائے سلف کے اقوال اور ان کی رایوں کو نقل کر دینا ہی تصنیف و تالیف کی معراج تھی۔ غیر مقلد جو بہت آزادی کا دم بھرتے تھے ان کی جولانگاہ بھی صرف چند مسائل فقہ متعلق بہ عبادات تھے اور بس" صفحہ ۲۶۴ ح ۔ ح

سید احمد خاں نے تعصب اور تقلید سے بلند ہو کر آزادئ فکر و نظر کی توانائی سے . . . .

. . مذہب قدیم پرستی کی جگہ مذہبی تقویت کا سامان فراہم کیا اس کی شہادت خود ان لفظوں میں دیتے ہیں:

"میں نے خالی الذہن ہو کر اسلام پر بہت کچھ غور کیا ہے اور نہایت غور و فکر کے بعد ... اس بات کا یقین ہوا ہے کہ دنیا میں کوئی مذہب سچا ہے تو وہ اسلام

ہی ہے اور میں اسی دلی یقین پر اس کی تائید کرتا ہوں، نہ اس وجہ سے کہ میں مسلمان کے گھر پیدا ہوا ہوں اور مسلمان ہوں۔" ح۔ نج

فکر و نظر کی یہی آزادی ہر زمانے اور ذہن کے لئے ترقی کی ناقابل تغیر راہ متعین کرتی ہے۔ اس بنیاد کا تجزیہ کئے بغیر سید احمد خاں کے افکار و خیالات کو صحیح طور پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ سید احمد خاں کے افکار و آثار پر تجزیاتی نظر ڈالی جائے تو اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کے ہاں آزادی جسے انھوں نے عدم تقلید کہا ہے۔ ان کے افکار کی ایک ناقابل انکار بنیاد ہے۔ اس عدم تقلید نے انھیں مذہب، ادب، معاشرت، ہر جگہ اجتہاد پر متوجہ کیا۔ اور اسی راہ سے وہ ادب اور مذہب کے تنگنائے سے نکل کر تہذیب کی عظیم الشان وادی میں نکل آئے۔ سید احمد خاں کی اجتہادی قوت کا تجزیہ کرتے ہوئے جو نتیجہ حالی نے اخذ کیا ہے وہ اس قدر صحیح اور صریح ہے جس طرح پانی میں روانی اور سورج میں تابانی۔ حالی لکھتے ہیں :۔

" تقلید کی عادت خواہ امور مذہبی میں ہو خواہ مسائل علمی میں اور خواہ معاملات دنیاوی میں انسان کو کبھی اپنے اوپر بھروسا اور اعتماد کرنے نہیں دیتی، وہ ہمیشہ بچوں کی طرح جو چلنے میں اوروں کا سہارا ڈھونڈتے ہیں، ہر معاملے میں دوسروں کا مونھ (منہ) تکا رہتا ہے۔ سرسید کو زمانے کی ضرورتوں نے اول مذہبی تقلید سے نجات دی، جس سے ان کو مذہبی مشکلات میں اپنی طبیعت پہ زور ڈالنے اور اپنی رائے اور سمجھ پر تکیہ کرنے کی ضرورت اور عادت ہوئی، پھر رفتہ رفتہ یہ ان کی طبیعت ثانی ہو گئی اور ہر قسم کے سوالات پر غور کرنا اور سوچنا اور اپنی مستقل رائے قائم کرنا ان کا وطیرہ ہو گیا اور اسی طرح ان کے قوائے عقلیہ بتدریج جلا پاتے رہے۔" ۵۲؎ ح۔ نج

سید احمد خاں کے مندرجہ ذیل اقتباسات پر نظر ڈالئے اور پھر ترجمان اور الہلال کے صفحات ذہن میں لائیے تو یہ اندازہ کرنا چنداں دشوار نہ رہے گا کہ ابو الکلام کے ہاں جو مذہبی آگ، تحقیقی لگن اور آزادانہ روش ملتی ہے اس کی چنگاریاں ان کے نہاں خانۂ دل میں کہاں سے اُڑ کر پہنچیں؟ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے سید احمد خاں لکھتے ہیں :

" میں اس بات کو اچھا نہیں سمجھتا جو شخص جس مذہب میں پیدا ہوا ہے خاموشی سے اس

میں چلا دوسری بات ہے اور اس کی تائید پر مستعد ہونا دوسری بات ہے۔ پہلی بات اس شخص کو زیبا نہیں جس نے پورا یقین اس پر خود نہ کر لیا ہو۔ میں نے خالی الذہن ہو کر اسلام پر بہت کچھ غور کیا ہے اور نہایت غور و فکر کے بعد میرے دل میں اس بات کا یقین ہوا ہے کہ دنیا میں کوئی مذہب سچا ہے تو وہ اسلام ہی ہے اور میں اس دلی یقین پر اس کی تائید کرتا ہوں۔ نہ اس وجہ سے کہ میں مسلمان کے گھر میں پیدا ہوا ہوں اور مسلمان ہوں۔" ص۵۰۵ ح۔ ج

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"میں سچ اپنے دل کا حال لکھتا ہوں، اگر خدا مجکو ہدایت نہ کرتا اور تقلید کی گمراہی سے نہ نکالتا اور میں خود تحقیقات حقیقت اسلام پر متوجہ نہ ہوتا تو یقینی مذہب کو چھوڑ دیتا۔ فرض کرو کہ تقلید چھوڑنے میں، میں کسی مسئلے یا عقیدے میں غلطی میں پڑوں چنداں نقصان نہیں مسلمان تو رہوں گا۔" ص۵۰۶ ح۔ ج

"بھائی جان سنو! اب یہ وقت نہیں رہا کہ میں اپنے مکتوبات ضمیر کو مخفی رکھوں، میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے حاصل ہوئی ہے نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اس خیر خواہی نے مجکو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں۔ اور تقلید کی پروا نہیں کرتا، ورنہ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میرے نزدیک مسلمان رہنے کے لئے اور بہشت میں داخل ہونے کے لئے آئمہ کبار تو درکنار مولوی جٹو کی بھی تقلید کافی ہے۔" ص۵۰۶ ح۔ ج

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا ہے اتنا کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ شخص اسلام کے حق تقلید شکیا سے بھی زیادہ زہر قاتل ہے۔ بلاشبہ ہم نے علماء کو مثل یہود و نصاریٰ کے ارباب من دون اللہ سمجھ لیا ہے۔ خدا اس گناہ سے سب مسلمانوں کو بچائے۔ آمین۔ اور میرے دوستوں کو اور مولوی مہدی علی

میرے پیارے دوست کو سب سے پہلے۔ آمین ثم آمین۔
یہی وہ تقلیدی رکاوٹ ہے جس پر ابوالکلام نے ترجمان میں اتنے ہی شدید اور شوخ انداز سے احتجاج کیا ہے:

"مذہبی احکام کی بیجا سختیاں، مذہبی آزادی کی ناقابل پابندیاں ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں، یہ بوجھل زکا وٹیں تھیں جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیئے تھے، پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سب سے نجات دلائی...... افسوس جن پھندوں سے قرآن نے اہل کتاب کو نجات دلائی تھی مسلمانوں نے وہی پھندے پھر اپنے گلوں میں ڈال لئے۔" صہ۳۸ ت۔ ق۔ ر

سید احمد خاں کے فلسفہ وفکر کا یہی وہ اولین شعلہ تھا جس نے ابوالکلام کے فکر و میلان .... میں ایک مستقل جگہ بنائی اور ابوالکلام کا ہر شعبۂ زندگی خواہ وہ ادب ہو، فلسفہ ہو، مذہب ہو، سیاست ہو یا صحافت وخطابت ہو، اسی شعلے کی گرمی اور حرارت سے منور رہا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"میں پیدائشی مسلمان ہوں، لیکن آپ یہ سن کر تعجب کریں گے کہ پیدائشی اور خاندانی ورثے میں مجھے جو مذہب ملا تھا میں اسی پر قانع نہیں رہا۔ اور جونہی مجھ میں اتنی طاقت پیدا ہوئی کہ کسی چیز کو اپنے سے الگ کر سکوں، میں نے اسے الگ کر دیا اور پھر ایک خالی دل و دماغ لے کر طلب وجستجو میں نکلا۔ اس جستجو میں مجھے بہت سی منزلوں سے گزرنا پڑا، اور پے در پے کئی ذہنی انقلاب میرے دماغ پر طاری ہوئے بالآخر میں نے اپنا مقصود حاصل کر لیا اور یہ وہی مقام ہے جہاں اپنے آپ کو اب پاتا ہوں۔ بلاشبہ یہ اسلام ہے۔ لیکن وہ اسلام نہیں ہے جو محض رسم وتقلید کا مجموعہ تھا اور مجھے پیدائشی ورثے میں ملا تھا۔ میں اب اس لئے مسلمان نہیں ہوں کہ مجھے خاندانی طور پر ایسا ہونا چاہئے بلکہ اس لئے ہوں کہ میں نے اپنی طلب وجستجو سے اس کا سراغ پایا ہے۔ مجھے یقین واطمینان کی تلاش تھی اور وہ مجھے یہیں ملا۔"
صفحہ۲۵۔ ذ۔ آ

یہی وہ صورت حال ہے جو فکری آزادی کی راہ میں ہر طالب حق کو لازماً پیش آتی ہے۔ امام غزالیؒ نے اپنے وقت کے مختلف مکاتیبِ فکر کا مطالعہ کیا تھا۔ اس معمولی سی بات نے ان میں آزاد خیالی کا غیر معمولی وصف پیدا کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے اپنی آزاد خیالی کا ماخذ و محور خود ہی اس طرح بیان کیا ہے:

"چونکہ میری طبیعت ابتدا رسے تحقیقات کی طرف مائل تھی۔ اس لئے رفتہ رفتہ یہ اثر پیدا ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور جو عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن میں جم گئے تھے ان کی وقعت جاتی رہی۔ میں نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو یہودی عیسائی بھی رکھتے ہیں۔ حقیقی علم اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہہ کا احتمال نہ رہ جائے۔ مثلاً یہ امر یقینی ہے کہ دس کا عدد تین سے زائد ہے۔ اب اگر کوئی شخص کہے کہ نہیں تین زائد ہے اور اس کے ثبوت میں وہ شخص یہ کہے کہ میرا دعویٰ حق ہے کیونکہ میں عصا کو سانپ بنا سکتا ہوں اور بنا کر دکھا بھی دے تو میں کہوں گا کہ بے شبہہ عصا کا سانپ بن جانا سخت حیرت انگیز ہے، لیکن اس سے اس یقین میں فرق نہیں آ سکتا کہ دس تین سے زائد ہے۔"

(صہ ۱۴ الغزالی)

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے اپنی طلب و تلاش سے جن حقائق تک دسترس حاصل کی اور فکری آزادی کو جس ثبات اور صحت سے قائم رکھا۔ غزالی کی اس فراست سے اس کو قوی اور قطعی ہے۔ ابوالکلام اور سید احمد خاں کے یہ تاثرات اس سے وہی نسبت رکھتے ہیں جو نور کو نظرسے اور لہر کو تعلق بحر سے ہے۔ دراصل آزاد طبیعتیں خواہ کسی مسلک کو اختیار کریں، مگر آزادیٔ فکر کی راہ اور عقلیت پسندی کی روشنی کے بغیر اپنا فکری معیار بلند نہیں کر سکتیں۔ عجب نہیں کہ ابوالکلام کی فکر و فراست میں غزالی کے فہم و فطانت کو بھی ایسا ہی دخل ہو جیسا سید احمد خاں اور ابوالکلام کے فکر و فراست میں ہے۔ تلاش حق کی اسی منزل کو غزالی نے جس طرح روشن کیا ہے یہی روش سید احمد خاں اور ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ غزالی کے ذیل کے اقتباسات اور ابوالکلام کے تاثرات کی لَے میں کس قدر مشابہت اور مطابقت ہے اس کا اندازہ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ غزالی کی شہادت ہے:

"اب میں نے غور کرنا شروع کیا کہ اسی قسم کا یقینی علم مجھ کو کس حد تک ہے؟ معلوم ہوا کہ صرف حسیات اور بدیہیات تک۔ لیکن جب کدوکاوش بڑھی تو حسیات میں شک ہونے لگا

یہاں تک کہ کسی امر کی نسبت، یقین نہیں رہا۔ قریبًا دو مہینے تک یہی حالت رہی پھر خدا کے فضل سے یہ حالت تو جاتی رہی، لیکن مختلف مذاہب کی نسبت جو شکوک تھے باقی رہے۔ اس وقت جس قدر فرقے موجود تھے چار تھے، متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ، صوفیہ، میں نے ایک ایک فرقے کے علوم وعقائد کی تحقیقات شروع کی۔ علم کلام کے متعلق جس قدر قدما کی تصنیفات تھیں، سب پڑھیں، لیکن وہ میری تسلی کے لئے کافی نہ تھیں، کیونکہ ان میں جن مقدمات سے استدلال ہوتا ہے ان کی بنا یا تقلید ہے یا اجماع یا قرآن وحدیث کے نصوص، اور یہ چیزیں اس شخص کے مقابلے میں بطور حجت نہیں پیش کی جا سکتیں جو بدیہیات کے سوا اور کسی چیز کا قائل نہ ہو" ص۲۱ الغزالی

عقلیت پسندی کی یہی روش ہے جو سید احمد خاں اور ابو الکلام کے ہاں اسی طرح لگاتی گرجتی .... ان کے فکر و فراست کو ایک دوسرے سے قریب کر دیتی ہے عقلیت پسندی کا یہ سلک سید احمد خاں اور ابو الکلام کے آئینہ فکر میں وہی ہے جسے غزالی نے پیش کیا ہے۔

فکری آزادی کی شمع روشن ہونے میں سید احمد کا بچپن کا ماحول اس کے لئے معاون ہوا اور ابو الکلام کا ماحول اس کی راہ میں رکاوٹ بنا۔ لیکن دونوں اسی فکری آزادی کی بدولت تقلید پرستی کی دلدل سے نکل سکے۔

سید احمد خاں کا ماحول بچپن ہی سے ہر طرح کی بدعتوں سے بے داغ اور ہر طرح کی توہم پرستیوں سے پاک واقع ہوا تھا۔ شاہ اسماعیل شہید کی طرح ان پر یہ رنگ شاہ ولی اللہ اور ان کے فیضانِ نظر کا کرشمہ تھا۔ عقائد کا کھرا پن اور بے میل سچائی کا ذوق انھیں بھی میکدہ ولی اللہی سے میسر آیا تھا۔

سید احمد خاں کی شہادت ہے:

"مگر میری والدہ کو شاہ علی صاحب سے بیعت تھی اور عقیدت تھی اور شاہ صاحب کے ہاں منّت اور نذر نیاز کا کہیں پتہ نہ تھا۔ ان کی عادت تھی کہ جب کوئی اپنی حاجت لے جاتا تو سب حاضرین سے کہتے کہ دعا کرو خدا اس کی حاجت پوری کر دے۔ یہی عقیدہ میری والدہ کا تھا۔ انھوں نے خود کوئی منّت یا نذر و نیاز کبھی نہیں مانی، تعویذ یا گنڈے پر اور تاریخوں یا دنوں کی سعادت و نحوست پر ان کو مطلق اعتقاد نہ تھا" ص۲۱ ح۔ج

اس طرح سید احمد خاں کی ذہنی نشوونما اور فکری ساخت بھی ان کے بچپن کی طرح شاہ عبدالعزیز کے تعلق سے اور پھر ان کی والدہ کے اثر سے ہر نوع کی بدعتوں سے پاک اور ہر طرح کی توہم پرستیوں، اور خوش عقیدگیوں سے آزاد تھی۔ لیکن ابوالکلام کا ماحول مکروہ قدامت پرستی، اندھی تقلید اور پیری مریدی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا۔ اس لئے ان پر اس ماحول کا شدید ردعمل ہوا اور بطور ایک باغی نوجوان کے اپنے خاندانی ماحول کے اثرات سے آزاد ہوئے اس کی شہادت ان ہی کے لفظوں میں یہ ہے:

"وہ دور میری زندگی کا تاریک ترین دور تھا لیکن میں مطمئن بھی تھا اور خوش بھی کہ مکروہ قدامت پرستی، اندھی تقلید اور پیری مریدی کی متعفن دلدل سے باہر نکل آیا ہوں۔ دراصل میں خود اپنے باپ کا باغی تھا۔ والد مرحوم بہت بڑے پیر تھے، جمود و تقلید، پیری، مریدی، اور متعلقہ رسوم و عوائد میں اس قدر متشدد تھے کہ دنیا بھر میں مسلمانوں کی تعداد صرف ڈھائی عدد بتایا کرتے تھے۔ میرے ذہن و مزاج کے لئے یہ ماحول ناقابل برداشت تھا۔ اور جب والد سے کش مکش آخری حد تک پہنچ گئی تو میں نے جلاوطنی اختیار کر لی۔ گھر میں سب کچھ تھا۔ دولت پھٹی پڑتی تھی۔ کامیاب پیروں . . . کی تونگری کا حال آپ کو بھی معلوم ہوگا، مگر میں اس کم عمری ہی میں بے گھر ہو گیا۔ اور بڑی مصیبتیں جھیلنا پڑیں؟ ص۱۱ ذ۔آ

ابوالکلام کی یہ بغاوت ان کے صاحبِ نظر ہونے کی علامت ہے اور بقولِ شاعر ؎

ہر کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

سید احمد خاں کو یہ منزل ابتدا میں پیش نہ آئی اور بچپن کے ماحول نے انھیں اس راہ میں پختہ کر دیا۔ انھیں ابوالکلام کی طرح گھر چھوڑنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔ ابوالکلام نے خاندانی اثرات کی اہمیت اور ابتدائی ماحول کے نقوش کی پختگی پر اپنے تجربات کی روشنی میں نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انسانی دماغ، خاندانی تعلیم، سوسائٹی اور گرد و پیش کے مؤثرات کی مخلوق ہوتا ہے۔ علی الخصوص مذہب کے بارے میں خاندانی تقلید کا اثر اس درجہ قوی ہے کہ اس سے باہر نکلنے کا کبھی وہم و گمان بھی نہیں گزرتا۔ کتنے ہی انسان ہیں جو اپنی شہ زوری میں بڑی بڑی آہنی زنجیروں کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالیں گے لیکن وہ اس رشتہ کو چھو بھی نہیں سکتے جو آبائی تقلید کا ان کی گردن میں پڑا ہے۔ فی الحقیقت انسان

کی تمام غفلت و گمراہی کی اصلی بنیاد یہی ہے۔ میں یقین کرتا ہوں کہ یہ خدا کا بڑا ہی فضل و احسان تھا کہ مجھے اپنی زندگی کے بالکل ابتدائی حصے ہی میں اس قید و بند سے نجات حاصل ہو گئی۔ میرے موجودہ مذہبی عقائد نہ تو مجھے خاندان سے ملے ہیں نہ میرے اُستادوں نے ان کی تلقین کی، نہ میری سوسائٹی ان کے لئے رہنما ہو سکتی تھی یہ تمام چیزیں تو موافق ہونے کی جگہ میری راہ میں رُکاوٹ کا حکم رکھتی تھیں۔ انھوں نے مجھے جو کچھ دیا، میں نے کھو دیا۔ اور مجھے کچھ مطلوب تھا وہ خود اپنی طلب و جستجو سے ڈھونڈھ نکالا" ص۳۵ ذ۔آ

ابوالکلام کے خاندانی ماحول اور بچپن کے ان پر گونا گوں اثرات پڑے ہیں۔ انہی میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے خود تقلید کے سراب سے نکلنے کی جن کٹھن منزلوں اور دشوار گھاٹیوں کو دکھایا ہے وہ سب وہی ہیں جن کا حال اوپر سیّد احمد خاں کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اس راہ میں جتنے قدم اُٹھے ہیں سب کو تقریباً یکساں حالتیں درپیش آتی ہیں پہلے تقلیدی اور رسمی مذہب کی بے فکری اور مدہوشی میں دل سرشار ہوتا ہے پھر شک و اضطراب کی خلش پیدا ہوتی ہے اور شک آہستہ آہستہ انکار تک پہنچا دیتا ہے۔ مجھ پر بھی بتدریج یہ تمام حالتیں طاری ہوئیں، مجھکو تقلیدی اور رسمی مذہب کی پرستش نے شک و اضطراب نے نکالا اور شک نے بالآخر انکار اور دہریت کی صورت اختیار کرلی۔ میں مدتوں مذہب اور عقل کی آمیزش و آویزش کی گھاٹیوں میں گم رہا۔ عرصہ تک میٹریلزم اور ریشنلزم کے جلوۂ سراب کو آبِ حیات سمجھتا رہا اس راہ کی جتنی بیماریاں ہیں وہ بھی مجھے لگیں اور جتنے نسخے ہیں وہ بھی میں نے استعمال کئے۔ بالآخر جب قدم جستجو سے تھک گئے اور ہمت نے جواب دے دیا تو اچانک پردۂ ظلمت چاک ہوا اور نظر اُٹھائی تو حقیقتِ گم گشتہ کا چہرہ بے نقاب سامنے موجود تھا" ص۲۵۲ ذ۔آ

ابوالکلام نے اگرچہ عقلیت کی نفی کی ہے اور یہی عقلیت سید احمد خاں کی عدم تقلید کی بنیاد ہے۔ لیکن غور سے دیکھا جائے تو ابوالکلام نے عقل نظری کی تردید کی ہے اور عقلِ عملی کو اپنایا ہے۔ انسان کا امتیازی وصف یہی عقل ہے بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"عقل جو فطرت میں خوابیدہ تھی انسان میں آکر باشعور اور خود آگاہ ہوئی! انسان کا وصف امتیازی ایک باخبر عقل ہے جس کی ماہیت وحدت و توافق ہے۔ انسانی عقل نظری جو قوانین اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور عقل عملی جو اس کی زندگی کا انضباط کرتی ہے، یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہی ہیں۔" صہ ۲۲۱ ا۔ ن۔ ح

اس طرح عقلیت کے رو سے میں باوجود یک گونہ فرق کے سید احمد خاں اور ابوالکلام کا مسلک عملی دنیا میں ایک ہو جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان دونوں نے مذہب کو جس فطرت کے سانچے اور نقاب میں پیش کیا ہے وہ واقعتاً مذہب نہیں بلکہ روح مذہب ہے۔ یہاں ابوالکلام نے گویا غالب کے اس مصرع کی تشریح کر دی ہے ؎

دشوار تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں

ابوالکلام نے مذہب کی شرح و حقیقت پوری طرح بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"اس منزل پر پہنچ کر یہ سب سے بڑی بنیادی سچائی مجھ پر کھل گئی کہ مذہب کی راہ عقل و ادراک سے نہیں بلکہ خالص اور بے میل جذبات سے طے کی جا سکتی ہے اور مذہبی سچائی کا پالینا اس لئے کٹھن نہیں ہے کہ وہ مشکل ہے بلکہ اس لئے کہ وہ بہت ہی آسان ہے۔ اور انسان کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ وہ سامنے کی آسان اور عام چیزوں کو ہمیشہ نظر انداز کر دیتا ہے۔" صہ ۲۵۲ ذ۔ آ

جس حقیقت کو ابوالکلام نے یہاں مذہب کی بنیادی سچائی قرار دیا ہے ٹھیک یہی حقیقت دوسرے لفظوں میں سید احمد خاں کے ہاں بھی ملتی ہے۔ سید احمد خاں نے روحِ مذہب یعنی قرآنی توجیہہ اور تشریح کرتے ہوئے کس قدر فکرِ بلند اور ذہنِ رسا کا ثبوت دیا ہے، اس کا اندازہ اس عبارت سے کیجئے:۔

"مولانا روم فرماتے ہیں ؎

چیست دنیا از خدا غافل بدن (بودن)

مگر میرے نزدیک اس میں کسی قدر غلطی ہے۔ خدا سے غافل ہونا انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ خدا خود ایسا ہمارے پیچھے پڑا ہے کہ اگر ہم چھوڑنا بھی چاہیں تو نہیں چھوٹتا۔

اسی طرح ہم بھی خدا کے ایسے پیچھے پڑے ہیں کہ اگر خدا خود چاہے تو ہم کو چھوڑ نہیں سکتا۔
بھلا دیکھیں تو خدا ہم کو اپنے بندے اور مخلوق ہونے سے خارج تو کر دے، خدا کی قدرت
سے خارج ہے ۔

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی — تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

پس از خدا غافل بدن چہ معنی دارد؟ دنیا ہمارے برتنے کے لئے ہے۔ ہم خوب چین
سے اس کو برتیں مگر دل کو اس سے تعلق نہ ہو، بس یہی سب سے بڑا مار ہے، اور یہی
تعلق کفر ہے۔" ص۴۸۸ ج۔ ۲

اس طرح سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں نے جس مذہب سے اپنی دلی وابستگی کا اظہار کیا ہے وہ محض روایتی اور نقلی مذہب نہیں ہے بلکہ وہ عمل اور عقل کے معیار پر بھی پورا اترتا ہے اور نہ صرف انسانی زندگی کے ہر گوشے کو گھیرے ہوئے ہے بلکہ وہ ایک طرح سے فطرت کی طرح آزاد اور ہر حسن و خوبی سے آراستہ ہے جس طرح مچھلی پانی میں تیرتی ہے، پرندے ہوا میں اڑتے ہیں، اور پھول پودوں میں کھلتے ہیں۔ اسی طرح ان دونوں کے ہاں فطرتِ انسانی فطرتِ الٰہی سے کسب کمال اور اخذ نور کرتی رہتی ہے۔ گویا دونوں کے ہاں مذہب کا معیار مذہب کی شکل نہیں بلکہ مذہب کی عقل ہے۔ دونوں کے ہاں رسم کا درجہ دوسرا ہے روح کا پہلا۔ دونوں کے ہاں مذہب کا شجرۂ نسب خدا تک پہنچتا ہے۔ اور وہ خدا بے مثال ہے۔

ابوالکلام نے جس وضاحت اور واقعیت سے اپنا یہ مسلک پیش کیا ہے وہ اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ باوجود پرجوش انداز بیان اور ساحرانہ طرزِ تخاطب کے ان کے تمام فکری رجحانات کی سمت عقلیت پسندی کی طرف ہے۔ پروفیسر ہمایوں کبیر نے ابوالکلام کی شخصیت اور ان کے افکار کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے انھیں بنیادی طور پر عقلیت پسند تسلیم کیا ہے۔ ان کی شہادت ہے:

"بنیادی طور پر وہ عقلیت پسند تھے۔ اور ان کا عقیدہ تھا کہ ہر معاملے میں بالآخر منشائے الٰہی پورا ہو کر رہتا ہے۔ یہی ان کا ایمان تھا، یہی ان کی وصیت تھی اپنے عہد کی نسل کے لئے۔ اور نہ صرف ہندوستان کے بلکہ کل جہان کے لئے۔" ص۸ مولانا آزاد

پروفیسر ہمایوں کبیر نے دقت نظر سے ابوالکلام کی مجموعی شخصیت کے دو امتیازی پہلو قرار دئے ہیں

ذہنی توازن اور ضبط۔ اور یہی عقلیت پسندی کے لازمی اجزاء ہیں۔

پروفیسر ہمایوں کبیر نے ابوالکلام کی عقلیت پسندی کو جس طرح پیش کیا ہے۔ ہم اگر ترجمان کا مطالعہ اسی نقطۂ نظر سے کریں تو اس خیال کی تائید میں صرف ترجمان ہی سے اتنا مواد حاصل ہو جاتا ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد یہ کہنے میں تامل نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بنیادی طور پر عقلیت پسند تھے۔ تفسیر بالرائے کی بحث میں مولانا لکھتے ہیں:

"تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوتی ہیں۔ تفسیر بالرائے کی مخالفت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے۔ کیونکہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ ہی بے سود ہو جائے۔ حالانکہ خود قرآن کا یہ حال ہے کہ اوّل سے آخر تک تعقل و تفکّر کی دعوت ہے اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها۔ دراصل تفسیر بالرائے میں رائے لغوی معنیٰ میں نہیں ہیں بلکہ رائے مصطلحہ شارع ہے۔ اور اسی سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لئے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے۔ بلکہ اس لئے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے۔" مدے، ت۔ ق

اس طرح ابوالکلام نے تفسیر کی نازک راہ میں بھی برابر عقل و فکر کا دامن تھامے رکھا اور اہلِ علم خصوصاً تفسیر کا ذوق رکھنے والے جانتے ہیں کہ انھوں نے عقل و تامل ہی کی روشنی میں قرآن کی بعض آیتوں اور بعض تاریخی واقعات کا تجزیہ کرنے کی قابلِ آفریں کوششیں کی ہیں۔ خصوصاً وحدت ادیان، ربوبیتِ الٰہی، واقعہ اصحاب کہف وغیرہ سے ان کی علمیت اور فکری عظمت آشکار ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں ابوالکلام کے اس مسلک کی داد دینی پڑتی ہے کہ وہ عقلیت ہی کی بنا پر اس پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اگر بعض مفکرین یا سائنس دانوں نے کچھ اصول و قوانین معلوم کر لئے ہیں تو ضروری نہیں ہے کہ ان کی صحت کو معیار مان کر زمانۂ حال کے انکشافات کو قرآن سے وابستہ کرنے کی غیر معقول روش اختیار کریں۔ ممکن ہے کہ جلد یا بدیر ان اصولوں کی صحت خود علم و سائنس کی نظر میں مشتبہ ہو جائے تو ایسی صورت میں قرآن کی ایسی تاویلیں مضحکہ خیز ثابت ہوں گی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"مثلاً آج کل ہندوستان اور مصر کے بعض مدعیانِ اجتہاد و نظر نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ زمانۂ حال کے اصولِ علم و ترقی قرآن سے ثابت کئے جائیں۔ یا جدید تحقیقاتِ علمیہ سے استنباط کیا جائے۔ گویا قرآن صرف اس لئے نازل ہوا ہے کہ جو بات کوپر لیکس، نیوٹن یا ڈارون اور ویلس نے بغیر کسی الہامی کتاب کی فلسفہ اندیشیوں کے دریافت کرلی اسے چند صدی پہلے معمّوں کی طرح دنیا کے کان میں پھونک دے، اور پھر وہ بھی صدیوں تک دنیا کی سمجھ میں نہ آئیں۔ یہاں تک کہ موجودہ زمانے کے مفسّر پیدا ہوں اور تیرہ سو برس پیشتر کے معمّے حل فرمائیں، یقیناً یہ طریق تفسیر بھی ٹھیک ٹھیک تفسیر بالرّائے ہے۔" ص۱۶ ت۔ ق

اس طرح ابوالکلام نے عقلیت کا ایک ایسا معتدل اور متوازن مسلک اختیار کیا جس نے انھیں بڑی حد تک سید احمد خاں سے قریب کردیا۔ یہاں تک کہ ان کا طرزِ گفتار اور اندازِ تحریر سید احمد خاں سے بظاہر ایک حد تک مختلف ہے۔ لیکن ان دونوں ادیبوں کے ہاں فکری میلانات اور ذہنی رجحانات کے اشتراک نے ان کے طریقِ استدلال کو بھی ایک دوسرے سے بہت قریب کردیا ہے۔ سید احمد خاں کا رجحان ہر جگہ عقل و فراست پر مبنی ہے۔ اور اکرام کا یہ خیال سید احمد خاں کے بارے میں جس قدر صحیح ہے ابوالکلام کے بارے میں اتنا ہی غلط ہے کہتے ہیں :

"سرسید کا طرزِ تحریر سیدھا سادا اشکل الفاظ سے اور خطیبانہ جوش و خروش سے مبّرا تھا۔ ان کا خطاب ناظرین کی عقل ہوتا۔ وہ جذبات کو اُبھارتے، اور اپنے خیالات سلیس عبارت میں پیش کرتے، اس پر قناعت کرتے کہ ناظرین انھیں درست طور پہ سمجھ کر ان پر عمل کریں۔ وہ سمجھتے تھے کہ قوم کے لئے سلامتی کا راستہ اس میں ہے کہ وہ لفّاظی اور انشاء پردازی کے پردے اُتار کر واقعات اور حالات کو اصل صورت میں دیکھنا شروع کرے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا طرزِ تحریر اس سے بہت مختلف ہے۔ وہ ابوالکلام ہیں، زورِ کلام اور زورِ بیان کے بادشاہ؛ ان کی تحریر ایسی ہے کہ ؎

جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے

لیکن اس سے دماغ کو روشنی نہیں ملتی۔ وہ خشک منطق سے زیادہ جذبات کے قائل ہیں

ان کی طرزِ تحریر میں حرارت زیادہ ہے روشنی کم۔ ان کی تحریر و تقریر میں ایک جادو ہے جس سے مسحور ہو کر ناظرین اور سامعین ان کی پیروی شروع کر دیتے ہیں۔ خواہ عقل اور خشک منطق اس طرف رہنمائی نہ کرے۔" صفحہ ۳۱ موجِ کوثر

یہاں اکرام نے مولانا کے طرز کی سطح کے نیچے جو فکری اور ذہنی میلانات کا عظیم الشان سرمایہ ہے اسے یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ہاں حرارت زیادہ ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ ان میں روشنی کم ہے کسی طرح واقعات پر مبنی نہیں ہے خصوصاً سید احمد خاں کے فکری میلانات اور ذہنی رجحانات کے ساتھ ساتھ جب ابوالکلام کے خیالات کا تجزیہ کیا جائے تو بلاشبہ ان کے ہاں کسی طرح سید احمد خاں کے خیالات اور افکار سے کم روشنی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی فلسفہ کی مخالفت میں، عدم تقلید کی حمایت میں تفریق بین الرسل کے مفہوم میں معجزات کے بارے میں، اور سب سے بڑھ کر خلوص عمل کے مفہوم میں ان دونوں کے ہاں جس قدر واضح مشابہتیں ملتی ہیں ان کی موجودگی میں اکرام کی رائے کی تائید نہیں کی جا سکتی۔

ابوالکلام اور سید احمد خاں کے جن افکار کا ہم نے حوالہ دیا ہے ان کے اظہار میں یہ دونوں جس قوتِ استدلال کو کام میں لاتے ہیں اس نے بھی ان دونوں کے مسلک کو بڑی خوبی سے یکساں کر دیا ہے۔ اور ان دونوں کے طرزِ تحریر میں قوت استدلال کے اشتراک نے ایک عجیب مماثلت پیدا کر دی ہے۔ حالی سید احمد خاں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اب ہم ایک بڑی خاصیت کا ذکر کرتے ہیں جس کو ہر سمجھ دار آدمی جو ان کی تصنیفات کو دیکھے گا یقیناً تسلیم کرے گا اور اس سے ہماری مراد قوتِ استدلال ہے۔ ظاہر ہے کہ سر سید کی بعض پولیٹکل اور اکثر مذہبی تحریریں ایسی ہیں، جن میں انھوں نے ایک جماعتِ کثیر یا جمہور اہلِ اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ باوجود اس کے ان کو اپنے دعوے کے اثبات میں خلاف توقع اکثر ایسی کامیابی ہوئی ہے جیسی کہ ایک مسلم الثبوت رائے کی تائید کرنے والے کو ہونی چاہیئے۔" صفحہ ۴۸۶ ح۔ ج

سید احمد خاں کا یہ استدلال اور فہم کا رجحان ان کی عقلیت سے بڑھتا اور اسی سے بقا پاتا ہے۔ ٹھیک اسی بنیاد پر ابوالکلام کے ہاں بھی استدلال نے فضیلت و فوقیت کا درجہ پایا ہے۔ سید احمد خاں

کی طرح ان کو بھی اس کا شدید احساس تھا کہ سادگی میں بھی حسن ہوتا ہے۔ مگر اس کے لئے بے میل فطری رجحان لازمی ہے۔ چنانچہ اسی خیال کی تشریح میں انھوں نے جس دلیل۔۔۔ کو مشعلِ راہ بنایا ہے اس کی حقیقت سے۔۔ کون انکار کرسکتا ہے؟ لکھتے ہیں:

"فطرت سے جب بُعد ہو جاتا ہے اور وصفیت کا استغراق طاری ہو جاتا ہے تو طبیعتیں اس پر راضی نہیں ہوتیں کہ کسی بات کو اس کی قدرتی سادگی میں دیکھیں۔۔۔۔۔ ۔۔۔ وہ سادگی کے ساتھ حسن عظمت کا تصور کر ہی نہیں سکتیں۔ وہ جب کسی بات کو بلند اور شاندار دکھانا چاہتی ہیں تو کوشش کرتی ہیں کہ زیادہ سے زیادہ وضعیت اور صناعیت کے پیچ و خم پیدا کر دیں۔" صلا ت۔ ق۔ ا

آگے مشہور مفسر امام فخرالدین رازی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ابھی دوسرا دور شروع ہی ہوا تھا کہ یہ جامہ قرآن کے لئے بننا شروع ہو گیا لیکن اس کا منتہائے بلوغ فلسفہ و علوم کی ترویج و اشاعت کا آخری زمانہ ہے یہی زمانہ ہے جب امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر لکھی اور پوری کوشش کی کہ قرآن کا سراپا اسی مصنوعی لباس وصفیت سے آراستہ ہو جائے۔ اگر امام رازی کی نظر اسی حقیقت پر ہوتی تو ان کی پوری تفسیر نہیں تو دو تہائی حصہ یقیناً بے کار ہو جاتا۔" صٹ ت۔ ق۔ ا

عقلیت کی طرف اسی غالب رجحان نے ان کے مذہبی افکار میں ایسا واضح توازن اور واقعی اعتدال پیدا کر دیا ہے کہ بجز سید احمد خاں کے اور کسی اسلامی ہندی مفکر کا مسلک اور مزاج ان کے مذہبی ذوق سے قریب نظر نہیں آتا۔ اور یہ دونوں مصلح اپنے شدید مذہبی احساسات اور قلبی واردات کے غلبے کے باوجود اپنے فکری میلانات کو عقلی توازن کی سطح پر برقرار رکھتے ہیں دونوں کے ہاں ہیں شدید مذہبی رجحانات کی وہ طغیانی اور لہریں ملتی ہیں جو عقل اور اعتدال کے سارے کناروں کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتی ہیں۔ لیکن کیفیت دیر تک اور دور تک نہیں چلتی! ابوالکلام کے ہاں خصوصیت سے اسے شدید تھلکے اور طوفان نظر آتے ہیں جو عام مذہبی واردات اور روحانی کیفیات کی اس ہیجانی اور طغیانی کیفیت کو مصوّر کرتے ہیں جو ادب کی دنیا میں کتنے ہی کامیاب ہوں، لیکن فکری سطح پر ان کا اثر دیر تک باقی نہیں رہتا۔ یہ کیفیات ان روحانی تاثرات کو مصور کرتی ہیں جن کا تعلق انسان کے ذوقِ لطیف سے ہے۔ شبلی نے ایک جگہ شعر کی تعریف میں کہا ہے:

"شاعری صرف محسوسات کی تصویر نہیں کھینچتی بلکہ جذبات و احساسات کو بھی پیش نظر کردیتی ہے . . . . خود ہماری روحانی تصویر جو کسی آئینے کے ذریعہ ہم نہیں دیکھ سکتے شعر ہم کو دکھا دیتا ہے" صلا انتخابات شبلی [5]

اس لحاظ سے ابوالکلام کے ہاں یہ مذہبی واردات و کیفیات نثر کے دائرے سے نکل کر شعر کے احاطے میں آجاتی ہیں اور اس دنیا میں ان کی نثر اقبال کی نظم سے بہت قریب اور سید احمد خاں کے اجتہاد سے بہت دور ہو جاتی ہے۔ اپنے ابتدائی دور پر تنقید کرتے ہوئے جب ان پر سید احمد خاں کے انکار نے غلبہ پالیا تھا، لکھتے ہیں:

"مگر یہ (سید احمد خاں کی تقلید کا) وقفہ عارضی تھا بہت جلد ہی مجھے معلوم ہوگیا کہ یہ منزل مذہب کی طرف لے جانے والی نہیں ہے بلکہ مذہب سے انکار کی ایک نرم اور ملائم صورت ہے۔ آخری نتیجہ میرے دل و دماغ پر حاوی ہوگیا تھا یعنی گو میں زبان سے صاف صاف اقرار نہیں کرتا تھا لیکن میرے اندر قطعی انکار و الحاد کی آواز گونج رہی تھی۔ میں اب ایک پکا دہری ہوگیا تھا۔ مٹیریلیزم اور ریشنلزم کے اعتقاد پر میرے اندر فخر و غرور تھا اور مذہب کے نام پر جہل و توہم کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ تاہم وہ چیز کہاں تھی جس کی ڈھونڈھ میں نکلا تھا یعنی دل کا اطمینان؟ وہ تو اب اور زیادہ دور ہوگئی تھی۔ میرے اضطراب کی اندھیاری میں تسلی کی ایک ہلکی کرن بھی دکھائی نہیں دیتی تھی۔ ۱۴ برس سے لے کر ۲۲ برس کی عمر تک میرا یہی حال رہا میرا ظاہری روپ ایک ایسے مذہبی آدمی کا تھا جو مذہب کو عقل و علم کے ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا۔ لیکن میرے اندر اعتقاد میں قطعی الحاد تھا اور عمل میں قطعی فسق"۔ ص۲۶۶ ذ۔ آ

الحاد و اضطراب کی یہ کیفیت، جو سرتاسر مذاہب کے خلاف تھی، خود وہی کیفیت تھی جو عین مذہبی کیفیات کی پیداوار ہوتی ہے یعنی عقلیت و اعتدال کے یکسر خلاف اور سرتاسر محض جذباتی اور ہیجانی۔ چنانچہ اس طرح کی کاوش و کیفیت نے ان کو جس نتیجہ پر پہونچایا ہے وہ نہ تو عقلی روش ہی ہے اور نہ مذہب کی معتدل اور متوازن راہ۔ یہاں ان دونوں کیفیات کو ابوالکلام نے اس طرح الگ الگ سمجھنے کی کوشش کی ہے جو عموماً شدید مذہبی کیفیات کے معمولاً ردعمل کے طور پر ہوتا ہے اور بلاشبہ یہاں ان

کی راہ سید احمد خاں کے اجتہاد سے یکسر فطری طور پر جداگانہ ہے۔ سید احمد خاں کا مسلک عموماً تطبیق و تمثیل کا تھا۔ یہاں ابوالکلام کا مسلک صرف اسی حد تک تفریق و تقسیم کا ہے۔ سید احمد خاں نے عقل و مذہب کو باہم ملا کر دیکھنے کی کوشش کی تھی یہاں ابوالکلام نے اس کے برعکس اپنا فکری پیمانہ بدل دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"اب مجھے معلوم ہوا کہ مذہب اور عقل کے میدان بالکل الگ الگ ہیں اور دونوں کا ایسا پوزیشن نہیں ہے کہ ان کو باہم مخالف سمجھ کر توڑنے یا جوڑنے کی کوشش کی جائے مادّہ اور محسوسات کی راہ ہم ادراک سے طے کر سکتے ہیں۔ مگر مذہب جس عالم کا پیام لاتا ہے اس کے لئے ہمارے پاس صرف جذبہ ہے اور یہ بڑی بھول ہے کہ چاندی سونا تولنے کے کانٹے سے ہوا اور روشنی کا وزن بھی معلوم کرنا چاہیں۔" ص۸۰ ذ آ

یہاں ایک حد تک ابوالکلام نے مذہب کے اس فطری اور عمومی رجحان کو نظر انداز کر دیا ہے کہ ہمارے سات مادی حقائق کی وہ توجیہیں اور تعبیریں کرتا ہے جو لطیف روحانی کیفیات کو بھی جنت نگاہ اور فردوس گوش بنا دکھاتا ہے۔ جو حقیقت روحانی کو لباس مجاز میں پیش کرتا ہے۔ جو ذات مطلق کو صفات متعین میں محلول کر دیتا ہے۔ لیکن ترجمان میں یہ غبار چھٹ جاتا ہے۔ مذہب کی یہ جذباتی لہر عقل کی متوازن سطح پا کر پرسکون لہروں کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور ابوالکلام کی فکری سطح اعتدال و توازن کی اسی دنیا کا نمونہ بن جاتی ہے جس کی تصویر سید احمد خاں کے قلب و قلم کا قرینہ ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں :۔

"انسان کا عالمگیر وجدانی احساس کیا ہے یہ ہے کہ کائنات ہستی خود بخود پیدا نہیں ہو گئی پیدا کی گئی ہے اور اس لئے ضروری ہے کہ ایک صانع ہستی موجود ہو۔ بس قرآن بھی اس بارے میں جو کچھ بتلاتا ہے وہ اتنا ہی ہے اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ مذہبی عقیدے کا معاملہ نہیں ہے، انفرادی اور ذاتی تجربہ و احوال کا معاملہ ہے۔ اس لئے وہ اس کا بوجھ جماعت کے انکار پر نہیں ڈالتا اسے اصحاب جہد و طلب کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔" ص۸۱ ت۔ ق

اس معتدل اور معقول تجزیے میں ابوالکلام بڑی دقت نظر سے عوام اور خواص کی بڑی واضح اور

واقعی تفریق کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں :

"عامۃ الناس بحیثیت جماعت کے اپنا ایک خاص مزاج ۔ ۔ ۔ ۔ اور اپنی تسکین احتیاج رکھتے ہیں ۔ خاص افراد بحیثیت فرد کے اپنی طلب و استعداد کا الگ الگ درجہ و مقام رکھتے ہیں"۔ صفحہ ت ۔ ق

مزید تشریح کرتے ہوئے اس اعتدال و توازن کو اس قدر مدلل اور مستحکم طور پر پیش کرتے ہیں کہ ان کا فکر صحیح ان کی سچی مذہبی کیفیات کا ترجمان بن جاتا ہے ۔ لکھتے ہیں :

"جس نے اسلامی عقیدے کا اقرار کرلیا اور اس کے اعمال کی زندگی اختیار کرلی وہ اس دائرے میں آ گیا ۔ لیکن دائرے میں داخل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آ جاتا کہ علم و یقین کے جو مقامات ہیں وہ بھی ہر وارد و داخل کو حاصل ہو گئے ۔ پس اب دوسرا مرتبہ نمایاں ہوا جسے ایمان سے تعبیر کیا ہے ۔ اسلام ظاہر کا اقرار و عمل تھا ۔ ایمان دل و دماغ کا یقین و اذعان ہے ۔ یہ مرتبہ جن نے حاصل کرلیا وہ عوام سے خواص کے زمرے میں داخل ہو گیا ۔ لیکن معاملہ اتنے ہی پر ختم نہیں ہو جاتا ، عرفان حقیقت اور عین الیقین ایقان کا ایک اور مرتبہ بھی باقی رہ جاتا ہے ، اسے احسان سے تعبیر کیا گیا ہے"۔ صفحہ ۱۴۲ ت ۔ ق

ابوالکلام نے اس طرح عقلی توازن اور اعتدال کی ترازو میں ان مذہبی کیفیات کو پرکھنے اور پہچاننے کی کوشش کی ہے جن کے لئے دل کی آنکھ اور ذوقِ نظر کا سہارا لازمی ہے ۔ یہاں ادب اور مذہب کی حدیں ہی نہیں مل جاتیں ، بلکہ عقل و جذبات میں ایسی ہم آہنگی اور مطابقت پیدا ہو جاتی ہے جس سے روح کی بھوک اور جذبے کی پیاس کی سیرابی کا سامان ہو جاتا ہے ۔ کس قدر فکر صحیح اور توازن ذہنی کے ساتھ لکھتے ہیں :-

"اسلام نے اس طرح طلب و جہد کی ہر پیاس کے لئے درجہ بدرجہ سیرابی کا سامان کر دیا ۔ عوام کے لئے پہلا مرتبہ کافی ہے ۔ خواص کے لئے دوسرا مرتبہ ضروری ہے اور اخص الخواص کی پیاس بغیر تیسرے جام کے تسکین پانے والی نہیں ۔ اس کے تصور الٰہی اور عقیدے کا میخانہ ایک ہے لیکن جام الگ الگ ہو گئے ۔ ہر طالب کے حصے میں اس کے ظرف کے مطابق

ایک جام آجاتا ہے۔ اور اس کی سرشاری کی کیفیتیں مہیا کر دیتا ہے۔" صہ ۱۰ ت ۔ ق

ترجمان کے علاوہ دوسرے مقامات پر بھی توازن و اعتدال کی یہ لہریں ابوالکلام کی تصانیف میں وہی حیثیت رکھتی ہیں جو دریا کی موجیں دریا کی ترجمان میں۔ انہی لہروں نے ان کے اعتدال و توازن کو رنگین اور حسین بنایا ہے وہ بیک وقت قدیم بھی ہیں اور جدید بھی۔ گرمی بھی رکھتے ہیں اور روشنی بھی۔ چھپتے بھی ہیں اور اس طرح سامنے بھی آجاتے ہیں کہ ان کا انداز ہر قدم پر رنگ میں پہچانا جاتا ہے۔ انھوں نے خود اپنے فکری میلانات میں جس طرح دائروں کا تعین کیا ہے اور دماغ کے خانے بنانے میں جو حدیں متعین کی ہیں وہ ان کی سلامتی طبع کی دلیل ہیں۔ مثلاً وہ مشکوں سے رواداری کا تجزیہ کرتے ہیں تو کس وقت نظر اور فہم رسا سے اس کی گتھی کو سلجھا دیتے ہیں:

"رواداری یقیناً ایک خوبی کی بات ہے لیکن ساتھ ہی عقیدے کی مضبوطی، رائے کی پختگی اور فکری استقامت کی خوبیوں سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ پس یہاں کوئی نہ کوئی حد بندی کا خط ضرور رہنا چاہیئے۔ جو ان تمام خوبیوں کو اپنی اپنی جگہ قائم رکھے اور اخلاق کے تمام احکام انہی حد بندیوں کے خطوط سے بنتے اور ابھرتے ہیں۔ جونہی یہ ملنے لگتے ہیں اخلاق کی پوری دیوار ہل جاتی ہے۔ عفو و درگزر بڑی ہی حسن و خوبی کی بات ہے لیکن یہی عفو و درگزر جب اپنی حد بندی کے خط سے آگے بڑھ جاتا ہے تو عفو و درگزر نہیں رہتا اسے بزدلی اور بے ہمتی کے نام سے پکارنے لگتے ہیں۔ شجاعت انسانی سیرت کا سب سے بڑا وصف ہے۔ لیکن یہی وصف جب اپنی حد سے گزر جائے گا تو نہ صرف اس کا حکم ہی بدل جائے گا بلکہ صورت بھی بدل جائیگی اب اسے دیکھیئے تو وہ شجاعت نہیں ہے قہر و غضب اور ظلم و تشدد ہو گئی ہے۔

دو حالتیں اور دونوں کا حکم ایک نہیں ہو سکتا۔ ایک حالت یہ ہے کہ کسی خاص اعتقاد و عمل کی روشنی ہمارے سامنے آگئی ہے اور ہم ایک خاص نتیجے تک پہنچ گئے ہیں۔ اب اس کی نسبت ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ ہم اس پر مضبوطی کے ساتھ جمے رہیں یا متزلزل رہیں؟ دوسری حالت یہ ہے کہ جس طرح ہم کسی خاص نتیجے تک

پہنچے ہیں۔ اسی طرح ایک دوسرا شخص بھی ایک دوسرے نتیجے تک پہنچ گیا ہے اور یہاں فکر و عمل کی ایک ہی راہ سب کے آگے نہیں کھلتی۔ اب ہمارا طرز عمل اس اس شخص کی نسبت کیا ہونا چاہئے۔ ہماری طرح اسے بھی اپنی راہ چلنے کا حق ہے یا نہیں؟ رواداری کا صحیح محل دوسری حالت ہے، پہلی نہیں، اگر پہلی حالت میں وہ آئے گی تو یہ رواداری نہ ہوگی، اعتقاد کی کمزوری اور یقین کا فقدان ہوگا.....

رواداری یہ ہے کہ اپنے حق اعتقاد و عمل کے ساتھ دوسرے کے حق اعتقاد و عمل کا بھی اعتراف کیجئے۔ اور اگر دوسرے کی راہ آپ کو صریح غلط دکھائی دیتی ہے جب بھی اس کے اس حق سے انکار نہ کیجئے کہ وہ اپنی غلط راہ پر بھی چل سکتا ہے لیکن اگر رواداری کے حدود یہاں تک بڑھا دیئے کہ وہ آپ کے عقیدوں میں مداخلت کر سکتی ہے اور آپ کے فیصلوں کو بھی نرم کر دے سکتی ہے تو پھر یہ رواداری نہ ہوئی، استقامتِ فکر کی کمی ہوگئی"۔ ص ۱۲۹ ت۔ ق

اس کی مزید تشریح ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"کتنی ہی مصیبتیں ہیں جو اعتقاد و عمل کے تمام گوشوں میں اس دروازے سے آئیں کہ ان دو مختلف حالتوں کا امتیازی خط اپنی جگہ سے ہل گیا۔ اگر اعتقاد کی مضبوطی آئی تو اتنی دور تک چلی گئی کہ رواداری کے تمام تقاضے بھلا دیئے گئے اور دوسروں کے اعتقاد و عمل میں جبراً مداخلت کی جانے لگی۔ اگر رواداری آئی تو اس بے اعتدالی کے ساتھ آئی کہ استقامتِ فکر و رائے کے لئے کوئی جگہ نہ رہی۔ ہر عقیدہ لچک گیا، ہر یقین ہلنے لگا۔ پہلی بے اعتدالی کی مثالیں ہمیں ان مذہبی تنگ نظریوں اور سخت گیریوں میں ملتی ہیں جن کی خونچکاں داستانوں سے تاریخ کے اوراق رنگین ہو چکے ہیں۔ دوسری بے اعتدالی کی مثال ہمیں ہندوستان کی تاریخ مہیا کر دیتی ہے۔ یہاں فکر و عقیدہ کی کوئی بلندی بھی وہم و جہالت کی گراوٹ سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکی اور علم و عقل اور وہم و جہل میں ہمیشہ سمجھوتوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ان سمجھوتوں نے ہندوستانی دماغ کی شکل و صورت بگاڑ دی اور اس کی فکری ترقیوں کا تمام حسن اضافی عقیدوں اور

وہم پرستیوں کے گرد و غبار میں چھپ گیا"۔ صفحہ۱۷ ت۔ ق

ابوالکلام کا خیال ہے کہ اسلام کا عقیدۂ توحید اسی روا داری، اعتدال اور انصاف کی بہترین مثال ہے یہ فکری عقلیت اور نظری اعتدال موضوع کی حد تک ان کی تحریروں میں پوری طرح نمایاں ہے لیکن ہیئت میں اس نے دوسری راہ اختیار کی ہے۔ اسی عقلیت کی بنیاد وں پر جذباتی انداز سے اپنے فہم قرآن پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام ایک ایک آیت ایک ایک لفظ میں نے وادیاں قطع کی ہیں۔ اور مرحلوں پر مرحلے طے کئے ہیں، تفاسیر کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو۔ علم و نظر کی راہوں میں آج کل قدیم و جدید کی تقسیمیں کی جاتی ہیں، لیکن میرے لئے یہ تقسیم بھی کوئی نئی نہیں، جو کچھ قدیم ہے وہ مجھے ورثہ میں ملا اور جو کچھ جدید ہے اس کے لئے اپنی راہیں آپ نکالیں، میرے لئے وقت کی جدید راہیں بھی ویسی ہی دیکھی بھالی ہیں جس طرح قدیم راہوں میں کام فرسائی کرتا رہا ہوں۔ ۔ ۔ ۔ خاندانی تعلیم اور سوسائٹی کے اثرات نے جو کچھ میرے حوالے کیا تھا میں نے اول روز ہی اس پر قناعت کرنے سے انکار کر دیا۔ اور تقلید کی بندشیں کسی گوشے میں بھی روک نہ ہو سکیں اور تحقیق کی تشنگی نے کسی میدان میں بھی ساتھ نہ چھوڑا"۔ صفحہ ۱۹ ت۔ ا

ابوالکلام کے ان فکری میلانات اور ذہنی رجحانات کے پیش نظر پروفیسر ہمایوں کبیر کی اس رائے کی صحت اور صداقت کا کافی مواد مل جاتا ہے کہ وہ فکری طور پر اتنے ہی عقلیت پسند تھے جو ان کے زمانے میں کوئی بڑے سے بڑا شخص ہو سکتا تھا لیکن ان کا طرز تحریر اور انداز نگارش ان کی عقلیت پر کبھی کبھی غلاف ایسی تہیں چڑھا دیتا ہے کہ ہم انھیں ایک نئی وادی میں پاتے ہیں۔ اگر موضوعات اور مسائل کے بنیادی میلانات کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان کی عقلیت پسندی اور اعتدال فکر کا مرکز نظر سے چھپ جاتا ہے۔

ابوالکلام کی عقلیت پسندی اپنے طرز بیان اور طرز طبع دونوں کے لحاظ سے بے رنگ اور بے

جذبات نہیں ہے۔ اس کی سطح پر شور، تند، کی سی ہے۔ اس کی گہرائی سے انکار نہیں، لیکن سطح آب پر ہمیشہ بے چین لہریں پرشور اور بے قرار نظر آتی ہیں۔ یہ ابوالکلام کے یقین اور عقیدہ کی وہ استواری ہے جو انھیں فکر و عمل میں ایک چٹان بنا دیتی ہے۔ لیکن جذبات کی رنگینی اور رعنائی اسے سبزہ و گل سے اس طرح رنگین اور حسین بنا دیتی ہے کہ بہار کا عالم نظر کی تسکین کا سامان بقول فارسی شاعر کے دو طرح سے کرتا ہے ؎

بہار عالم حسنش دل و جان تازہ می دارد　　　برنگ اصحاب صورت را، ببو ارباب معنیٰ را

یہی ان کے طرز کا وہ حسن ہے جو اصحاب نظر کے لئے رنگ کا جامہ پہنا کرتا ہے اور اصحاب فکر کے لئے بو کا پیرہن اختیار کر لیتا ہے۔

ابوالکلام کے اسی اعتدال فکر و توازن نے عقلیت کے سہارے اور سائے فکر و نظر کا اتنا مسالہ اور مواد فراہم کر دیا ہے کہ یہی ان کی وہ فکری جنت ہے جو اردو نثر میں آباد ہے۔ یہ فکری اعتدال اور توازن ذہن کا شاہکار ہے۔ ابوالکلام نے خود بھی تناسب و اعتدال ہی کو حسن کا معیار قرار دیا ہے اور اس معیار پر ان کا ذہن رسا اور فکر بلند پورا اترتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"کارخانۂ ہستی میں بناؤ اور خوبی کے جس قدر مظاہر ہیں کس طرح اس حقیقت سے ظہور میں آتے ہیں؟ وجود کیا ہے؟ حکیم بتلاتا ہے کہ عناصر کی ترکیب کا اعتدال ہے۔ اگر اس اعتدالی حالت میں ذرا بھی فتور واقع ہو جائے، وجود کی نمود معدوم ہو جائے جسم کیا ہے، جسمانی مواد کی ایک خاص اعتدالی حالت ہے۔ اگر اس کا کوئی ایک جز بھی غیر معتدل ہو جائے، جسم کی ہیئت ترکیبی بگڑ جائے۔ صحت و تندرستی کیا ہے؟ اخلاط کا اعتدال ہے۔ جہاں اس کا قوام بگڑا، صحت کا انحراف ہو گیا۔ حسن و جمال کیا ہے، تناسب و اعتدال کی ایک کیفیت ہے اگر انسان میں ہے تو خوبصورت انسان ہے۔ نباتات میں ہے تو پھول ہے، عمارت میں ہے تو تاج محل ہے۔ نغمہ کی حلاوت کیا ہے؟ سُروں کی ترکیب کا تناسب و اعتدال، اگر ایک سُر بھی بے میل ہوا نغمے کی کیفیت جاتی رہی۔" ص۱۲ ت۔ق۔ا

حسن کا یہ پیمانہ ابوالکلام کے ہاں اعتدال و توازن کے جام سے رنگین ہے۔ یہاں تک

کہ کارخانۂ ہستی میں اس اعتدال اور توازن نے اپنے ظہور سے ہر ذرے کو نور اور ہر ذات کو سرور بخشا ہے۔ کس کیفیت و سرشاری سے حسن و جمال کی تشریح کرتے ہوئے ابوالکلام اس اعتدال کا پیمانہ متعین کرتے ہیں:۔

"فطرت کائنات کی یہ تمام حسن افروزیاں اور جلوہ آرائیاں کیوں ہیں؟ یہ کیوں ہے کہ فطرت حسین ہے اور جو کچھ اس سے ظہور میں آتا ہے وہ حسن و جمال ہی ہوتا ہے۔ یہ کیا ممکن نہ تھا کہ کارخانۂ ہستی ہوتا لیکن رنگ کی نظر افروزیاں، بو کی عطر بیزیاں، نغمہ کی جاں نوازیاں نہ ہوتیں؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا تھا کہ سب کچھ ہوتا لیکن سبزہ و گل کی رعنائیاں اور قمری و بلبل کی نغمہ سنجیاں نہ ہوتیں۔ یقیناً دنیا اپنے بننے کے لئے اس کی محتاج نہ تھی کہ تیتلی کے پروں میں عجیب و غریب نقش و نگار ہوں، اور رنگ برنگ کے دل فریب پرند درختوں کی شاخوں پر چہچہا رہے ہوں؟ ایسا بھی ہوسکتا تھا کہ درخت ہوتے مگر قامت کی بلندی، پھیلاؤ کی موزونیت شاخوں کی ترتیب، پتوں کی سبزی، پھولوں کی رنگا رنگی نہ ہوتی۔ پھر یہ کیوں ہے کہ تمام حیوانات اپنی اپنی حالت اور گردوپیش کے مطابق ڈیل ڈول کی موزونیت اور اعضاء کا تناسب ضرور ہی رکھیں اور کوئی وجود ہی نہ ہو جو اپنی شکل و منظر میں ایک خاص طرح کا معتدل پیمانہ نہ رکھتا ہو۔" [illegible] ت۔ق

ابوالکلام نے جس خوبی و خوش اسلوبی سے نظام فطرت کی تحسین اور تزئین کی ہے وہ محض ان کے طرز یا انداز بیان ہی کی دل کشی نہیں ہے بلکہ اسی اعتدالِ فکر و ذہن کا نتیجہ ہے جس کا انکار کارخانۂ ہستی کو بے معنی اور فطرت کو ایک اندھی طاقت بنا دیتا ہے۔ فطرت میں ترتیب، تزئین اور تحسین کی مخالفت کرنے والوں پر غزالی نے احیاء العلوم میں جس گہرائی اور گرمی سے تنقید کی ہے وہی جرأت اور جدت ابوالکلام کے ہاں ملتی ہے۔ غزالی لکھتے ہیں:

"جو کچھ آسمان و زمین میں ہے [illegible] ضروری ترتیب اور [illegible] کے موافق پیدا ہوا ہے اور جس طرح وہ پیدا ہوا اور جس ترتیب پر پیدا ہوا اس کے خلاف اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔" ص۱۲۳ الغزالی

سید احمد خاں نے بڑے اعجاز اور اختصار سے فطرت کے سارے نظام کو عملِ خداوندی قرار دے کر اس کے حسن کے تمام گوشوں کو ایک جامع اصطلاح میں بیان کر دیا ہے اور اس طرح دونوں کی عقلیت پسندی کی بنیاد اپنی جگہ مشترک قرار دی جا سکتی ہے۔
ابوالکلام اور سید احمد خاں دونوں کی یہ فکری مماثلت حقائق کی دنیا میں ایک ایسی سچائی اور سادگی پر مبنی ہے جو دونوں کے فکر و نظر کی اساس عظیم ہے۔ یہ وہی خصوصیت ہے جسے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے معقولیت اور افادیت سے وابستہ کر کے دیکھا ہے:

"فوق الفطرت کی تعلیم بطورِ اساسِ ایمان ہم قرآن میں کہیں نہیں پاتے۔ انسان معجزات کے مطالبے کو ترک کر دے اور فطرت و عقل کے ذریعے خدا کی طرف بڑھے۔ حشرات سے لے کر ستاروں تک اس کو فکر و نظر کی دعوت دی گئی ہے تاکہ وہ فطرت کے طریقِ عمل کو دیکھے اور ان میں معقولیت اور افادیت پر غور کرے۔"

(صفحہ ۲۱ اسلام کا نظریہ حیات)

یہ معقولیت اور افادیت کی تعلیم جو ابوالکلام کے ہاں اسلام کا تعارف اور تعلیم بن گئی ہے۔ سب سے پہلے سید احمد خاں کے ہاں انہی بنیادوں پر قائم ہوئی نظر آتی ہے۔
مولانا سعید اکبرآبادی تفسیر آزاد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خدا کی ذات و صفات پر سورہ فاتحہ کی تفسیر میں جو کلام کیا ہے وہ جس طرح انسانی فطرت و وجدان کو اپیل کرتا ہے۔ فلسفہ کے طلبہ اور علماء کو بھی متاثر کرتا ہے مولانا قرآن کی اصل فطرت اور سادگی اور اس کی وجدانیت کے ساتھ فلسفہ و سائنس کا پیوند اس خوش اسلوبی کے ساتھ لگاتے ہیں کہ وضعیت کا رنگ غالب نہیں ہونے پاتا، اور وجدان کی بیداری کے ساتھ عقل کی تسکین کا بھی سامان ہوتا رہتا ہے۔" صفحہ ۱۰ آجکل

اس میں شک نہیں کہ یہ پیوند ابوالکلام کے ہاں جس خوش اسلوبی سے ملتا ہے وہ قابلِ تعریف ہے۔ لیکن اس کا آغاز جس جرأت اور جسارت سے سید احمد خاں نے کیا تھا وہ اُردو میں ایک عظیم الشان صحت مند روایت کا آغاز تھا جس کی تکمیل آزاد نے کی ہے۔

یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ ابوالکلام کے طرز کی اصل خصوصیت اور امتیازی شان شکوہ شعلہ اور شرارے کی سی ہے۔ مگر جہاں انھوں نے استدلال اور عقلیت کا راستہ اختیار کیا ہے وہاں ان کی نثر چاہے لہجہ کے لحاظ سے پُرشکوہ اور پُرشور ہو مگر مدلل اور مستحکم ہوتی ہے۔ یہ جذبات کو نہیں، عقل و خرد کو متاثر کرتی ہے۔ اس میں توازن زیادہ ہوتا ہے طمطراق کم۔ جذبات کم ہوتے ہیں غور و فکر زیادہ۔ دلیل کی قوت جذبات پر غالب ہوتی ہے۔ اور حرارت چاہے کم ہو مگر ہمیں روشنی زیادہ ملتی ہے:

قدرت نے خلقت و نظام خلقت کے بقا و قیام کے لئے ہر جگہ اور ہر شاخ وجود میں یہ صورت اختیار کر رکھی ہے کہ کوئی ایک وجود تو بمنزلہ مرکز کے ہوتا ہے اور بقیہ اجسام ایک دائرے کی شکل میں اس کے چاروں طرف وجود پاتے ہیں اور پورے دائرے کی زندگی اور بقا صرف اس مرکزی وجود کی زندگی اور بقا پر موقوف ہوتی ہے۔ اگر ایک چشم زدن کے لئے دائرے کے اجسام اپنے مرکز سے الگ ہو جائیں یا مرکزی اطاعت و انقیاد سے باہر ہو جائیں تو معاً نظام ہستی درہم برہم ہو جائے اور دائرے کی اکیلی ہستیاں مرکز سے الگ رہ کر کبھی قائم و باقی نہ رہ سکیں۔" صـ۹ خ۔آ

مزید لکھتے ہیں :-

"یہ قانون مرکز یہ دوائر نظام ہستی کے ہر جز اور ہر حصے میں صاف صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ نظام شمسی جو ہمارے اوپر ہے، ستاروں کی یہ گنجان آبادی، کروں کا یہ صحرائے بے کنار، زندگی اور حرکات کا یہ محیر العقول طلسم کیا ہے؟ شمسی نظام پر پورا کارخانہ چل رہا ہے۔ اسی قانون مرکز یہ پر متحرک سیاروں کے حلقے اور دائرے ہیں۔ ہر دائرہ کا نقطۂ حیات و بقا سورج کا مرکزی نقطہ ہے۔ تمام ستارے اپنے اپنے کعبۂ مرکز کا طواف کر رہے ہیں اور ہر دائرے کی ساری زندگی اور بقا صرف مرکز شمسی کی اطاعت و انقیاد پر موقوف ہے۔" صـ۹ خ۔آ

یہاں ہر جملہ دلیل اور تسلسل کی منطق میں منسلک ہے۔ ہر بات اپنی جگہ متوازن ہے اور مدلل و جامع ہے۔ اور وہ واضح صفائی اور صحت، گہرائی اور گیرائی کا ایسا ماحول ہے کہ اس کا کوئی جز کل سے الگ

نہیں ہے اور کل جز سے اس طرح مربوط اور مرتب ہے کہ ہر دعویٰ دلیل سے اور ہر سوال جواب سے پوری طرح مرتب اور مربوط ہے :

"عالمِ نباتات میں درخت کو دیکھو، ان میں ایک منبع وحدت کتنی وسیع کثرت سے مرکب ہے۔ ڈالیاں ہیں۔ شاخیں ہیں پتے ہیں، پھول ہیں، لیکن سب کی زندگی ایک ہی مرکز یعنی جڑ سے وابستہ ہے، جڑ سے جہاں کوئی شاخ الگ ہوئی، موت و فنا اس پر طاری ہوئی۔" صـ۹ ج۔ ۲

ترجمان میں مذہب کے اساسی پہلوؤں کے علاوہ متعدد فقہی اختلافی مسائل کے بیان میں جہاں زیادہ عقلیت پسندی اور استدلال کا طریقہ ناگزیر تھا وہاں بھی ابوالکلام کا اعتدالِ فکر اور توازنِ فہم سید احمد خاں کے مسلکِ اعتدال سے اس درجہ قریب ہے کہ ان کے طرز کی جذباتیت بھی بالآخر عقلیت میں روپوش ہو جاتی ہے۔ جس زمانے میں ترکی میں نئے افکار اور پرانے افکار میں سخت کشمکش جاری تھی اور اس کا اثر تمام دنیا کے مسلمانوں پر پڑ رہا تھا، تو ہر جگہ لوگ کسی نہ کسی فریق کے ساتھ تقلیدی طور پر وابستہ تھے۔ اس زمانے میں بھی ابوالکلام کے ہاں ان مسائل میں علمی تجربے کی شان جلوہ گر تھی۔ چنانچہ ان دونوں گروہوں پر تنقید کرتے ہوئے اسی توازنِ فکر اور اعتدال مزاج کا سامان فراہم کرتے ہیں:۔

"ایک طرف قدیم افکار ہیں، دوسری طرف جدید اصول ہیں۔ کشمکش عالمِ اسلام میں بھی جاری ہے اور تین جماعتیں پیدا ہو گئی ہیں۔ ایک جماعت قدیم اسکول کی ہے جو اپنے تمام تقلیدی رسوم و خیالات میں سختی کے ساتھ جمی ہوئی ہے۔ کسی طرح کی لچک اور حرکت اس میں نہیں پائی جاتی دوسری جماعت نئی نسل کی ہے۔ اس نے مغربی تمدن کی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ لیکن اسلامی تعلیم اور آب و ہوا سے بے بہرہ ہے۔ وہ متعصب اور جامد علما اور عوام الناس کے عقائد اور رسوم ہی کو اسلام سمجھتی ہے اور انھیں ترقی میں مانع دیکھ کر متوحش اور مضطرب ہو گئی ہے۔ تیسری جماعت معتدل فکر و نظر کی ہے۔ یہ ان دونوں کناروں کے لئے وسط ہے۔ یہ نہ پہلی جماعت کی طرح قدیم تقلید میں جمی ہوئی ہے۔ نہ دوسری کی طرح مغربی تہذیب کے سیلاب میں بہہ گئی ہے۔" صـ۲۲۵ ت۔ ۲

اسی معتدل اور متوازن نقطۂ نظر سے ترکوں کے مسلکِ خلافت پر جو تمام دنیا کے مسلمانوں کے لئے ایک ہیجان اور بحرانی کیفیت کا باعث تھا اور جس میں ہندوستان کا ہر بڑے سے بڑا مسلم رہنما جذباتیت کا شکار ہو کر رہ گیا تھا۔ ابوالکلام کس اعتدال اور توازن سے لکھتے ہیں :

"اچھے سے اچھے دماغ نے بھی چار پانچ دن کا انتظار ایسے معاملے کے لئے ضروری نہ سمجھا جس سے صدیوں کے نتائج وابستہ ہیں۔ ہر شخص نے فوراً رائے قائم کی اور بے دھڑک اعلان بھی کر دیا۔ اگر صرف عوام کا یہ حال ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا، ان سے ایسے وقتوں میں یہی توقع ہو سکتی ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ خواص بھی اپنی دماغی حالت عوام سے بلند تر ثابت نہ کر سکے، بلکہ کہنا چاہیے کہ عوام کی بدحواسی و خیرہ دماغی کی رہنمائی انہی نے کی۔ جس طرح اب سے پہلے دنیا کی ہر خوبی انگورہ والوں میں تھی اسی طرح ایک لمحہ کے اندر دنیا جہان کی برائیاں ان میں سمٹ آئیں۔ شاید ہی کوئی بے محل اور بدحواسانہ بات ایسی ہوگی جو نہ کہی گئی ہو۔" ص۲۳۶ ت۔ آ

اسی ہنگامی صورت حال پر اعتدال سے بحث کرتے ہوئے اسی اعتدال کی تعریف میں لکھتے ہیں :-

ضرورت تھی کہ ہم میں جو لوگ صاحبِ فکر و عمل تھے کامل حزم و احتیاط سے کام لیتے، دل اور زبان دونوں کی لگام کھنچی رہتی۔ فوری تاثر، ہیجانی جذبات، انفعال انفجار اور بدحواسانہ جلد بازی کی جگہ تدبر، دانشمندی اور ضبطِ فکر و اعتدال رائے کا سنجیدہ مظاہرہ کیا جاتا۔ ایسے اہم معاملے میں طبع آزمائی کرنے میں اگر تھوڑی سی دیر ہو جاتی تو کوئی قیامت ٹوٹ نہیں پڑتی۔ لیکن جلد بازی اور بے لگامی سے خطرناک اور لاعلاج ٹھوکریں لگ سکتی ہیں۔" ص۲۳۸ ت آ

ابوالکلام ترجمان میں صاف صاف قومی عروج کی بنیاد ذہنی فروغ اور عقلی ترقی کو قرار دیتے ہیں۔ اور جب کسی قوم میں یہ بنیاد کمزور ہو جاتی ہے تو ان کے خیال کے مطابق اس کی تعمیری صلاحیتیں مرجھا کر رہ جاتی ہیں اور یہ عمارت منہدم ہو جاتی ہے :

"یہ سرگزشت تو عیسائی دنیا کی تھی، جسے دعوتِ حق نے مخاطب کیا تھا، لیکن خود

مسلمانوں کا کیا حال ہوا؟ جنہیں اس دعوت کی تبلیغ سپرد کی گئی تھی۔ افسوس ہے کہ وہ خود بھی اس گمراہی سے بچ نہ سکے تھے اور انھوں نے تشریع دین کا حق کتاب و سنّت کی جگہ انسانوں کی رایوں کے حوالے کر دیا۔ اعتقاداً نہیں عملاً۔ اور سوال یہاں عمل ہی کا ہے نہ کہ اعتقاد کا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وہ تمام مفاسد ظہور میں آگئے جن کا دروازہ قرآن نے بند کرنا چاہا تھا اور سب سے بڑا فساد یہ پیدا ہوا کہ صدیوں سے ان کی عقلی ترقی یک قلم رُک گئی اور تقلید نے علم و بصیرت کی راہوں سے انھیں دور کر دیا۔ حتیٰ کہ اب معاملہ یہاں تک پہنچ چکا ہے کہ ایک طرف مسلمانوں کی معاشرتی و اجتماعی زندگی مختل ہو رہی ہے، کیونکہ اس کی ضرورتوں کے مطابق احکام فقہ نہیں ملتے۔ اور شریعت کو فقہ کے مذاہب مدونہ ہی میں منحصر سمجھ لیا گیا ہے۔" ص۱۲۵ ت۔ ق۔ ا

مندرجہ بالا اقتباس سے بظاہر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ابوالکلام تشریع دین کا حق صرف کتاب و سنّت کو دیتے ہیں اور انسانوں کی رایوں کو اس بارے میں قابل وقعت قرار نہیں دیتے لیکن اسلامی تاریخ کا تجزیہ کرتے ہوئے انھوں نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ ان کے لفظوں میں تمام مفاسد کا ظہور عقلی ترقی کا جمود ہے۔ اس لئے انھوں نے شدت سے اسی جمود پر عقل کی کدال چلائی ہے اور شریعت کو عقلِ انسانی سے قریب کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے کھل کر عقل کو انسانی ترقی کا معیار قرار دیا ہے اور اس لئے تقلید کو اس کی راہ کی رکاوٹ بیان کیا ہے۔ اس عقل کو انھوں نے فطرت میں بھی جاری و ساری قرار دیا ہے اور اسی کو بے میل سچائی اور دین فطرت تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اسی معیار پر اسلام کا مسلک وہ مذاہب کے اتحاد اور ان کی بے میل سچائی کو قرار دیتے ہیں۔ یعنی ہر مذہب والے اگر اپنے مذہب کو بیرونی آلائشوں سے پاک کریں تو جو بھی اعتقاد بچ رہے گا، قرآن کی بولی میں وہی اسلام ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"سچائی جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ سب کو دی گئی ہے۔ کوئی قوم نہیں کہہ سکتی کہ وہ صرف اسی کی میراث ہے۔ اسی کا نام اسلام ہے اور وہی دین فطرت ہے یعنی خدا کا بنایا ہوا نیچر۔ اسی پر تمام کارخانۂ ہستی چل رہا ہے۔ سورج کا بھی وہی دھرم ہے، زمین بھی اسی کو مانے ہوئے ہر آن گھوم رہی ہے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ

ایسی ہی اور کتنی زمینیں اور دُنیائیں ہیں اور ایک خدا کے ٹھیرائے ہوئے ایک ہی قانون
پر عمل کر رہے ہیں۔" صفحہ ۲۶۲ ذ۔ آ

عقلیت پسندی کی یہ وہی راہ ہے جس پر سید احمد خاں کو نیچری کا فتویٰ سُننا پڑا۔ اور ہر طرح کے مصائب و مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ تقریباً انہی لفظوں میں، انہی سوالوں کے جواب سید احمد خاں کے ہاں بھی سامنے آتے ہیں۔ اور اس کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ خدا کے بنائے ہوئے اس نیچر کو سید احمد خاں نے بھی عملِ خداوندی قرار دیا ہے اور کتاب و سنّت کو قولِ خداوندی۔ دونوں نے مذہبی روایتوں کو شریعت کے حدود و قیود قرار دیا ہے اور ان مذہبی کیفیات کی صحیح علت معلوم کرنے کی عالمانہ کوشش کی ہے جنھیں عام طور پر مذہب قرار دے کر فہم مذہب اور رسم مذہب میں فصل اور فرق پیدا کیا جاتا ہے۔ ابوالکلام شریعت کی حدود و قیود کے تعین کی طرح عشق محبت کی بے قیدیاں اور بے پایاں گہرائیاں بھی نظر میں رکھی ہیں اور وہ اس وادی کے حال سے بھی نامانوس نہیں ہے۔ اس پہلو کی تشریح کس خوبی سے کرتے ہیں:۔

"یہاں اعمال کا محرک، اجر و ثواب کی طلب اور طمع نہیں ہوتی بلکہ صرف عشق و محبت کا بے اختیارانہ ولولہ ہوتا ہے۔ جب کبھی اس عالم میں کسی کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ میرے محبوب و مطلوب نے فلاں بات ایسی کی تھی اور فلاں کام میں اس کا ڈھنگ ایسا رہا تھا، تو بغیر اس کے کہ طلب ثواب و طمع اجر کا اسے احساس بھی گزرے، بے اختیار ہو کر چاہنے لگتا ہے کہ میں بھی ویسی ہی بات کر گزروں، خواہ اس میں اجر ہو یا نہ ہو۔" صفحہ ۳۱۹ ت۔ آ

مذہبی کیفیات کا یہی وہ پہلو ہے جہاں عقلِ انسانی مغلوب ہو کر سپر ڈال دیتی ہے اور ہر طرح کی توہم پرستیاں مذہب کا روپ اختیار کر لیتی ہیں۔ ابوالکلام نے دقتِ نظر سے عمیق مذہبی کیفیات اور دقیق فقہی نزاعات کا حال بیان کرتے ہوئے اپنی عقلیت پسندی کا ثبوت فراہم کیا ہے وہ اس وادی سے اسطرح سرخرو اور سرفراز نکلے ہیں کہ اس روش سے مذہب کے طالب علم کے لئے بڑا مذہبی مواد فراہم ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کی یہی روش مذہب کے طالب علم کے لئے ان کی عقلیت پسندی کو مشتبہ قرار دیتی ہے۔ ابوالکلام جب مذہبی آثار اور اِن یادگاروں پر سختی سے تنقید کرتے ہیں جو

ادب کی دنیا میں غیر معمولی اہمیت کی مستحق ہیں تو ادب کا طالب یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ابوالکلام نے بظاہر ایک جزوی اور فروعی مسئلہ جس پر زورِ خطابت اور شورِ قیامت کا مظاہرہ کیا ہے وہ ایک طرح کی مذہبی انتہا پسندی ہے جو توازنِ فکر کے منافی ہے لیکن ابوالکلام کی دقّتِ نظر اور عقلیت پسندی کی جہت یہ ہے کہ انھوں نے اس ساری بحث کو محض صحیح مذہب کی راہ اور روایت سے پیش کیا ہے۔ بہت سی یادیں اور یادگاریں جو تاریخ یا تہذیب کے طالب علم کے لئے فکر و فراست کا سرمایہ اور سوغات کہلائی جاتی ہیں، ان کی نوعیت مذہب و اخلاق کی حدود سے مختلف ہوجاتی ہے۔ اب یہی عمارتیں تہذیب کے طالب علم کے لئے اس کے فن کی علامتیں بن جاتی ہیں اور یہ آثار اس کے ذہنی اوزار ثابت ہوتے ہیں۔ یہ اوزار تہذیب سے چھین لئے جائیں اور یہ علامتیں ادب سے مٹا دی جائیں تو ادب و تہذیب کی ذہنی قیادت پر قیامت گزر جائے۔ مصنف نے کس خوبی اور خوش اسلوبی سے معاملے کے اس پہلو کو ایسی ہی وضاحت اور تفصیل سے پیش کر دیا ہے کہ پھر ادب و مذہب دونوں کے مطالبے بہ یک وقت پورے ہوجاتے ہیں۔ وہی بات جو مذہبی نقطۂ نظر سے غیر ضروری تھی اور اس لئے غلط تھی اب تہذیبی نقطۂ نظر سے ضروری قرار پاجاتی ہے اور اس لئے صحیح ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اگر کسی مقام کے لئے ایسی خصوصیت کا دینی اعتقاد پیدا نہ ہوا ہو تو اگرچہ وہ کسی مقدس انتساب کے ساتھ مشہور بھی ہوجائے، لیکن شریعت کو کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ وہ ایک تاریخی یادگار ہے اور ایسی یادگاروں کا محفوظ رکھنا قومی اور اجتماعی فوائد کا ذریعہ ہوتا ہے۔" صفحہ ۳۵ ت۔ آ

یہ واقعی بڑا سخت مقام تھا مگر مصنف نے اپنے علمی نفس اور عظمتِ فکر سے دینی اعتقاد کا تجزیہ کرکے شریعت پر توہم پرستی کا داغ نہ آنے دیا اور ساتھ ہی تاریخی یا تہذیبی علامتوں کو ادبی رموز کی طرح بے قید چھوڑ کر تہذیب کی آبرو بھی رکھ لی۔ اس نکتہ کی وضاحت سے اصنافِ زندگی کی بڑی دلکش تعریف کی جاسکتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"دہلی میں بے شمار آثارِ قدیمہ کی طرح قطب صاحب کی لاٹ بھی ہے۔ ہمیشہ لاکھوں انسان اسے دیکھنے کے لئے جاتے ہیں اور صرف اسی کے لئے حال کرتے ہیں یعنی بالقصد و اہتمام سفر کرتے ہیں۔ یہاں تک شریعت کو کوئی اعتراض نہیں، یا مثلاً

آگرہ میں تاج محل ہے یہ شاہ جہاں اور اس کی بیوی کا مقبرہ ہے۔ مقبرہ پر دنیا کا خوبصورت ترین گنبد ہے اور پوری عمارت منجملہ محاسن تعمیرات عالم کے ہے۔ ہمیشہ بے شمار خلقت جمع ہوتی ہے، اور اس کی زیارت' زیارت کے لغوی معنوں میں کرتی ہے اس اجتماع و سفر میں بھی شریعت کے لئے مداخلت کی کوئی وجہ نہیں۔ لیکن اب فرض کرو ایسا ہو کہ کوئی پیر صاحب لوگوں میں یہ خیال پیدا کر دیں کہ قطب صاحب کی لاٹ ایک متبرک منارہ ہے اور اس کی زیارت کرنا موجب ثواب و برکت ہے یا تاج محل آگرہ کی زیارت مشکلوں اور مصیبتوں کے دور کرنے کے لئے تریاق مجرب ہے .... بس جونہی یہ خیال پیدا ہوا وہ چیز پیدا ہو گئی جسے دینی خصوصیت سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور جس سے اس روایت میں نکتہ شناس غوامض شرع حضرت عمرؓ نے لا یتعمل ھا کا ایک لفظ جامع فرما کر روک دینا چاہا تھا۔" صفحہ ۳۵ ت۔ آ

مصنف کا علمی وزن اور ادبی وقار مذہبی روح اور شرعی استدلال اس موضوع کو معیار مان کر اس حقیقت کی بے جھجک ترجمانی کرتا ہے کہ زندگی ہر چند بے پایاں اور بے کراں سہی مگر اسے سمجھنے کے لئے ہم اس کے مرکز کو محیط سے اور روح کو پیکر سے اس طرح معلوم کر سکتے ہیں، جس طرح درخت کو پھل سے پہچان سکتے ہیں۔ مذہب اور ادب زندگی کا محور ہو یا محیط، مگر ساری زندگی نہیں ہے - ادب کی چاشنی اور مذہب کی ملاحت یقیناً زندگی کا ذائقہ ہے، مگر خالی نمک مکمل غذائیت نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ادب کی وادی ہو یا مذہب کا میدان یہ پوری زندگی نہیں ہے۔ ہر چند مذہب کو رسم و رواج سے اور ادب کو ہئیت اور طرز سے جدا کرنا آسان نہیں ہے۔ لیکن رسم و رواج اور ہئیت و طرز سے بلند ہو کر دونوں کی حقیقت کا مشاہدہ کرنا اور ان کے صحیح مقام کا تعین کرنا اگر مذہب میں عرفان حق ہے تو ادب میں ذوق نظر۔ اس تفصیل اور تشریح کو ذہن نشین کرنے کے بعد دیکھئے تو یہ آواز فطرت کا اشارہ بن کر عرفان حق اور ذوق نظر دونوں کا سامان رکھتی ہے :

"کیا اسلام، اسلام، مدینہ، مدینہ، مکہ، مکہ چیخنے والوں میں کوئی ایک صادق و مومن روح بھی ایسی نہیں ہے جو حقیقتاً اسلام، اور صاحب مدینہ و مکہ علیہ التحیۃ والسلام کی محبت و عشق پر رسموں اور رواجوں کی الفت اور بدعتوں اور گمراہیوں کا ذوق و

شوق قربان کرتے ہیں اور حکم :

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول ولا تولوا عنہ وانتم تسمعون دعوت الی اللہ

و ادلی الرسول پر لبیک کہے ۔ ص ۲۶۹ ت ۰ آ

ابوالکلام کی عقلیت پسندی اور فطری سادگی کی یہ وہ شاندار تصویر ہے جو کئی رنگوں سے مل کر بنی ہے اور بقول ان کے ایک مکمل تصویر بنانے کے لئے کوئی ایک رنگ ہی کافی نہیں ہوتا۔ اسی طرح ایک بڑے آدمی کے لئے کوئی ایک قابلیت کافی نہیں کہلاتی، بلکہ اس کی تکمیل اور تہذیب کے لئے بیک وقت کئی رنگ درکار ہوتے ہیں اور ایک شخصیت کے جز شمار کئے جائیں تو ان کی تعداد آسمان پر ستاروں کے مساوی ہوتی ہے ۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں نے عقلیت پسندی کی مشترک روشنی کی وجہ سے جن مسائل اور موضوعات پر شدت سے تنقید کی ہے ۔ اس میں غیر معمولی حد تک مطابقتیں اور مشترک پہلو ملتے ہیں ۔ دونوں نے تقلید کی مخالفت اس قوت اور قطعیت سے ایک ہی طرح کی ہے اور یونانیت پر ایک ہی طرح کے حملے کئے ہیں ۔ اس راہ میں یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ شامل اور شریک ہیں۔ فلسفہ یونان کی مخالفت میں عدم تقلید کی تنقید میں دونوں ایک دوسرے سے اس حد تک مشابہ ہیں کہ ابوالکلام کے ترجمان اور تذکرے میں سید احمد خاں کے بعض اقتباسات شامل کر دیئے جائیں تو آسانی سے دونوں کے فکری تسلسل کی نشاندہی کی جا سکتی ہے ۔ عدم تقلید، فلسفہ یونانیت عجمیت کی شدید مخالفت میں دونوں یکساں شریک ہیں ۔ البتہ اس کی مخالفت میں سید احمد خاں کھلکر جدید علم کلام کی ضرورت کا مطالبہ کرتے ہیں ۔ ان کا اصرار ہے کہ قیاسی مسائل، قیاسی دلائل سے رد کئے جا سکتے ہیں مگر سائنس کے مسائل جو تجربہ گاہ میں حل کئے جاتے ہیں ان کا رد قیاسی دلائل سے ناممکن ہے :

"اے دوستو! تم خوب جانتے ہو کہ اس زمانے میں جدید فلسفہ و حکمت نے شیوع پایا ہے جس کے مسائل ان اگلے مسائل سے بالکل مختلف ہیں اور وہ مروجہ مسائل اسلام کے ایسے خلاف نہیں جیسا کہ اس زمانے میں تھے ..... مگر اس زمانے کی تحقیقات اور یونانی حکمت کے مسائل میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ اس زمانے کے مسائل حکمیہ زیادہ تر عقلی اور قیاسی دلیلوں پر مبنی تھے ۔ ہمارے بزرگوں کو نہایت آسانی تھی

کہ قیاسی مسائل کو قیاسی دلائل سے اور عقلی مسائل کو عقلی براہین سے توڑیں، اور ان کو تسلیم نہ کریں۔ مگر اس زمانے میں مسائل علم طبعی تجربے سے ثابت کئے جاتے ہیں، اور وہ دکھلا دیے جاتے ہیں۔ یہ مسائل ایسے ہیں کہ قیاسی دلائل سے اٹھائے جائیں یا ان تقریروں اور اصولوں سے جو اگلے زمانے کے عالموں نے قرار دیے ہیں..... ہم ان کا مقابلہ کر سکیں۔" صہ ح۔ ج

سید احمد خاں کے اسی خیال کی تائید میں حالی لکھتے ہیں:

"جو طریقہ استدلال کا زمانۂ گزشتہ میں یونانی فلسفے کے مقابلے کے لئے ہمارے علماء متکلمین نے اختیار کیا تھا اور جس سے رفتہ رفتہ ایک نیا فلسفہ بنام علم کلام کے پیدا ہو گیا وہ کسی طرح فلسفہ حال کے مقابلے میں کچھ کام نہیں دے سکتا تھا۔ کیونکہ برخلاف یونانی فلسفے کے جس کا مدار محض قیاس اور ظن و تخمین پر تھا۔ فلسفۂ حال کا ہر ایک مسئلہ تجربے اور مشاہدے سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پس ضرور تھا کہ جس طرح مسائل حکمیہ کے ثبوت کا طریقہ بدل گیا۔ اسی طرح اس کے مقابلے کے لئے ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی جائے۔" صہ ۱۵ ح۔ ج

ابو الکلام اس نقطۂ نظر سے متفق نہیں تھے وہ اس کی شدید مخالفت کرتے ہیں کہ اسلام کے دفاع کے پرانے ہتھیار اب کام نہیں دے سکتے، ان کا بنیادی خیال ہے کہ جس طرح سائنس یا فلسفے کے اعتراضات نئے نہیں ہیں اسی طرح ان کے جوابات بھی نئے نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس اختلاف کے باوجود وہ سید احمد خاں کے اسی بنیادی خیال سے متفق ہیں کہ فلسفہ یونانی مشرکین یونان کی شریعت ہے اور اس کا پورا سانچہ اور ڈھانچہ اسلام کے منافی ہے۔ کس شدت اور قطعیت سے ملت کے تمام مفاسد کی بنیاد یونانیت اور عجمیت کو قرار دیتے ہیں:

"مدتوں تک غور کرنے کے بعد یہ حقیقت کھلی کہ اُمتِ اسلامیہ کے تمام مفاسد و مصائب کی اصل جڑ دو ہی چیزیں ہیں، جن کو یونانیت اور عجمیت سے تعبیر کرنا چاہیئے۔ سارے برگ و بار و ثمرات فساد کو انہی سے ظہور و نمود ہوا۔ آج ہمارے مدارس میں جو علوم باسم اصل و اساس علوم شرعیہ پڑھے پڑھائے جاتے ہیں۔ اگر کسی صاحب

حکمت کی نظر کیمیاوی ان کی تحلیل و تجزیہ کرے تو کھل جائے کہ کس قدر حصہ ان کا شریعت اصلیہ و دین الخالص سے مرکب ہے اور کس قدر اس فتنۂ عالم آشوب یونانیت و عجمیت سے کوئی شے اس سے نہ بچی، حتیٰ کہ علما علوم آلیہ و عربیہ و بلاغت و بیان اور عملاً جزئیات! اعمال و رسوم و ہیئات و معاشرت وغیر ذالک۔ جب یہ حال علوم شرعیہ بلکہ نام نہاد اصولیہ کا ہے۔ تو پھر ان اساطیر اوہام و سائر خزعبلات و ہفوات کا کیا پوچھنا جن کو بہ لقب تشریف معقولات پکارا جاتا ہے"۔ صفحہ ۲۱۵ ت ر

مزید سخت لفظوں میں تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"سبحان اللہ عقل و بینش کے عجزوں کی طرح جہل و کوری اور حدیث نفس کی شعبدہ طرازیاں اور چشم بندیاں بھی کیسی عجیب و غریب ہیں۔ قرآن آگہی کے براہین یقینیات اور محمد ابن عبداللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علوم صادقہ و حکمیات تو مہجور و متروک ٹھیرائے جائیں اور مشرکین یونان کے خرافات و اوہام اور ارسطاطالیس کے منسوجات وہمیہ و ظنیہ اصل مطلوب و مقصود اور مایۂ صد سعادت و سیلۂ ہزار برکات یقین کی جائیں۔ دعوای شریعت محمدی کے علم و تعلم کا اور پرستش شریعت ارسطوئے یونان کی"۔ صفحہ ۲۱۵ ت۔

ابوالکلام اسی یونانیت اور عجمیت سے جس طرح برہم و بیزار تھے۔ یہی صورت حال سید احمد خاں کے ہاں بھی ملتی ہے۔ وہ بھی اسی شدید ناآسودگی کی وجہ سے ایک نئے علم کلام کا مطالبہ کر رہے تھے۔

علماء قدیم پر تنقید کرتے ہوئے ابوالکلام مشرکین یونان کے خرافات پر اس طرح تنقید کرتے ہیں :

"۱۹۱۲ء میں مولانا شبلی مرحوم وقف علی الاولاد کے لئے علماء کا ایک وفد لے جا رہے تھے اور اسی غرض سے کلکتہ میں مقیم تھے۔ علماء وفد میں سے ایک بزرگ کہ درس و نظر معقولات کے لحاظ سے آجکل امتیازی درجہ رکھتے ہیں۔ ایک دن اسی لب و لہجہ میں جو ان بزرگوں کے لئے مخصوص ہے آجکل کے انگریزی خواں تعلیم یافتہ اشخاص کی مذہب سے بے خبری اور الحاد و بے قیدی کی شکایت کرنے لگے۔ میں نے کہا یہ شکایت کم از کم آپ لوگوں کی

ریانی تو اچھی نہیں معلوم ہوتی۔ میرے خیال میں تو آپ اور وہ دونوں ایک ہی تنور کے سوختہ اور ایک ہی مشرب و مسلک کے دو مختلف مظاہر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ آپ کی قدامت و اولیت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو آپ کا چھوٹا بھائی کہا جا سکے۔ آپ یونانیوں کے حلقہ بگوش، وہ یورپ کے پرستار، قرآن و سنت سے آپ بھی دور وہ بھی بے خبر و نفور۔" ص۲۳۲ (تذکرہ)

اس حدیدگروہ پر مزید لکھتے ہیں :-

" ان کا ایک لڑکا جو اسکول کی پانچویں کلاس میں سائنس اور طبعیات کی ریڈر پڑھتا ہے شاید آپ کے مدارس کے ان منتہیوں سے زیادہ صحیح راہ پر ہے جو صدرا اور شمس بازغہ سے بھی آگے بڑھ چکے ہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ آپ صاحبوں میں مترجمین و ناقلین عرب تھے جنھوں نے یونانیت کو عربی کا جامہ پہنا کر مقدس بنا دیا اور معتزلہ و اخوان الصفا وغیرہم پیدا ہو گئے جنھوں نے مصطلحات و عبارات یونانیت کو علوم دینیہ میں امتزاج و خلط کی کے ساتھ ملا دیا۔ لیکن ان بیچاروں کو یہ اتفاقات اب تک نصیب نہیں ہوئے۔ معاملہ سر سید مرحوم اور ان کے خوشہ چینان غیر معترف و مقلدین مقر یا مجتہدین فی المذہب سے آگے نہیں بڑھا ہے اور اگر ان میں بھی کوئی اس ڈھب کا آدمی نکل آتا تو آپ دیکھتے کہ ان کے مباحث خاصہ آپ کے امور عامہ سے تو ضرور بازی لے جاتے۔" ص۲۳۳ ت

ابوالکلام علوم قدیمہ کا تجزیہ کرتے ہوئے جب ان کے مرتبین پر نقد و جرح کرتے ہیں تو اپنی ساری قوت استدلال اس پر صرف کر دیتے ہیں کہ یہ علوم، علوم اسلامیہ ہی نہیں کہے جا سکتے۔ یہ تو مشرکین یونان کے خرافات اور ارسطوئے یونان کی شریعت کے قوانین و قواعد ہیں۔

تعلید اور یونانیت کی شدید مخالفت کے اشتراک کے باوجود سید احمد خاں نے جس دلیری اور دیدہ دری سے جدید علم کلام کا مطالبہ کیا۔ بظاہر ابوالکلام نے اس پر سخت تنقید و تنفر کا اظہار کیا۔ جس پس منظر میں سید احمد خاں نے جدید علم کلام کی ضرورت پر زور دیا تھا۔ تقریباً اس سے بھی پست پس منظر میں اسی شدت سے اس کی مخالفت کی۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

" ساٹھ ستر برس سے لوگوں نے شور مچا رکھا ہے کہ علوم جدیدہ! اور اس لئے

"علم کلام جدید۔ علم کلام جدید یعنی جس طرح الحاد جلی کی صورت بدلی ہے اسی طرح الحاد خفی کا چولا بھی بدلا جائے اور جب ایک فتنہ دالبھا گیا ہے تو دوسرے فتنوں کو بھی کیوں نہ جگا دیا جائے۔ حالانکہ اس بارے میں قدیم و جدید کی تفریق کرنا ہی سرے سے غلط ہے اور ایسی غلطی جو صدہا غلطیوں کو اپنے دامن میں رکھتی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ سائنس مذہب سے برسرپیکار ہے یا فلسفہ؟ اور قطع نظر اس کے کہ موجودہ عہد کے مذاہب فلسفہ پر جدید و حدیث کا اطلاق اصلاً کہاں تک درست! اگر علوم جدیدہ کی ترکیب کو علی الاطلاق صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے جب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت الہی کے حفظ و دفاع (دفاع) کے پچھلے ہتھیار بیکار ہو گئے۔" ص۲۲۴ ت

ابوالکلام سید احمد خاں سے اختلاف کرتے ہوئے ان مسائل کو نئے مسائل تسلیم ہی نہیں کرتے اور تقریباً وہی بات کہتے ہیں جو اقبال نے کہی ہے

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک — یہ بحث کیا ہے فقط قصۂ قدیم و جدید

ابوالکلام لکھتے ہیں:

"جس طرح بحکم ظہور رہدایت و دعوت الی الیقین میں حقیقت کا ظہور یکساں رہا ہے، ٹھیک ٹھیک اسی طرح اسی طبیعت ثانیہ و عارضہ کا ظہور بھی ایک ہی صورت اور ایک ہی رنگ و روپ ایک ہی لب و لہجہ بلکہ ایک ہی طرح کی آوازوں اور بولیوں میں ہمیشہ ہوتا رہا۔ جس طرح پہلے سلسلے کی ہر کڑی ہمیشہ ایسی ہی رہی جیسی باقی کڑیاں تھیں۔ اسی طرح دوسرے سلسلے کی کڑیاں بھی ہمیشہ یکساں و ہم آہنگ رہیں اگر ہمیشہ ملائکہ حقیقت یقین کا پیام ایک ہی تھا تو جیسی ہی شک و انکار کا جواب بھی ایک ہی رہا۔" ص۲۳۵ ت

ان بنیادی مسائل کا دقت نظر سے تجزیہ کرتے ہوئے ابوالکلام کو اپنی اسی رائے پر اصرار ہے کہ:

"علم کلام قدیم کے سب سے بڑے علمبردار معتزلہ تھے اور ان کے بعد متاخرین میں اشاعرہ لیکن خود ان دونوں جماعتوں نے بجز اس کے کیا کیا؟ دفع شبہات کی سعی میں خود اپنے وجود ہی کو دعوت تشکیک و شبہات بنا دیا۔" ص۲۳۲ ت

ایک جگہ لکھتے ہیں :-

"میں کہتا ہوں کہ یہ بات اگرچہ تمہارے کانوں کے لئے بالکل نئی اور بہت ہی تعجب انگیز ہوگی، مگر یاد رکھو کہ تمام عوائف متکلمین فلسفۂ قدیمہ کے مقابلے میں ناکام رہے تھے اور آج نام نہاد فلسفہ جدیدہ کے مقابلہ میں بھی اسی طرح ناکام رہیں گے۔ اس وقت صرف اصحاب حدیث و طریق سلف ہی کامیاب و منصور ہوئے تھے اور آج بھی اس میدان میں بازی انہی کے ہاتھ ہے۔ فقہا و متکلمین میں سے آج تک کوئی اس میدان کا مرد نہیں اٹھا۔" صـ۲۳۱ ت

کامل اس فرقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی   کچھ ہوئے تو یہی رندانِ قدح خوار ہوئے

یہ راہ بظاہر سید احمد خاں سے یکسر متضاد ہے۔ وہ جس یقین اور یکسوئی سے علم کلام جدید کی دعوت دیتے ہیں، ابوالکلام اسی درجہ یقین و یکسوئی سے اسے رد کرتے ہیں۔ لیکن دونوں کے انکار کو عملی زندگی میں پرکھا جائے تو ان کا فطری فرق دور ہو جاتا ہے۔ دونوں تقلیدی مذہب کے مخالف ہیں۔ دونوں قوانین اسلامی کے مآخذ، کلام الٰہی اور اسلام کی مثالی شخصیت آنحضرتؐ کو نمونہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ دونوں اس بات کی سعی و سفارش کرتے ہیں کہ کلام الٰہی اور کردار رسول کو آزادانہ غور و فکر سے سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ابوالکلام جونہی عدم تقلید سے فکر کی آزادی کی طرف آتے ہیں وہ عملاً اس مطالبہ کو پورا کر دیتے ہیں جسے سید احمد خاں علم کلام جدید قرار دیتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"انسان کا اصل شرف نوعی اور مایہ الامتیاز اس کے صانع کا تدبر و تفکر اور جہاد و تجسس ہے دنیا میں جس قدر علوم و فنون کا انکشاف ہوا، قوانین الٰہیہ اور نوامیس فطریہ کے چہروں سے پردے اٹھے، اشیائے کائنات کے خواص کا جو کچھ سراغ تھا، تمدن و مصنوعات میں جو کچھ ترقیاں ہوئیں، نئے نئے آلے اور نئے نئے وسائل راحت جس قدر ایجاد ہوئے غرضیکہ انسان کے ارتقائے ذہن و فکری کے جس قدر کرشمے دنیا میں نظر آ رہے ہیں یہ تمام تر وہی انسانی تفکر و تدبر کے نتائج ہیں۔ لیکن تقلید پرستی کی عادت ہلاکت بربادی کی ایک چٹان ہے جو انسانی تدبر و تفکر اور ادراک و تعقل کی تمام قوتوں کو کچل ڈالتی ہے اور اس کی قوت نشو و نما کا دائمی سد باب کر دیتی ہے۔" صـ۹۶ صبح امید

ان تمام اقتباسات کی روشنی میں اکرام کے اسی خیال کی تائید کا خاصا سامان مہیا ہو جاتا ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد سرسید کے سب سے کامیاب مخالف تھے: صفحہ ۲۴۲ موج کوثر

"سرسید اور ان کے کاموں کی سب سے مکمل اور کامیاب مخالفت ایک قابل ذکر مگر پرجوش نوجوان نے کی، جس نے اپنی زندگی کا ایک اہم حصہ شبلی کی صحبت میں گزارا تھا اور جسے طبعاً سرسید سے شبلی کے مقابلے میں کہیں زیادہ حقیقی اختلافات تھے۔ یہ نوجوان جو آگے چل کر مولانا ابوالکلام آزاد کے نام سے مشہور ہوا علمی فتوحات میں اپنے استاد کو نہیں پہنچا۔ لیکن ہماری مذہبی، علمی، اور اجتماعی زندگی پر اس کا اثر فوری اور غیر معمولی تھا" صفحہ ۲۸۰ موج کوثر

اکرام کی اس رائے کو دوسرے نقادوں نے بھی بڑی اہمیت دی ہے کہ:

"سرسید جدید علم کلام کے بانی تھے اور جدید علم الکلام پر سب سے زیادہ زوردار اعتراض الہلال کے صفحات اور مولانا آزاد کا خاص طرز تحریر اس آسان نثر کی عین ضد تھا۔ اول مذہبی اور سیاسی کوششوں کے علاوہ سرسید کا سب سے بڑا کام ان کی تعلیمی کوشش تھی مولانا ابوالکلام آزاد ان کے بھی معترف نہ تھے" صفحہ ۲۸۰ موج کوثر

ابوالکلام نے جس مخصوص شدت پسندی سے سید احمد خاں پر تنقید کی ہے اس میں ان کے افکار سے زیادہ ان کی فطری انتہا پسندی کا زیادہ دخل ہے۔ اس میں افکار سے زیادہ جذبات کا اظہار ہے۔ شخصی تاثرات اور شخصی تقابل کا یہ پہلو جذبات سے مل کر ناقابل حل ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال جس میں سید احمد خاں اور ابوالکلام کی سطح عموماً ایک ہی ہو جاتی ہے۔ وہ آنحضرتؐ کی شخصیت سے ارادت وعقیدت کا وہ والہانہ طرز ہے جس میں جذبات شوق کی بے اختیاری پڑھنے والے کو بھی متاثر اور اکثر حیران کر دیتی ہے۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام نے جس شدت سے تقلید کی مخالفت کی اور فکری آزادی کی نہایت معقول، مناسب اور مدلل حمایت کی۔ اسی قدر انتہائی پرجوش طرز تحریر میں اور جذباتی وارفتگی کے انداز میں آنحضرتؐ کی شخصیت کو نمونۂ عمل قرار دیا ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں:-

"وہ صرف ایک ہی نسخۂ شفا کتاب وسنت ہاتھ میں لے کر تمام بیماران قلب ناخوشان

روح کو دعوتِ شفا دیتے ہیں۔ یہی سر ہے کہ بجملہ اسماء و صفات قرآنیہ کے ایک اہم وصفی الشفاء بھی قرار پایا کہ دل اور یقین کے سارے دُکھوں کے لئے بجز اس کے اور کسی میں شفاء و طمانیت نہیں سب خود مبتلائے مرض ہیں۔ ..... اور قلب اور روح کی طمانیت یعنی عدم اضطراب و شک صرف اسی کے پاس ہے۔" ص۲۲۱ ت

ایک جگہ لکھتے ہیں :-

" حقیقت یہ ہے کہ نہ صرف اسی عہد میں، بلکہ جب تک دنیا باقی ہے، صاحب قرآن کی سیرت و حیاتِ مقدس کے مطالعہ سے بڑھ کر نوع انسانی کے تمام امراض قلوب و علل ارواح کا کوئی علاج نہیں۔ اسلام کا دائمی معجزہ اور ہمیشگی حجۃ البالغہ قرآن کے بعد اگر کوئی چیز ہے تو وہ صاحب قرآن کی سیرت ہے اور در اصل قرآن اور حیات نبوی حقیقتاً ایک ہی ہیں۔ قرآن متن ہے اور سیرت اس کی شرح قرآن علم ہے اور سیرت اس کا عمل ہے۔ قرآن صفحات و قراطیس ما بین الدفتین اور صدور الذہن او تو العلم میں ہے اور ایک مجسم و متمثل قرآن تھا جو یثرب کی زمین پر چلتا پھرتا نظر آتا تھا۔" ص۱۹۹ تذکرہ۔

اس کی مزید وضاحت اس مثال سے کرتے ہیں :

" جب باغ و چمن کا نام لیا گو تم نے نہ پھولوں کا نام لیا ہو نہ ان کی رنگت و بو کا، نہ روں کا ذکر کیا ہو نہ ان کی نظارت و روانی کا لیکن خود بخود ان سب کا ذکر آ گیا اور اس ایک نام کے ساتھ وہ سارے نام لے لئے گئے۔" ص۲۰۳ تذکرہ

مزید لکھتے ہیں :-

" اگر حضرات صوفیائے کرام نے تمام قرآن کو اسی ایک حسنِ اکمل جمال بے ہمتا کی حکایت شمائل و شرح سراپا کہا تو قطع نظر سمت میلان اشارات کے ویسے بھی یہ کیوں موجب قدح و شک ہو۔ حق یہ ہے کہ قرآن اور صاحبِ سنّت کی باہمی یگانگت و اتحاد کے باب میں جو کچھ بھی اور جس قدر بھی کہا جائے اس سے بہت کم ہے، جس قدر کہنا چاہیئے۔" ص۲۰۴ ت

آگے لکھتے ہیں :-

"آج تمام ادیان حاضرہ عالم میں کوئی دین بھی ایسا نہیں جس کی کتاب الٰہی اور صاحب حامل کتاب کے باہمی علاقہ و وحدت کا یہ حال ہو اور دونوں میں سے ہر وجود ایک دوسرے سے اس طرح پیوستہ و ملحق اور باہمدگر شاہد و مشہود کا تعلق رکھتا ہو کہ کتاب حامل کتاب کی صداقت پر دلیل و شاہد ہو اور حامل کتاب اصلاً کتاب کی صداقت پر" ص۲۰۵ ت

اسی جذبہ و سرشاری سے لکھتے ہیں :-

"جس وجود کی سیرت و حیات قیامت تک کے لئے اسی طرح محفوظ و ثبت کر دی گئی۔ علاوہ ان نقوش غیرفانی کے جو صفحۂ عالم پر ثبت ہیں اور جس کی زندگی کے وقائع طیبہ پوری طرح سورج کی دائمی روشنی اور ستاروں کی یکساں سیر حرکت کے دامن سے باندھ دیا ہو، کیوں نہ اس خاکدان جسم و زماں میں اس کی موت و حیات یکساں ہو اور کیوں اس کی دائمی حیات و قیام کے عقیدے سے انسانوں کے تاریک دلوں کو انکار اور غافل روحوں کو گریز ہو" ص۲۱ ت

اسی بحث میں فرماتے ہیں :-

"کسی پیغام کی صداقت جانچی نہیں جا سکتی جب تک پیغام لانے والے کی زندگی کے وقائع و احوال دنیا کے سامنے نہ ہوں، پس اس اعتبار سے آج تمام عالم میں اگر کوئی صحیفۂ آسمانی ایسا ہے جو اپنے لانے والے کی زندگی کے وقائع و سوانح ہر زمانے اور ہر عہد میں خود اپنی زبانی سنا دے سکتا ہے تو وہ بحکم هٰذا کتابنا ینطق علیکم بالحق بجز قرآن حکیم و محفوظ کے اور کوئی نہیں" ص۲۰۹ ت

اسی جذبہ اور سرشاری سے لکھتے ہیں :-

"قرآن حکیم نے صرف اسی وجود کو العبد سے تعبیر کیا کہ ساری عبودیتیں آن و وقت میں مگر صرف یہی وہ عبودیت کاملہ واحدہ ہے جو ہمیشہ عباد و معبود میں واسطہ ہدایت اور ہمیشہ عبد کو معبود سے واصل کرنے کے لئے حی و قائم ہے"

مزید ملاحظہ ہو :

"دنیا میں جس قدر بھی ہدایت و تعلیم کی لوحیں تھیں سب کے لئے تغیر و تبدل ہوا حتیٰ کہ

آج کوئی بھی محفوظ نہیں، لیکن اللہ اکبر مقامِ محمدی کی محفوظیت و معصومیت کہ اس کی سیرت طیبہ اور حیاتِ حسنہ و قائمہ کی لوحِ محفوظ کا ایک نقطہ بھی محو نہ ہو سکا۔ اور قرآنِ محفوظ و کتاب مسطور فی رق منشور او فی صدور الذین اوتوا العلم میں اس کا ایک ایک حرف و ایک ایک لفظ اس طرح نقش و ثبت ہے اور ہمیشہ رہے گا جس طرح قلم ازل نے اولی صبح تعین کی کرنوں سے لکھ دیا تھا۔ پس قرآن کے بعد اگر کوئی اور ہستی لوحِ محفوظ ہو سکتی ہے تو وہ صرف وہی روحِ اعظم و خالد ہے جس کے ذکر کو خود قرآن نے اپنی آغوشِ حفظ و صیانت میں ہمیشہ کے لئے لے لیا ہے۔" ص۲۱۱ ت

رسالت مآب کی عظمت و رفعت کے بارے میں کس بے اختیارانہ شوق و تعلق سے لکھتے ہیں:

دائرہ حقیقت محمدیہ سیر قدمی کی آخری حد ہے۔ اس کے بعد صرف سیر نظری کی گنجائش ہے وھو من خصائصہ صلے اللہ علیہ وسلم اور نیز تمام اصحاب و احوال و کشوف بھی اس پر متفق ہوئے تو حقیقت اس کی بھی یہی ہے کہ چونکہ حقیقت محمدیہ روح و حیات کا آخری نقطہ اور سرچشمہ قرار پائی تو جرم سیر و اقدام کی آخری منزل بھی وہی ٹھہری۔ اس کے بعد جو کچھ ہے ماوراء اور وراء الوراء تعینات ہے، اس لئے نہ سیر کی وہاں گنجائش نہ قافلۂ طلب اور محملِ شوق کا وہاں گزر۔ بلکہ طائرِ فکر اور مرغ خیال بھی اس فضا لاتعین میں درماندہ و پر و بال سوختہ" ص۲۱۲ ت

ابوالکلام نے اکثر جذبۂ عقیدت کے اظہار میں جس جوش و خروش کا اظہار کیا ہے، جس والہانہ سرمستی کا مظاہرہ کیا ہے وہ اپنی جگہ کتنا ہی قابل ثواب سہی، مگر سید احمد خاں نے جس ٹھنڈے اور ٹھہرے ہوئے انداز میں اپنا نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے وہ عقل اور دلیل سے مستحکم اور مرتب ہے:

" ایسا لڑکا جس کے ابتدائی چار سال ایک صحرا میں کٹے تھے اور پھر آٹھ برس تک مشرک اور بت پرست لوگوں میں گھرا رہا، صرف بارہ برس کی عمر میں ایک ایسا دل رکھتا تھا کہ ہر چیز سے جو اس کی نظر سے گزرتی تھی۔ پرانی منہدم عمارتوں کے آثار سے گرجاؤں، صلیبوں، مورتوں اور علاماتِ دینِ عیسوی کے دیکھنے سے ایک گہرا اثر قبول کرنے کے قابل تھا اور اس قدر عقل و فہم و ذکا سے آراستہ تھا کہ

ان چیزوں سے ان کے برخلاف ایسے کامل نتائج اور معبود غیر ظاہر اور بقائے روح انسان
کے بارے میں ایسے ایسے عالی خیالات مستنبط کر سکا وہ بلا شبہہ مادرزاد پیغمبر برحق
تھا جس کی فطرت خود اس کی معلم تھی اور وہ وہی تھا جس کی نسبت خود حضرت عیسیٰؑ نے
یہ کہہ کر بشارت دی ہے کہ سچ تو یہ ہے کہ میرا چلا جانا تمھارے لئے ضرور ہے۔
کیوں کہ اگر میں نہ جاؤں تو فارقلیط یعنی احمد مجتبیٰ تمھارے پاس نہیں آوے گا۔ اور اگر
میں چلا جاؤں تو اس کو تمھارے پاس بھیجدوں گا۔" ص۲۳۸ ح۔ ج

لیکن یہ راہ سید احمد خاں سے بھی اس انداز سے نہ نبھ سکی۔ اور وہ زیادہ دیر تک اس اعتدال کے حسن کو برقرار نہ رکھ سکے۔ آخر ان کا جذبۂ عقیدت شوق بے اختیار بن گیا اور اس نے وہی رنگ اور وہی آہنگ اپنا لیا جو ابوالکلام . . . . کے جوش و خروش سے بھرپور اور لبا ہوا ہے سید احمد خاں کے ہاں ان کے خلوص کا یہ پیمانہ ابوالکلام ہی کے طرز کی طرح دل کی بات نوکِ قلم پر لے آتا ہے اور یہ کیفیت دلوں کو متاثر اور مسخر کرتی ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"ان دنوں ذرا قدرے دل کو شورش ہے۔ ولیم مور صاحب کی کتاب "کوین"
دیکھ رہا ہوں۔ اس نے دل کو جلا دیا۔ اور ان کی ناانصافیاں تعصبات دیکھ کر
دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلعم کی سیرت پر جیسا کہ پہلے سے
ارادہ تھا کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک
مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے۔" ص۳۱ ع۔ ج

لیکن سید احمد خاں کا یہ جوشِ عقیدت ان سے زیادہ دیر تک نہ نبھ سکا اور جس افکار کی اہمیت کو انھوں نے پہلے پہل خصوصیت سے محسوس کیا اس کا اعلان اور اعتراف کرنے میں انھوں نے قدرا جھجک محسوس نہ کی۔ ان کا یہ بنیادی مطالبہ تھا کہ:

"اس لئے اس زمانے میں ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو ہم علوم
جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرا دیں، یا اسلامی مسائل کو ان سے
مطابق کر دکھائیں۔ اس وقت جو بزرگ اس جلسے میں موجود ہیں، میں ان سب
سے واقف نہیں ہوں، مگر میں یقین کرتا ہوں کہ یہاں بہت سے ذی علم لوگ

موجود ہیں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک جو لوگ ایسا کرنے کے لائق ہیں اور وہ پوری کوشش حال کے علم طبعی و فلسفہ کے مسائل کو اسلامی مسائل سے تطبیق دینے یا ان کا بطلان ثابت کرنے میں نہ کریں گے وہ سب گنہگار رہیں اور یقیناً گنہگار ہیں۔" صفحہ ۱۵۲ ح۔ ن

سید احمد خاں ایک طرف سائنس اور جدید تعلیم کے پیغمبر تھے۔ لیکن دوسری طرف اس شدید ہمدردی اور حمایت کے باوجود یہ بیرداناً یہ بھی جانتا تھا اور اس کا برملا اظہار کرتا تھا کہ علوم جدیدہ کے پھیلنے سے لوگ اسلام اور اس کی بہت سی باتوں سے روگردانی کریں گے۔ بظاہر یہ تضاد معلوم ہوتا ہے، مگر اس بیر دانا کی بصیرت کا گہرا مطالعہ کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سید احمد خاں اس حقیقت سے بخوبی آگاہ اور ہر طرح سے واقف تھے کہ اس طرح جس مذہب اسلام کو نقصان پہنچے گا وہ حقیقی اسلام نہیں تقلیدی اسلام ہے۔ وہ چاہتے تھے اور جانتے تھے کہ یہ رسمی اور روائتی اسلام جس قدر جلد اور جس جائز حد تک ختم کیا جائے وہ اسلام اور مسلمانوں کی خدمت ہے۔ شاہ اسماعیل شہید نے اس سے قبل اور ابوالکلام نے ان کے بعد اسی شدت اور شان سے ظاہری اور ضمنی اسلام کی تجدید اور تجزیہ کرتے ہوئے یہی راہ اختیار کی۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"میں نے کوئی انگریزی خواں جس کو انگریزی علوم کا مذاق بھی حاصل ہو گیا ہو، ایسا نہیں دیکھا جس کو پورا یقین ہمارے زمانے کے مروجہ مسائل پر ہو، میں یقین کرتا ہوں کہ جس قدر یہ علوم پھیلیں گے، اور ان کا پھیلنا ضروری ہے اور میں خود بھی ان کے پھیلانے میں معین و مددگار ہوں۔ اس قدر لوگوں کے دلوں میں مروجہ اسلام کی جانب سے بدظنی بے پروائی بلکہ روگردانی ہوتی جائے گی مگر یہ بھی یقین ہے کہ اصلی مذہب کا یہ نقصان نہیں ہے بلکہ یہ ان غلطیوں کا سبب ہے جو اسلام کے نورانی چہرہ پر لگ گئی ہیں۔ یا نادانستہ لگادی گئی ہیں۔" صفحہ ۱۵۱ بحوالہ حیات جاوید

سید احمد اور ابوالکلام کے مسلک میں ظاہری فرق کو نظر میں رکھنے والوں کے لئے یہ بات اسی قدر ضروری ہے کہ وہ ان دونوں کی نظر کی رسائی کا تعین کرسکیں تو واقعہ یہی ہے کہ ان دونوں کا طرز کلام ہی ایک نہیں رہ جاتا بلکہ دونوں کا کردار دونوں کا کلمہ بھی ایک ہے۔ کلیم کا کردار ان میں سے کسی سے نہ نبھ سکا، اور کلیم کا کردار ان میں سے کسی سے نہ چھن سکا۔ حالی نے کس خوبی سے سید احمد خاں

کے سارے فکری رجحانات کو اس ایک جملے میں سمیٹ لیا ہے کہ :

"سرسید نے اسلام کی سچائی ثابت کرنے کا ایک ایسا معیار قرار دیا جو ہر مذہب کی سچائی دریافت کرنے کا پیمانہ قرار پاسکے۔ یعنی یہ کہ اس میں کوئی بات قانون فطرت کے برخلاف نہ ہو۔ کیونکہ قانونِ فطرت درحقیقت خدا کا فعل ہے اور جو مذہب فی الواقعہ خدا کا بھیجا ہوا ہوگا وہ خدا کا قول ہوگا۔ پس اس کے قول اور فعل میں مطابقت ہونی ضروری ہے۔" صد ۱۵۲ ج۔ نج

سید احمد خاں کے معاصر اور مشہور دینی عالم مولانا محمد قاسم کے ہاں بھی اس طرح کا اشارہ ان لفظوں میں ملتا ہے:

"علاوہ بریں تمام انبیاء بلکہ تمام کائنات کلماتِ خدا ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ کلام حقیقی کلام معنوی ہے۔ الفاظ کو فقط بایں وجہ کلام کہہ دیتے ہیں کہ کلام معنوی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ہر شئے کے بنانے سے پہلے اس کی نسبت کچھ نہ کچھ سمجھ لینا ضرور ہے۔ اس لئے اول اسی شئے کا وجود ذہن میں ہوگا۔ اس کے بعد خارج میں ہوگا۔ اور اس لئے اس شئے کو کلمہ کہنا ضرور ہوگا۔" صد۳۰ حجۃ الاسلام

سید احمد خاں اور مولانا نانوتوی دونوں کے ہاں وہی ایک بات ہے صرف اس فرق کے ساتھ

وہی ایک بات جو یاں نفس وہاں نکہتِ گل ہے

سید احمد خاں نے جس مسلکِ فطرت کی تاویل کی ہے اس کی تفسیر ابوالکلام نے بھی کی ہے دونوں نے فطرت کی راہ اور رہنمائی سے انسانیت کی فطری اور ابدی مصوری کی ہے۔ دونوں نے فطرت کو معیار مان کر کلام اور کردار کے فرق کو واضح کیا ہے۔ لیکن یہ وضاحت اس حد تک حقیقی اور حکمی ہے جس حد تک کردار سے کلام کو حقیقی اور حکمی قرار دیا جا سکتا ہے۔ دونوں کا یہ قیاس اور قرینہ مذہب کی قیادت اور قوت کو تو نافذ کرالیتا ہے مگر اس کی قدامت اور قعیریت کو ناقص قرار دیتا ہے اس نفاذ اور نظام سے کوئی سچا انسان اور صحیح معاشرہ نہ بچ سکتا ہے نہ باہر جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سید احمد خاں نے اسلام اور سائنس کی نزاع میں اسلام کا حقیقی مصداق محض کلام الٰہی کو قرار دیا ہے جو متفقہ طور پر تمام مسلمانوں میں خواہ وہ کسی فرقے سے تعلق رکھتے ہوں خدا کا وہ قول ہے جس میں کوئی کمی بیشی اب تک نہیں ہو سکی اور نہ کی جا سکتی ہے۔ جس طرح کلام الٰہی یعنی کتاب مبین، خدا کا

قول قرار ہے اسی طرح فطرت الٰہی (قانون فطرت) خدا کا عمل اور کردار ہے۔ اگر قرآن یعنی قول خداوندی اور فطرت یعنی عادت الٰہی ایک ہی ہے اور یقیناً ایک ہے تو پھر باقی سب کچھ دوسرے درجے کی چیزیں ہیں۔ اسی وحدت حقیقی کی وجہ سے مولانا محمد قاسمؒ نے نہ صرف انبیاء بلکہ کل کائنات کو خدا کا معنوی کلام قرار دیا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں یہی فطرت الٰہی ابدی اور عالمگیر ہے۔ لکھتے ہیں:

"پانی ڈبوتا ہے، آگ جلاتی ہے، زہر کی بوست ہلاکت کا باعث ہوتی ہے۔ صالح غذا سے جسم نشوونما پاتا ہے ٹھیک اسی طرح عالم معنویات کے لئے بھی ایک قانون طبیعت ہے۔ اور اشیاء کی طرح عقائد و اعمال کے بھی خواص اور نتائج ہیں جو کبھی ان سے الگ نہیں ہو سکتے۔ باطل کے لئے ہمیشہ مٹنا ہے اور حق کیلئے ہمیشہ قائم رہنا ہے۔ اصلاح کا نتیجہ ہمیشہ زندگی ہے اور ظلم و جور پر ضرور ہے کہ جب کبھی ہو بالآخر شکست کھائے۔ اور عدل و صداقت کے لئے ضروری ہے کہ جب کبھی ہو فتح پائے۔" صفحہ ۱۴۶ ا غ۔ آ

ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"وقت کا امتداد و تغیر اللہ کے قانون مکافات و مجازاۃ عمل کو متغیر نہیں کر دے گا۔ زہر کھانے سے اگر ایک ہزار برس پہلے آدمی مرجاتا تھا تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اب زہر کھانے سے زندگی ملے۔ اور اگر آگ پانچ ہزار برس پہلے جلاتی تھی تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اب اس کے شعلوں میں انگلی ڈالو اور ٹھنڈک و راحت ملے۔" صفحہ ۱۴۴ غ۔ آ

سید احمد خاں اور ابوالکلام کے فکر کی یہ وہ مشترک چٹان ہے جو اپنی جگہ ناقابل تغیر ہے دونوں نے اسلامی روح کے عین مطابق اسلام کو فطرت کے مطابق پہلے آئینہ فطرت میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے اور پھر آئینہ فطرت کو خالق فطرت کی رعنائی اور رنگینی سے وابستہ کر دکھایا ہے۔

یعنی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے لفظوں میں:

"جو فطرت کی معمولی کارگزاریوں میں خدا کو نہ دیکھ سکے تو وہ کبھی خلاف معمول میں اس کو نہیں دیکھ سکتا۔ اس طور پر اسلام یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو اس دنیا میں روحانی طور پر اندھے ہوتے ہیں وہ آخرت میں بھی اندھے رہیں گے۔" صفحہ ۵ اسلام کا نظریۂ حیات

سید احمد خاں کے ان افکار نے جن کی نوعیت اجتہادی تھی چاہے عوام میں ان کو کتنا ہی مطعون

اور معتوب کیا ہو، مگر حق یہ ہے کہ ان کی یہ صدائیں بعض دوسرے علمار تک پہنچے بغیر نہ رہ سکیں۔
حالی نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:۔

"نواب محسن الملک نے ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس میں گفتگو کرتے وقت ندوۃ العلماء کی روئداد ہی سے اس کے بعض ممبروں کی تقریر کا خلاصہ نقل کیا تھا جو تہذیب الاخلاق جدید کی پہلی جلد میں چھپ گیا ہے۔ اس کے دیکھنے سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ جو کچھ سرسید نے تہذیب الاخلاق کی ابتدائی جلدوں میں علوم جدیدہ کی ضرورت کے متعلق لکھا تھا یا قرآن کی بعض آیتوں کی تفسیر علوم جدیدہ کے مطابق کی تھی اور جس پر ان کی تکفیر کی جاتی تھی ہمارے علمار کی رایوں پر اس نے کس قدر اثر کیا ہے اور ان کے خیالات کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا ہے اب وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارا قدیم علم کلام جو اس زمانے کے فلسفے کے مقابلے کے لئے مدوّن ہوا تھا۔ اس زمانے میں اس کا مدارس اسلامیہ پڑھانا بے فائدہ ہے۔ اب فلسفہ زمانۂ حال کے مقابلے کی ضرورت ہے اور اس لئے انگریزی زبان کا سیکھنا اور علوم جدیدہ سے واقف ہونا ضرور ہے۔" ح۔ج صفحہ ۶۲

حالی کی اس رائے کے پیش نظر جب علوم جدیدہ اور قدیم علم کلام پر ابوالکلام کے خیالات کی روشنی میں سید احمد خاں پر تنقید کی جائے گی تو تنقید کا ہر طالب علم یہ کہے بغیر نہ رہ سکے گا کہ یہ سید احمد خاں کا اجتہاد اور ان کا فیضان نظر تھا جس نے ابوالکلام کو اس راہ پر ڈال دیا اور دونوں میں اس قدر قوی اور قطعی مشابہتیں پیدا کر دیں کہ سید احمد خاں کے روشن کردہ چراغ ہی سے ابوالکلام کی فکری آزادی اور عقلیت پسندی کا چراغ روشن ہوا۔

چنانچہ ابوالکلام نے جس شدت اور شوریدگی کے مشرکین یونان کی شریعت پر تنقید کی ہے، وہی شدت سید احمد خاں کے ہاں ملتی ہے اور دونوں یونانیت اور تقلید کی مخالفت میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔

سید احمد خاں نے عدم تقلید کی جس جوش و خروش سے تبلیغ کی ہے وہی دعوت ابوالکلام کے ہاں اسی جوش و خروش سے ملتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہر اصلاحی تحریک دعوت کے لئے پہلی منزل تقلید کی بندشوں کو توڑنا ہے کیونکہ تقلید

کے اہرمن سے بڑھ کر انسان کی تمام یزدانی خصائل کا اور کوئی دشمن نہیں انسانی اعمال کی جس قدر گمراہیاں ہیں ان سب کی تخم ریزی صرف تقلید ہی کی سرزمین میں ہوتی ہے۔ اس لئے راہِ اصلاح کا اولین منظریہ ہے کہ تقلید پرستی کے سلاسل و اغلال سے انسانوں کو نجات حاصل ہو۔ خدا تعالے نے ہر انسانی دماغ کو سوچنے والا اور ہر آنکھ کو دیکھنے والا بنایا ہے۔" صہ۹ صبح امید

غبار خاطر میں کس جوش و خروش سے اس عقیدے کا اعلان اور اس آزادی فکر کا اعتراف کرتے ہیں کہ:

"جب تک موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی چشم بندیوں کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں ہم اس راہ کا سراغ نہیں پا سکتے۔ لیکن جونہی یہ پٹیاں کھلنے لگتی ہیں صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی تھی یہ خود ہماری ہی چشم بندی تھی کہ جس نے عین روشنی میں گم کر دیا تھا۔ ..... اب معلوم ہوا کہ آج تک جسے مذہب سمجھتے آئے تھے وہ مذہب کہاں تھا وہ تو خود ہماری ہی وہم پرستیوں اور غلط اندیشیوں کی ایک صورت گری تھی۔" صہ۶۷ غ - خ

مزید وضاحت سے لکھتے ہیں:

"ایک مذہب تو موروثی مذہب ہے کہ باپ دادا جو کچھ مانتے آئے ہیں، مانتے رہے۔ ایک جغرافیائی مذہب ہے کہ زمین کے کسی خاص ٹکڑے میں ایک شاہراہ عام بن گئی ہے سب اس پر چلتے ہیں، آپ بھی چلتے رہتے۔ ایک مردم شماری کا مذہب ہے کہ مردم شماری کے کاغذات میں ایک خانہ مذہب کا بھی ہوتا ہے اس میں اسلام درج کرا دیجئے۔ ایک رسمی مذہب ہے کہ رسموں اور تقریبوں کا ایک سانچا ڈھل گیا ہے، اسے نہ چھیڑیئے اور اس میں ڈھلتے رہیئے۔ لیکن ان تمام مذہبوں کے علاوہ بھی مذہب کی ایک حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔ تعریف و امتیاز کے لئے اسے حقیقی مذہب کے نام سے پکارنا پڑتا ہے۔ اور اسی کی راہ گم ہو جاتی ہے۔" صہ۶۶ غ - خ

تقلید سے جس درجہ برہمی اور بیزاری سید احمد خاں اور ابو الکلام کے ان خیالات میں ملتی ہے، اس کا ایک اولین نقش اور نمونہ تقریباً اسی شدت اور شان کے ساتھ امام غزالی کے ہاں بھی ملتا ہے۔

غزالی لکھتے ہیں :-

" اور یہاں تک کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور طبیعت کو تلاش ہوئی کہ فطرتِ اصلی کی حقیقت کیا ہے ؟ "

شبلی نے غزالی کی اس روش پر تحسین و توصیف کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے :

" تقلید کا پردہ آنکھوں سے اٹھا تو نظر آیا کہ اسلامی عقائد، اسلامی اخلاق، اسلامی علوم، اسلامی اصول حکومت، ایک چیز بھی اس حالت میں نہیں جو قرون اولیٰ میں تھی زیادہ افسوسناک بات یہ تھی کہ ان تمام چیزوں کو رسم و رواج نے جس قالب میں بدل دیا تھا وہ مذہبی قالب خیال کیا جاتا تھا۔ اور اس لئے اس کی اصلاح میں مخالفت کا سخت اندیشہ تھا، تاہم امام صاحب (غزالی) بلاخوف لومۃ لائم نہایت آزادی اور دلیری سے عام اصلاح پر کمر بستہ ہوئے " ص ۱۶۹ الغزالی

یہی روش و رجحان سید احمد خاں اور ابوالکلام کے ہاں بھی اسی جرأت اور دلیری کا نمونہ ہے۔

اصطلاحات کا نیا مفہوم

تقلید سے بغاوت اور یونانیت و عجمیت کی مخالفت کی طرح ابوالکلام بھی سید احمد خاں کے قدم بقدم پرانی اصطلاحات میں نئے مفہوم کے مجتہد ہیں۔ انھوں نے اپنی اجتہادی قوت اور قیامت کی نظر سے اسلامی اصطلاحات میں حریت و استقلال کی روح پھونک دی اور ان کے معنوں میں انقلاب کر دیا۔ اسی طرح ابوالکلام نے اس روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے فکرِ سید احمد کی تکمیل کا سامان کر دیا توکل و قناعت صبر کے معنی عملاً بزدلی اور مجرمانہ خاموشی کے ہو گئے تھے ابوالکلام صبر کے مفہوم کو اس طرح متعین کرتے ہیں، کس قوت اور قیامت سے لکھتے ہیں :-

" اگر تم حق کے پرستار ہو تو تمہارا فرض ہونا چاہیئے کہ تمہارے اندر برداشت کی وہ اٹل طاقت ہو، وہ پہاڑ برداشت کا تمہارے اندر موجود ہو کہ دنیا کی کوئی مشکل کوئی تلاطم و تحت اس پر فتح یاب نہ ہو سکے، یہ معنی صبر کے ہیں " ص ۴۹ ج ۔ ۲

ابوالکلام نے سید احمد خاں کی طرح روایتی اور رسمی مذہب کی اصطلاحات میں وہ واقعی زندہ معنی پیدا کرنے کی

کوشش کی جو ان حالات کے لئے ناگزیر تھے ۔ اس انقلابی مفہوم کے بغیر اسلام کی واقعیت بے روح، اور بے حقیقت رہتی۔ صبر کے معنیٰ میں کیسی عظیم الشان انقلابی تبدیلی ان لفظوں میں کرتے ہیں :

" صبر کے معنیٰ کیا ہیں، تم سمجھے ہو کہ صبر کے معنیٰ ہیں بے غیرتی اور باطل کی پرستش اور پوجا! تم صبر کے یہ معنیٰ سمجھتے ہو، لیکن جو شخص صبر کے معنیٰ یہ سمجھتا ہے اس سے بڑھ کر قرآن مجید کی تحریف لفظی کرنے والا کوئی نہیں ۔ اگر صبر کے معنیٰ یہ ہیں کہ تمہارے حق کے مقابلے میں مصیبت آجائے تو صبر کے گوشے میں پناہ لو، یعنی ہر طرح کی بے عزتی کو بے چارگی کو، باطل پرستی کو قبول کر لو تو میرے بھائیو! تم سے بڑھ کر قرآن کی تعلیم کو بدلنے والا کوئی نہیں ۔ صبر کے معنیٰ اس سے بالکل مختلف ہیں ۔ صبر کے معنیٰ ہیں برداشت کے جھیلنے کے، عمل کے جو تم مقصد کی راہ میں اپنے محبوب اور پیارے مقصد کے لئے اٹھاؤ اور اس میں طرح طرح کی مصیبتیں آئیں، طرح طرح کی ڈراونی صورتیں آئیں ۔ زنجیریں اور ہتھکڑیاں آئیں، بلکہ ممکن ہے کہ تمہارے سامنے تختہ آئے اور اس پر ایک پھندا جھول رہا ہو یہ سب تمہارے سامنے آسکتا ہے، لیکن اگر تم حق کے پرستار ہو تو تمہارا فرض ہونا چاہئے کہ تمہارے اندر صبر ہو، تمہارے اندر برداشت کی وہ اٹل طاقت، برداشت کا وہ پہاڑ موجود ہو جس پر دنیا کی کوئی شوکت، کوئی تاج و تخت فتح یاب نہ ہو سکے ۔ یہ معنیٰ صبر کے ہیں" ص ۱۵۳ ذ ۔ آ

الفاظ کے مفہوم میں کیسی بے پناہ وسعتیں پیدا کر دیتے ہیں اس طرز تخاطب سے کہ :

" انسان جب کسی کام کے نئے قدم اٹھاتا ہے تو وہ اس میدان کو ڈھونڈتا ہے جو اس کے وجود سے باہر ہو ۔ اور جو سب سے پہلا میدان اس کے سامنے ہے اس کو نظر انداز کر دیتا ہے، اس لئے ہم کو چاہئے کہ ہم متعین کریں کہ مقصد خلافت کے لئے مدافعت کا جو میدان تھا وہ کون سا تھا؟ ——— کیا وہ میدان وہ تھا جو ہندوستان کے رقبے سے باہر ہے یا اس کے علاوہ دوسرا میدان تھا ——— پہلا میدان جو آپ کی کامیابی کے لئے اولین قیامگاہ تھا ۔ وہ میدان ہندوستان سے باہر کا میدان نہ تھا، وہ عراق و شام کا ایشیائے کوچک کا اور سمرنا کا نہ تھا جہاں مسلمانوں کا خون بہہ چکا ہے وہ میدان

آپ کے ایمان کا عزم کا عمل کا میدان تھا اور ان تمام لفظوں کی جگہ ایک لفظ بول دیں وہ میدان آپ کے ملک کا میدان تھا اور آپ کے ملک کی شکست و فتح کا تھا جب تک آپ اسے فتح نہ کرتے دنیا کی کامیابی آپ کا استقبال نہ کرتی " ص۱۳ ذ۔ آ

نے کتنی ہی مذہبی ہو، مگر نعرہ وہی ملک کی آزادی اور بقول ڈاکٹر اشرف سامراج دشمنی کا ہے' ساری مذہبی اصطلاحوں کے پیچھے حریت قومی کا شدید جذبہ ہے جس سے مصنف خاص فائدہ اٹھانا چاہتا ہے۔ لیلائے حریت اس محمل میں بھی بے پردہ ہے۔ ایمان اور عمل کی یہ اصطلاحیں یہاں خالص سیاسی اور قومی بن گئی ہیں۔ مثلاً :۔

"ہم میں سے ہر شخص جس کے دل میں ایمان موجود ہے اس کو یقین ہونا چاہیئے کہ اس دنیا میں کسی مقصد کی کامیابی محض انسانوں کی تعداد پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہر تحریک کی کامیابی ایمان اور عمل کی طاقت پر موقوف ہے" ص۱۳ ذ۔ آ

ایمان و عمل کی یہ ساری طاقت ملک کے اتفاق پر منحصر ہے اس کے لئے مصنف یہ تمام حربے استعمال کرتا ہے :

"اگر آسمان کی تمام بجلیاں اتر آئیں، ہمالہ کی چٹانیں اپنی صفیں کھڑی کرلیں، تو بھی ایمان کو ایک منٹ کے لئے بھی شکست نہیں دے سکتیں۔ سب سے بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ آپ سب سے پہلے اپنے دلوں کے میدان کو فتح کریں۔ ایمان کے میدان کو استقامت کے میدان کو، قربانیوں کے میدان کو، ملک کے اتفاق کے میدان کو سر کرلیں جب تک ان میدانوں کو فتح نہ کرلیتے، دشمنوں کے مقابلے میں کیسے بازی جیت سکتے تھے" ص۱۴۵ ذ۔ آ

چونکہ سیاست کا میدان مصنف کے ذوق وظرف کے مطابق کچھ بہت وسیع نہ تھا اس لئے انداز بیان کی وسعت نے مذہبی نوعیت اختیار کرلی۔ لیکن یہ محض ایک پُرجوش طرز اظہار ہے۔ مے سے غرض نشاط نہیں ہے بس ایک گونہ بے خودی ہے۔ اور یہ مقصد مصنف کو۔۔ بڑی خوبی سے میسّر آجاتا ہے۔

سیّد احمد خاں اور ابوالکلام نے جن اصطلاحات کا مفہوم اپنی اجتہادی قوت سے بدل ڈالا۔ اس

جرأت اور جدّت کا سلسلہ بھی امام غزالی سے ملتا ہے۔ ان الفاظ کا یہی انقلابی مفہوم غزالی نے بھی متعین کیا ہے۔ غزالی لکھتے ہیں :۔

"بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ توکل کے یہ معنیٰ ہیں کہ اکتساب معاش کے لئے نہ ہاتھ پاؤں ہلائے جائیں نہ کوئی تدبیر سوچی جائے بلکہ آدمی اس طرح بیکار پڑا رہے جس طرح چیتھڑا زمین پر پڑا رہتا ہے، یا گوشت تختے پر رکھا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جاہلوں کا خیال ہے کیونکہ ایسا کرنا شریعت میں حرام ہے۔" ص۳۰۹ الغزالی

الکتاب کی اصطلاحِ ایمان ابوالکلام نے ٹھیک انہی معنوں میں استعمال کی ہے جن معنوں میں اقبال کے ہاں یقین کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ چنانچہ ابوالکلام لکھتے ہیں :

" ایمان کے معنیٰ ہیں عربی میں زوالِ شک کے۔ یعنی کامل درجہ کا بھروسہ اور کامل درجہ کا اقرار تمہارے دل میں پیدا ہو جائے۔ جب تک کامل درجہ کا یقین تمہارے دلوں کے اندر نہ پیدا ہو۔ اللہ کی صداقت پر اللہ کی سچائی پر اللہ کے اصولوں پر جس وقت تک کامل درجہ کا یقین تمہارے قلب کے اندر پیدا نہ ہوگا کامیابی کا کوئی دروازہ تمہارے لئے نہیں کھل سکتا۔ شک کا اگر ایک کانٹا بھی تمہارے دل میں چبھ رہا ہے تو تم کو اپنے اوپر موت کا فیصلہ صادر کرنا چاہیئے۔ تم کو کامیابی نہیں ہو سکتی۔ سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ تمہارے دل کے اندر ایمان 'اطمینان، یقین، جماؤ، تمکن اور قرار پیدا ہو۔" ص۴۴ ج-آ

اقبال نے بھی کامیابی کے لئے اسی یقین پر اسی شدّت سے زور دیا ہے۔ مولانا اسی ایمان کی تشریح میں فرماتے ہیں :۔

" اس وقت بھی یہ شامیانہ مع ان چمکتی ہوئی لالٹینوں کے موجود تھا کہاں؟ ان کے دماغ میں وہ چیز جو ان کے دماغ میں موجود تھی وہ ارادہ جو ان کے دماغ میں پیدا ہوا تھا وہ پہلی منزل ہوتی جو مذہب میں آکر ایمان کا نام اختیار کر لیتی ہے۔ بالکل جیسے وہ عملی دماغ ہے۔ وہ عمل تصور و یقین ہے۔ اس بنا پر سب سے پہلی منزل ایمان ہے۔" ص۴۳ ج آ

اس قوت کو وہ ناقابلِ تسخیر قرار دیتے ہیں :

" اگر آسمان کی تمام بجلیاں اتر آئیں، ہمالہ کی چٹانیں اپنی صفیں کھڑی کریں، وہ

ایک منٹ کے لئے ایمان کو شکست نہیں دے سکتیں۔ سب سے بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ آپ سب سے پہلے اپنے دلوں کے میدان کو فتح کریں ایمان کے میدان کو قربانیوں کے میدان اور ملک کے اتفاق کے میدان کو فتح کریں جب تک ہم ان میدانوں کو فتح نہ کر لیتے دشمنوں کے مقابلے میں کیسے بازی جیت سکتے تھے۔" صہ۳۲ خ۔ آ

اس اصطلاح کے دو جز ابوالکلام نے اس طرح بیان کئے ہیں:

"ایمان دو پروں سے اڑتا ہے، ایک امید کا دوسرا خوف کا۔" صہ۴۵۹ خ۔ آ

ابوالکلام کو خود بھی اس کا احساس تھا کہ یہ مذہبی اصطلاحات صرف مسلمانوں کی ہیں، اس لئے انھیں یہ کہنے کی ضرورت پڑی کہ:

"وہ تعلیم اور وہ ہے جس کا اعلان قرآن مجید نے جابجا کیا ہے۔ وہ ایک مختصر سبق ہے جس کو دُہراتے ہوئے میں خاص طور پر اپنے مسلمان بھائیوں سے خطاب کروں گا اور ہندو بھائیوں سے التجا کروں گا کہ وہ خاص اصطلاح سن کر کبیدہ خاطر نہ ہوں بلکہ اس حقیقت کو ڈھونڈیں کہ خدا کی سچائی ایک ہے اگرچہ طرح طرح کے ناموں میں پیش کی جائے۔" صہ۱۶ خ۔آ

واقعہ یہ ہے کہ اگر دقتِ نظر سے الہلال اور البلاغ اور ترجمان کے مسائل اور موضوعات کا مطالعہ کیا جائے تو تہذیب الاخلاق کے مسائل اور موضوعات کی روایت نہ صرف جاری نظر آتی ہے بلکہ اس میں ابوالکلام کے فکر روشن نے بعض ایسے گوشے نمایاں کر دیے ہیں، جو فکر سید احمد کی تکمیلی نوعیت قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ مجموعی اعتبار سے تہذیب الاخلاق نے جس راہ کو اپنایا وہی راہ الہلال اور ترجمان میں کسی قدر وسعت سے شاہراہ بن گئی۔

سید احمد خاں کے فکر و فہم پر حالی نے تہذیب الاخلاق کی روشنی میں دقتِ نظر سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:۔

"تہذیب الاخلاق نے تعصبات کو بہت کم کر دیا، تقلید کی بندش ڈھیلی کر دی، توکل قناعت، اور تقدیر کے جو غلط معنی لوگ سمجھے ہوئے تھے اور جس غلطی نے ان کو نکما اور کاہل اور جمادات کی طرح بے حس و حرکت کر دیا تھا اس سے ان کو مطلع کیا۔ اور صرف مطلع ہی نہیں کیا بلکہ لوگوں کے خیالات بدل دیئے اور تدبیر و کوشش کی طرف ان کا رُخ پھیر

دیا۔ اس پرچے نے ان کو اپنے دست و بازو پر بھروسہ کرنا سکھایا اور گورنمنٹ کا سہارا چھوڑنا سکھایا۔" صفحہ ۲۶۲ ح۔ ج

حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد موج خون سر سے گزر جانے کے بعد لوگوں میں اور خصوصاً مسلمانوں میں جو اس تمام تباہی اور بربادی کا نشانہ تھے یہ خیال پیدا کرنا کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہوں اور حکومت کا سہارا نہ لیں، ایک نہایت جراُت مندانہ اور انقلابی قدم تھا یہی وہ راہ تھی جو آگے چل کر تحریک آزادی کا زینہ اور ذریعہ بنی۔

یہاں سید احمد خاں کی روش اعتدال اور حقیقت پسندی پر مبنی تھی اس اعتدال اور حقیقت پسندی کی وجہ سے انھیں کافر اور کرسٹان کے فتوے سننے اور سہنے پڑے۔

اکرام نے جس بنیاد پر ابوالکلام کو سید احمد خاں کا سب سے بڑا مخالف قرار دیا ہے اس میں بھی دونوں کی عقلیت پسندی اور حقیقت پسندی کا ایک نکتہ قابل توجہ ہے۔ ابوالکلام نے نہایت شدت اور قطعیت سے ملت کے تمام مفاسد کی بنیاد یونانیت کو قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"اور فی الحقیقت غور کرنے کے بعد یہ حقیقت کھل کر ملتِ اسلامیہ کے تمام مفاسد و معائب کی اصل جڑ دو ہی چیزیں ہیں جن کو یونانیت اور عجمیت سے تعبیر کرنا چاہیے سارے برگ و بارِ مثراتِ فساد کو انہی سے ظہور و نمود ہوا۔ آج ہمارے مدارس میں جو علوم باسم اصل و اساس علوم شرعیہ پڑھے پڑھائے جاتے ہیں اگر کسی صاحبِ حکمت کی نظر کیمیا دی تحلیل و تفریق کرے تو کھل جائے کہ کس قدر حصہ ان کا شریعت اصلیہ و دین الخالص سے مرکب ہے اور کس قدر اس فتنہ عالم آشوب یونانیت و عجمیت سے؟ کوئی شے اس سے نہ بچی، حتیٰ کہ علماً علوم آلیہ و عربیت و بلاغت و بیان اور عملاً جزئیاتِ اعمال و رسوم و ہیئات و معاشرت وغیر ذالک، جب یہ حال علوم شرعیہ بلکہ نام نہاد اصولیہ کا ہے تو پھر ان اساطیر اوہام و وساوس خیز سبلات و ہفوات کا کیا پوچھنا جن کو بہ لقب شریف معقولات پکارا جاتا ہے۔" صفحہ ۳۱۵ ت

سبحان اللہ عقل و بینش کے معجزوں کی طرح جہل و کوری اور حدیث نفس کی شعبدہ طرازیاں اور چشم بندیاں بھی کیسی عجیب و غریب ہیں، قرآن الہٰی کے براہین و تعلیمات اور محمد ابن عبد اللہ

علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے علوم صادقہ وحکمیات تو مہجور و متروک ٹھہرائے جائیں اور مشرکین یونان کے خرافات واوہام اور ارسطاطالیس کے منسوجات وہمیہ وظنیہ اصل مطلوب و مقصود اور مایۂ صد سعادت و سلۂ ہزار برکات یقین کی جائیں۔ دعوے شریعتِ محمد کے علم و تعلّم کا اور پرستش شریعتِ ارسطوئے یونان کی۔" ص۲۱۵ ت

یہاں ابوالکلام مروجہ علوم اسلامیہ سے جس درجہ بیزار ہیں وہ ظاہر ہے لیکن اس درجے ناآسودگی کے جذبات انہی علوم کے بارے میں سید احمد خاں کے بھی تھے۔ انھوں نے ایک قدم بڑھ کر صاف صاف نئے علم کلام کا تقاضا کیا۔ ابوالکلام نے احیائے دین وسنّت کا۔ اس وجہ سے یہ نکتہ خصوصیت سے قابل توجہ ہے کہ جس شدّت سے ابوالکلام نے سید احمد خاں کی مخالفت کی ٹھیک وہی اعتراض یعنی 'احیائے دین کی کوشش' ابوالکلام پر بھی کیا جاسکتا ہے۔

جن نئے مسائل سے مغربی تہذیب کے تسلط کے بعد مسلمان دوچار ہوئے ابوالکلام... انھیں نے مسائل گردانے سے سخت متنفر ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ مسائل ومصائب نئے نئے تھے اور نئے تقاضوں کے محتاج اور منتظر تھے۔

سید احمد خاں سے ابوالکلام کے زمانے تک تمام علماء اسلام کی تحریروں سے جو چیز سب سے زیادہ نمایاں طور پر سامنے آتی ہیں وہ بظاہر احیائے دین اور اتحاد اسلام کی نہایت مخلصانہ اور جرأتمندانہ تمنائیں اور تدبیریں ہیں۔ بظاہر الہلال اور البلاغ کے ہر صفحہ اور ہر سطر سے جو فکر کا سیلاب امڈا آتا ہے وہ اکثر ہوش وخرد پر چھا جاتا ہے اور نقّاد کسی طرح ابوالکلام کی عقلیت کی تاویل نہیں کرسکتا۔ بہت عرصہ کے بعد ان کی عقلیت پسندی کا مطلع ان جذباتی آندھیوں کے گرد وغبار سے صاف ہوا ہے۔ سید احمد خاں کی اجتہادی شان اس بارے میں شروع ہی سے بے داغ رہی ہے۔ ان کی روشن دماغی بہت ہی کم جذباتی آندھیوں سے داغدار ہوئی ہے۔ یہ حقیقت پسندی جسے ابوالکلام نے بہت دیر میں اپنایا سید احمد خاں کا مقدر تھی۔ اور یہی وہ ہتھیار تھا جسے ان کے مخالفین نے ان کے خلاف سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ ان کے افکار وتاثرات کا جتنا بھی تجزیہ کیا جائے، یہ حقیقت روشن ہوتی جاتی ہے کہ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل اور مصائب کے حل کے لئے زندگی کی ٹھوس بنیادوں پر اپنے فیصلوں کی دیواریں تعمیر کیں۔ اور اس طرح ایک بالغ ذہن رسا اور فکر بلند کا

نمونہ پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر اشرف جیسے کٹر انقلابی رہنما نے بھی سید احمد خاں کی اس بے داغ حقیقت پسندی کو ان لفظوں میں سراہا ہے:

"سر سید کی روشن دماغی کے سلسلے میں یہ اشارہ کرنا ضروری ہے کہ جب مولانا محمود قاسم جنگ کریمیا میں ترکی شہنشاہیت کی خاطر لڑنا چاہتے تھے تو سر سید نے ترکی خلافت کی سختی سے مخالفت اور ہندوستانی مسلمانوں کو اتحادِ اسلام کے مہلک فساد سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ جمال الدین افغانی سر سید کا مخالف تھا اور انھیں بے دین انگوریوں سے تشبیہ دیتا تھا۔" صلا۱۳۶ ہ۔م۔س۔پ۔ا۔ن

ممکن ہے اس سے احمد خاں کے غالی معتقدین یہ نتیجہ اخذ کریں کہ وہ پیدائشی مجدد اور ہندوستانی مسلمانوں کے واحد مبشرِ اعظم تھے۔ اور ان کا ہر اجتہاد مسلمانوں کے لئے بشارت اور ہندوستانیوں کے لئے آخری ہدایت کا پروانہ تھا لیکن ہر طرح کی مبالغہ آمیزی سے انتہائی اجتناب کے بعد بھی یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احیائے دین اور تجدید شریعت وغیرہ کے جھمیلوں سے وہ ہمیشہ بلند رہے اور ان کی ساری عمر اس جہاد میں صرف ہوئی کہ وہ ملت اسلامیہ کو ہوا میں ذہنی تعمیریں کرنے کی جگہ حقائق کی ٹھوس سرزمین پر پیر جمانے کی دعوت دیں۔ یہ حقیقت پسندی کا رجحان پروفیسر رشید احمد صدیقی کے اس خیال کی تائید اور تقویت کا سامان مہیا کرتا ہے کہ سید احمد خاں کے پاؤں مضبوطی سے حقائق کی زمین پر گڑے ہوئے تھے:

"سر سید عامۃ الناس سے بڑا گہرا اور قریبی تعلق رکھتے تھے ان میں سے نہ ہوتے ہوئے بھی جیسے ان ہی میں سے ہوں۔ ان کے پاؤں زمین پر مضبوطی سے گڑے ہوئے تھے۔"
صہ۹ علی گڑھ میگزین ۵۹ء

سید احمد خاں حقیقت پسندی کی راہ پر اچانک اور یکایک نہیں پہنچے۔ ان کے فکر کو بھی اکثر بھٹکنا پڑا ہے۔ آئینِ اکبری کی اصلاح اور اس پر مرزا غالب سے مقدمہ لکھانے کی خواہش اس عہد کی یادگار ہے جب وہ تجدید و اصلاح کی کال کوٹھڑی میں اسیر تھے۔ یہی اسیری ابوالکلام کے بھی حصے میں آئی۔ اس کی شہادت ڈاکٹر اشرف ہی نے دی ہے:-

"اتفاق یہ کہ علمائے اسلام کا ایک حلقہ تحریک اسلام سے متاثر ہو چکا تھا۔ اور شبلی کے

ترکی جانے اور علامہ رشید رضا وغیرہ کے ہندوستان آنے سے ان حضرات کی فکر کے دریچے بھی تھوڑے بہت کھلنے لگے تھے ۔ گو تجدید اور احیائے دین کی اصطلاحات برابر ان کے ذہن پر مسلط تھیں ۔ مولانا ابوالکلام اس حلقے کے امام تھے اور کچھ مدت بعد مولانا نے بھی الہلال اخبار نکالا اور پھر پکے علما اسلام اور گروہ احرار ایک دوسرے سے قریب آتے گئے گو باہمی رقابت تھوڑی بہت برابر رہی مولانا محمد علی ایک بار دیوبند بھی گئے ۔ اور خود دیوبند کے ایک نو مسلم طالب علم عبیداللہ سندھی نے قرآن وحدیث کی تعلیم کے پردے میں علی گڑھ کے نوجوانوں سے سیاسی یگانگت کی صورت پیدا کی ۔
جنگ عظیم تک آتے آتے اب یہ کیفیت ہو گئی کہ سیاسی سوراج یا جمہوری ریاست کے منصوبے بنانے کی بجائے الہلال نے امامت اور خلافت اسلامیہ یعنی قرآنی حکومت کا افسوں پڑھنا شروع کر دیا اور کسی نے ٹھنڈے دل سے نہ سوچا کہ قومی یا بین الاقوامی سیاست میں کیا سماجی طاقتیں برسرِ کار ہیں ۔ اور مسلم عوام کس کا ساتھ دے کر اپنی اور اپنے ہم وطنوں کی سیاسی راہ نجات متعین کر سکتے ہیں ۔ سیاسی مسائل پر مذہبی اصطلاحوں میں گفتگو کرنے کی بدعت اسی دور کا ورثہ ہے اور مسلمانوں میں آج بھی جاری ہے" ص ۲۹ ہ ۔م ۔س ۔ ب ۔ا ۔ن

الفاظ و اصطلاحات اظہار مدعا کے لئے کس قیامت کی قوت رکھتے ہیں ۔ ڈاکٹر اشرف ایک کٹر انقلابی رہنما ہوتے ہوئے یہ اعتراض کر رہے ہیں کہ سیاسی مسائل پہ مذہبی اصطلاحوں میں گفتگو کرنا غلط ہے لیکن لفظ بدعت کا بے جھجک استعمال اس حقیقت کا غماز ہے کہ مختلف اور متعدد وجوہ کی بنا پر اس غلطی کا ارتکاب ناگزیر ہے ۔

اس تمام بحث میں یہ بنیادی نکتہ قابلِ فکر ہے کہ حقیقت پسندی کی راہ بہرحال لازمی ہے چنانچہ سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام بھی بتدریج خیالی دنیا اور ذہنی دائروں سے نکل کر حقیقت پسندی پر مجبور ہوئے اور اس طرح دونوں کی عقلیت پسندی کی منزل بہرحال ایک ہی ٹھہری ۔ اور آخر زندگی کے حقائق بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ دونوں نے جس سمت کو اپنایا تھا وہ آخر کار ایک ہی رہی ۔ اکرام جیسے صاحبِ نظر نقاد نے بھی جب اس سمت کا تجزیہ کیا تو انہیں تسلیم کرنا پڑا

کہ علی گڈھ تحریک کے رد عمل میں سب سے جاذب نظر شخصیت الہلال کے نوجوان ایڈیٹر کی
تھی اور ایک زمانے میں یہ خیال پیدا ہو تا تھا کہ مولانا ابوالکلام آزاد ہماری مذہبی تاریخ
کی اس بلند ترین چوٹی تک پہنچ جائیں گے جہاں اب تک حضرت مجدد الف ثانی شاہ ولی اللہ
اور شاید حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے سوا کوئی نہ پہنچا   لیکن انتہائی بلندی
پر پہنچنا انھیں نصیب نہ ہوا" صفحہ ۲۲۹ موجِ کوثر

یہاں اکرام نے مولانا کی جس کم نصیبی کا ماتم کیا ہے وہی ان کی خوش بختی کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ اس لحاظ سے سید احمد خاں کے بعد وہی پہلے مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے اپنی ذمہ داری کا ثبوت دیا ہے۔ اپنے ذہن سے سوچا ہے اور اپنے افکار و تاثرات کو اپنی زبان سے ادا کیا ہے۔ انھوں نے حقائق کے تسلسل میں حوادث کے تصادم کو چنداں اہمیت نہ دی۔ اور لہروں میں بہنے کی جگہ دریا کے بہاؤ پر نظر رکھی۔ انھوں نے ترقی کو غیر مبہم الفاظ میں ترقی بنا کر پیش کیا اور ماضی کو واپس لانے کی کوشش میں اپنے افکار کو ضائع نہیں کیا۔ سید احمد خاں نے غیر مبہم لفظوں میں اپنی شکست کو تسلیم کیا۔ اور فکری جسارت کا ثبوت دیا۔ وہ اس مخمصے میں مبتلا نہیں ہوئے کہ عالمِ اسلام کی حفاظت کا اہتمام کریں بلکہ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی فکری اور ان کی تہذیبی اور تعلیمی زندگی کا اشد ضروری کام بڑی لگن سے انجام دیا۔ انھوں نے ماضی کو بہت یاد کیا۔ اس پر خون کے آنسو بھی بہائے مگر نظر مستقبل پر رکھی۔ دنیا کی ترقی کو دیکھ کر اس سے دنگ نہیں ہوئے بلکہ اپنی بساط بھر اپنی ترقی میں لگ گئے۔ ترقی کا تصوّر ہر مسلمان مفکر کے ذہن میں ایک معمہ بنا رہا اس کی وجہ سلیمان ندوی نے شبلی کے اس قول سے واضح کی ہے کہ

"دنیا کی قوموں کی ترقی کی علامت یہ ہے کہ آگے بڑھتے جائیں اور مسلمانوں کی ترقی
کی علامت یہ ہے کہ پیچھے ہٹتے جائیں، پیچھے ہٹتے جائیں یہاں تک کہ صحابہ کی صف میں
جا کر مل جائیں" صفحہ ۳۱۴ موجِ کوثر

اس قول کو عمل میں اور ترقی کو برتری ثابت کرنے میں سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کا کردار غیر متزلزل، غیر مذبذب اور غیر معمولی ہے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے عقلیت پسندی کی راہ میں چونکہ مذہبی اصطلاحات استعمال کی ہیں اس لئے اکثر مسائل میں ان کے فکر و فلسفہ پر ایک طرح کی مذہبی نقاب نظر آتی ہے اور عموماً یہ ہوکہ

ہوتا ہے کہ ایک طرف عقلیت کو بنیاد قرار دینا دوسری طرف والہانہ مذہبیت کی تبلیغ اور طرفداری کرنا بڑا تضاد ہے۔ حالانکہ یہ بات دونوں کے ہاں ۔ ۔ ۔ نہیں ہے۔ دونوں نے بڑی دقت نظر سے عقلیت پسندی کی راہ کو قبول کیا ہے اور اس طرح نئے ذہن اور ضرورت کے مطابق ذہن اور درایت میں مصالحت کرائی ہے۔ اگر دونوں کی مذہبی اصطلاحات کا مفہوم صحیح طور پر متعین کر لیا جائے تو اس بحث کی کئی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ ابوالکلام اور سید احمد خاں دونوں نے گو مذہبی اصطلاحات کثرت سے استعمال کی ہیں اور دونوں مذہب کے پُرجوش حامی اور ہمدرد رہیں لیکن دونوں نے فکری آزادی، عقلیت پسندی، اعتدال اور خلوص سے ان اصطلاحات کے معنوں میں عظیم الشان اجتہاد کیا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اس سلسلے میں یہ اشارہ خصوصیت سے قابل توجہ ہے کہ وہ ایک بڑے ادیب اور فنکار تھے۔ جن مسائل اور موضوعات کو انھوں نے اپنایا ہے خواہ وہ خالص فلسفیانہ ہو یا محض مابعدالطبیعیاتی، ان کی بہترین مرقع نگاری کی ہے۔ اور اسی وجہ سے جو زبان استعمال کی وہ موضوع کی مناسبت سے کہیں بہت ادق ہے کہیں بہت بوجھل، یہاں تک کہ ان کے ہاں اسلامی اصطلاحات کی اس قدر زیادتی ہے کہ بجا طور پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ہاں عربی ضرورت سے زیادہ ہے اور اردو ضرورت سے کم۔ وہ ایک طرف کٹر قوم پرست ہیں، دوسری طرف ان کا انداز بیان ان مجاہدین کے انداز کا چربہ ہے جو تاریخ اسلامی کے آفتاب و مہتاب ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر اشرف نے ایک فکر انگیز نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے:

> "یہ صحیح ہے کہ مولانا ابوالکلام اور بیشتر علماء اسلام کی تحریروں میں احیائے مذہب کا پہلو بھی اُبھرتا ہے بلکہ الہلال اور البلاغ کے صفحات کہیں کہیں ابن تیمیہ اور جمال الدین افغانی کے ۔ ۔ انداز میں مخاطب ہوئے ہیں، مگر منشا رسو لانا ابوالکلام کا بھی سامراج دشمنی اور جنگ آزادی وطن کے لئے مسلمانوں کو دعوت شرکت دینا ہے چنانچہ ۱۹۲۰ء کے بعد عام زندگی نے (جب) ایک محکم سیاسی پہلو اختیار کیا مولانا نے ۔ ۔ ۔ مذہب کی زبان میں گفتگو کا سلسلہ بند کر دیا۔" صفحہ ۹ ہ۔م۔ س۔ ا۔ ن

اس روشنی میں سید احمد خاں اور ابوالکلام کے مذہبی افکار کی راہ نسبتاً آسان ہو جاتی ہے اور دونوں کے ہاں مذہب میں اسطور السانیت کی ناقابل انکار رکھی صداقت دیکھی جاسکتی ہے۔ دونوں کا خطاب

جس قسم کے حالات اور جس طرح کے لوگوں سے تھا وہ بغیر ان مذہبی اصطلاحات کے ان کے فکر و فہم سے ناآشنا رہتے۔ اس لئے اگرچہ ان اصطلاحات اور ان کے اس اندازِ بیان سے بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور اکثر مسائل اُلجھ جاتے ہیں مگر واقعہ یہی ہے کہ یہ صورتِ حال عملی وجوہ سے ناگزیر تھی۔ دونوں کو پرانے بے جان رسمی مذہب کے ڈھانچے کو توڑنا تھا اور وہ مجبور تھے کہ اس کا مسالہ اور مواد خود مذہب ہی سے لائیں، بلا شبہہ ان کو لوہا کاٹنا تھا مگر اس لوہے کو کاٹنے کا کام بھی لوہے سے لینا تھا۔ اس لئے دونوں کے ہاں جن مذہبی کیفیات کا غلبہ ملتا ہے اس کی حیثیت انسانیت کے حافظے کی طرح ہے۔ یعنی دونوں کے ہاں مذہب کے ناقابلِ یقین پہلو ماضی کی طرح ایک گزری ہوئی حقیقت سے بڑھ کر نہیں ہے۔ دونوں کے ہاں جو پانی بہہ گیا ہے اس کا اقرار تاریخی صداقت ہے۔ لیکن جو پانی بہہ گیا اس کو لوٹانے کا مغالطہ محض اندازِ بیان کی حد تک ہے۔ یہاں یہ نفسیاتی نکتہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ مذہب ہندوستانیوں کی ایسی عام کمزوری ہے کہ اس کے بغیر نہ سیاسی مسائل پر گفتگو کی جا سکتی ہے نہ کسی سماجی صلاح و فلاح کا تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ سید احمد خاں کا تعلق بہرحال مسلمانوں سے تھا اور وہ ہندوستان میں ایک اقلیت کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس پر مزید ستم یہ کہ مختلف وجوہ سے یہ ایسی اقلیت تھی جس پر غیر ملکی اقتدار ملکی اکثریت دونوں کی مار پڑتی تھی۔ اس صورتِ حال کی وجہ سے نہ صرف سید احمد خاں اور ابوالکلام کے افکار پہلو دار ہیں بلکہ گاندھی جی اور دوسرے بڑے رہنماؤں کے ہاں بھی بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جن کی توجیہہ ان کے افکار کے لحاظ سے بہت دشوار ہے۔ چونکہ ہندوستان کی قومی تحریک نے مذہب کے سائے اور سہارے بہت سی کڑی منزلیں طے کیں۔ اس لئے خود قومی تحریک میں بھی بعض ایسے مذہبی عناصر شامل ہوئے جو خود قومی تحریک کے منافی تھے۔ ابوالکلام کے قائم کردہ عربی مدرسہ کلکتہ کا افتتاح کرتے ہوئے ۱۳ دسمبر ۱۹۲۰ء کو گاندھی جی نے کہا تھا:

> "اس وقت اسلام خطرے میں ہے۔ خلافت تباہ کر دی گئی ہے۔ مقاماتِ مقدسہ پر قبضہ کر لیا گیا ہے اور ہندوستان کی قومی خودداری کو پنجاب میں شکست کر دیا گیا ہے۔ آپ کا فرض ہے کہ ان کاموں پر کمربستہ ہوں اور جو فرائض آپ کے ذمے اسلام اور ہندوستان کے ہیں، انھیں ادا کریں۔" صد[؟] ذ[؟]

کون یقین کر سکتا ہے کہ یہ الفاظ، تیور، اور طریقِ خطاب گاندھی جی کا ہو سکتا ہے۔ مگر یہ واقعہ ہے کہ

یہ گاندھی جی نے کہا تھا، یاد رکھنے کی چیز یہ ہے کہ ان کا خطاب ایک عربی مدرسے کے مسلمان طالب علموں سے تھا جن میں قومی تحریک کے جراثیم داخل کرنے تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ گاندھی جی مزاج کے لحاظ سے نہایت معتدل بلکہ صحیح لفظوں میں ٹھنڈے خیال کے رہنما تھے۔ اسی طرح اگر اس کا تصور کیا جائے کہ جب حادثہ ۱۸۵۷ء پر زیادہ دن نہ گزرے تھے، غلامی کے زخم ہرے تھے۔ دلی سے منہدم عمارتوں کا ملبہ بھی نہ اٹھ سکا تھا اور دلی کا شہر جو مسلمانوں کا مقتل تھا، ان کے خون سے ابھی رنگین تھا اس وقت سید احمد خاں کا اسلام اور مسلمانوں کی دہائی دینا کیسے قابل اعتراض قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر گاندھی جی جیسے عظیم سیاسی رہنما مذہب کا سہارا اور سایہ تلاش کرنے پر مجبور تھے اور جانتے تھے کہ ان پہیوں کے بغیر قومی ترقی کی گاڑی نہ چل سکے گی تو یہ بات اس پس منظر میں صحیح طور پر سمجھی جا سکتی ہے۔ اب سید احمد خاں کے عہد کا سیاسی اور سماجی پس منظر جاننے کے بعد اس غریب کو مذہبی اصطلاحات اور چند مخصوص مسائل کی بناء پر مورد الزام قرار دینا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ گاندھی جی نے اسی زمانے میں یہ کہا تھا:

"میں ایک جیسے ہندو ہونے کی حیثیت سے کہتا ہوں کہ اسلام کی سلامتی بھی میرے پیش نظر اتنی ہی ہے جتنی ہندو ازم کی ہے۔" ص ۶۲ ذ۔آ

اس پس منظر میں سید احمد خاں یا ابوالکلام کی حیثیت صحیح طور پر سمجھی جا سکتی ہے۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام کے افکار کی یہی شانِ نزول ہے جسے نقاد کو ذہن میں رکھنا پڑتا ہے۔ اس وجہ سے سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں نے مذہب کی توجیہہ متعدد اور مختلف طریقوں سے کی ہے۔ لیکن خصوصیت سے قابل ذکر پہلو دونوں کی عقلیت پسندی اور فکری آزادی ہے۔ اسی وجہ سے دونوں کی پرانی اصطلاحات نئے مفہوم میں وضع کی گئی ہیں۔ دونوں کے ہاں اجتہادی شان کا پہلو سب سے زیادہ قابل تسلیم ہے اور دونوں کی اجتہادی کوششوں کی نوعیت یکساں اور یک رنگ ہے۔ سید احمد خاں کے چند شذروں کو سامنے رکھتے ہوئے ابوالکلام کی تحریروں کا مطالعہ کیا جائے تو حیرت انگیز مطابقت اور عجیب فکری تسلسل کا مشترکہ میدان نظر آجاتا ہے۔

جہاد:-

ہندوستان میں برطانوی حکومت کے استحکام کے لئے مسئلہ جہاد دو دھاری تلوار تھا کہ جس سے

ایک طرف برطانوی حکومت کی وقتی سیاسی اغراض پوری ہوتی تھیں اور دوسری طرف ہندوستان میں ایک فرقہ وارانہ ذہن کی داغ بیل پڑتی تھی۔ بہر حال اس مسئلے پر مغربی مفکرین نے بڑے تعصب اور غیر علمی نقطۂ نظر کا مظاہرہ کیا۔ اس لئے اس کے جواب میں سید احمد خاں اور ابوالکلام کو ایک زبان ہو کر ایک ہی جواب دینا پڑا۔ سید احمد خاں نے باوجود ۱۸۵۷ء کی فضا کے غم و غصے کے اس مسئلے پر جس عملیت اور نفسیاتی بصیرت کا ثبوت دیا ہے وہ ایک غیر جانبدار، عالم اور محقق کی شایانِ شان ہے۔

سید احمد خاں ایک سچے اور ریختہ ذہن مسلمان تھے۔ جن حالات و حوادث میں وہ گھرے اور گھٹے ہوئے تھے ان کو نظر میں رکھا جائے اور مسئلہ جہاد کے چھیڑنے والوں کے سیاسی اغراض و مقاصد کا پس منظر بھی ذہن میں ہو تو سید احمد خاں کی عظمت کا یہ پہلو اپنی جگہ ان کی بصیرت کا ثبوت کہا جا سکتا ہے۔ سید احمد خاں اسلام کے تقابلی مطالعے میں جذباتی سطح سے بلند ہو کر علمی اور فکری تقاضوں کا جواب دیتے ہیں ایک طرف اسلام کا مسلکِ عدل ان کے پیش نظر ہے جو اس مسئلہ کا اساسی پہلو ہے اور دوسری طرف عیسائی دنیا کے ظلم و ستم کی وہ بھیانک تاریخ جس نے مذہب کے نام پر سب سے زیادہ سفاکی اور خونریزی کا مظاہرہ کیا ہے۔ سید احمد خاں ان دونوں حقیقتوں کی حدود میں رہ کر اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں جو خواہ کتنا ہی چھوٹا سہی مگر اس امکان سے جو کبھی عمل میں نہ آئے زیادہ قابل وقعت ہے لکھتے ہیں :

"عیسائی مذہب جس کی جڑیں ایسی نیکی اور نرمی اور اخلاق میں لگائی گئی تھیں وہ پھولا اور پھلا اور سرسبز و شاداب ہوا، اس کو چھوڑ دو کہ وہ کس سبب سے بڑھا اور سرسبز ہوا مگر دیکھو کہ اس نے کیا پھل پیدا کیا، ایک بھی نصیحت اس کی کام نہ آئیں۔ اور خود مذہب نے جو خوں ریزی اور بے رحمی اور ناانصافی اور درندوں سے بھی زیادہ بربر خصلت دکھائی وہ شاید دنیا میں بے مثل ہوگی۔ اور جس نیکی میں اس کی جڑ لگائی گئی تھی اس نے کچھ پھل نہیں دیا۔ کیونکہ وہ قانونِ قدرت کے برخلاف لگائی گئی تھی"۔ ص ۳۶۳ ج ۲

یہاں ابوالکلام نے یہ فقہی غلطی نہیں کی کہ یہ کہا ہو کہ حضرت مسیح علیہ السلام کی تعلیم قانون قدرت کے خلاف تھی۔ کیونکہ ایسا کہنا ابوالکلام کے مسلک میں تفریق بین الرسل کے دائرے میں آجاتا۔ بلکہ انھوں نے یہی کہا کہ عفو و درگذر نیکی کی بنیاد ہے اور حضرت مسیح کی تعلیم، تعلیم اسلامی کے منافی نہیں ہے۔ لیکن سید احمد خاں نے اس اعلیٰ اخلاق اور مثالی نیکی کے ماننے والے مبلغوں کی جس بدی اور عملی برائی کا اشارہ

کیا ہے۔ ابوالکلام اس کی پرزور تائید میں لکھتے ہیں:

شاید انسانی گمراہی کی بوالعجبیوں کی اس سے بہتر مثال نہیں مل سکتی کہ جس انجیل کی تعلیم کا یہ مطلب سمجھ لیا گیا تھا کہ وہ کسی حال میں بدلہ لینے کی اور سزا دینے کی اجازت نہیں دیتی اسی انجیل کے پیروؤں نے نوعِ انسانی کی تعذیب و ہلاکت ایسی وحشت و بیرحمی کے ساتھ صدیوں تک جاری رکھی کہ آج ہم اس کا تصور بھی بغیر دہشت و ہراس کے نہیں کر سکتے۔ اور پھر یہ کہ جو کچھ کیا گیا انجیل اور اس کے مقدس معلم کے نام پر کیا گیا" صد۸۹ ت۔ ق

جس عملی پہلو اور تاریخی صداقت کی طرف سید احمد خاں نے اشارہ کیا تھا ابوالکلام کے شعلہ مزاج قلم نے الہلال میں اس پر خوب خوب لعن وطعن کی ہے اور مغربی تہذیب کی اس مذہبی بربریت و دحشت کی تاریکی نوعیت اور حقیقت پر روشنی ڈالی۔ سید احمد خاں نے فطرتِ انسانی کے جس پہلو کو بنیاد بنایا تھا۔ اسی نفسیاتی حقیقت کو ابوالکلام نے بھی اپنے مسلک کی بنیاد قرار دیا ہے۔

ابوالکلام نے اس مسئلے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کے کسی گوشے کو تشنہ نہیں چھوڑا سید احمد خاں نے اس کے جس نفسیاتی پہلو کو صاف صاف واضح کیا ہے اس کی بنا پر انھیں اس بارے میں فوقیت حاصل ہے۔ اس نفسیاتی حقیقت کو انھوں نے بے پردہ بیان کر دیا ہے کہ فطرتِ انسانی میں خونریزی کا قدرتی عنصر محض دبا دینے سے مسئلہ کا صحیح حل ممکن نہیں ہے۔ فطرتِ انسانی کی سفاکی کا مادہ محض دبا دینے سے وقتی طور پر دبایا تو جا سکتا ہے مگر زائل نہیں کیا جا سکتا۔ اس سلسلے میں مغربی تہذیب نے شکاری اور کھلاڑی انسانوں کے جس کردار کو ابھارا ہے اس کا نفسیاتی تجزیہ سید احمد خاں کے نکتے کی بڑی اہم تشریح ہے۔ شکاری اور کھلاڑی انسان عملی زندگی میں عام انسانوں کے ساتھ جس رحم دلی، انسانیت اور شفقت کا سلوک روا رکھتے ہیں نہ اس رحم دلی کے سلوک سے یقیناً کہیں بڑھا ہوا ہے جس کا مظاہرہ جانوروں پر رحم کرنے والے عملی زندگی میں ہمسایہ انسانوں سے کرتے ہیں۔ وہ قومیں جو رحم دلی کا مظاہرہ اس حد تک کرتی ہیں کہ جانوروں کی خدمت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتیں وہ عموماً انسانوں کے ساتھ انصاف کا سلوک کرنے میں بخیل واقع ہوئی ہیں۔ سید احمد خاں نے بڑی ژرف بینی اور ذہانت سے اس کا اجمالی فائدہ اور خلاصہ اس طرح پیش کر دیا ہے کہ ان اشاروں کی

ترجمان القرآن اور بڑی حد تک انہی خیالات کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ جہاد کی تعریف میں سید احمد خاں لکھتے ہیں :-

"یہی بات ہے جس میں اسلام نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے، یہی لڑائی ہے جس کا نام جہاد رکھا، اور یہی لڑائی ہے جس کے مقتولوں کو روحانی ثواب کا وعدہ دیا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی لڑائیاں ناانصافی اور زیادتی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے خلاف ہے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی قانون قدرت اور انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے خلاف ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہونا بلکہ دوسرا گال پھیر دینا خدائی مرضی کے مطابق ہوتا۔" صـ ۲۶۴ ح - نج

یہاں نہ صرف نفس مضمون بلکہ انداز بیان بھی ابوالکلام کے طرز خطابت سے مل جاتا ہے۔ سید احمد خاں بھی اس کی وہی وجہ قرار دیتے ہیں جسے ابوالکلام نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ یعنی :

"صرف دو صورتوں میں اس نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے۔ ایک اس حالت میں جب کہ کافر اسلام کی عداوت سے اور اسلام کو معدوم کرنے کی غرض سے نہ کہ کسی ملکی اغراض سے مسلمانوں پر حملہ آور ہوں۔ کیونکہ ملکی اغراض سے جو لڑائیاں واقع ہوں خواہ مسلمان مسلمانوں میں، خواہ مسلمان و کافروں میں وہ دنیاوی بات ہے۔ اس کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے جب کہ اس ملک یا قوم میں مسلمانوں کو اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کی جان و مال کو امن نہ ملے اور فرائض مذہبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو، مگر اس حالت میں بھی بتایا ہے کہ جو لوگ اس ملک میں بطور رعیت کے رہتے ہیں۔ گو صرف بوجہ اسلام کے ان پر ظلم ہوتا ہو تو بھی ان کو تلوار پکڑنے کی اجازت نہیں دی۔ یا اس ظلم کو سہیں یا ہجرت کریں یعنی اس ملک کو چھوڑ کر چلے جاویں۔" صـ ۲۶۴ ح - نج

سید احمد خاں نے یہ بات جس ماحول میں کہی تھی وہ ایک محشرستان تھا۔ پورا شہر کھود کر پھینک دیا گیا تھا۔ دہلی میں مسلمان خاک و خون میں نہا رہے تھے۔ ان کے خلاف انگریزی حکومت کے غصے کی آگ ٹھنڈی نہ ہوئی تھی، نفرت اور دشمنی کے جذبات تازہ تھے۔ مصلحتوں کے اتنے شدید تقاضوں کے باوجود

یہ پیردانا اور پیغمبر تعلیم کس جرأت اور جسارت سے یہ سب کچھ سینہ سپر ہو کر کر رہا تھا، اس کا اندازہ آج کون ہے جو واقعی لگا سکتا ہے۔ ابوالکلام کی جرأت و جسارت سید احمد خاں کے عہد کے بہت بعد کی بات ہے۔ اس وقت ملک میں تحریک آزادی کا غلغلہ بلند ہو گیا تھا۔ قید کے دروازے یقیناً وا تھے مگر پھانسی کے پھندے اتر چکے تھے اور توپ و تفنگ کا شور و غل بھی نہ رہا تھا۔ جہاد کے بارے میں بھی پیر تعلیم لکھتا ہے:

"اگرچہ اس لڑائی کی بنیاد ایک مذہبی امر ہے لیکن اس کا مقصد اپنی مذہبی آزادی حاصل کرنا ہے نہ کہ دوسروں کو ہتھیاروں ہتھیاروں کے زور سے مذہب کا منوانا۔" صفحہ ۲۶۷ ج۔ ج

ٹھیک یہی بات ابوالکلام نے بھی مذہبی آزادی کی بنیاد پر کہی ہے اور اسی طرح سید احمد خاں اور ابوالکلام نے ایک ہی دلیل، ایک ہی جذبۂ حق پسندی کے ساتھ یکساں بے باکی سے پیش کی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:۔

"ہر انسان حق رکھتا ہے کہ اپنے اعتقاد کی طرف دوسروں کو دعوت دے اور جس اعتقاد کو حق سمجھے اپنی پسند اور مرضی سے قبول کرے۔ اعتقاد اور پسند کی آزادی انسان کا قدرتی اور پیدائشی حق ہے۔" صفحہ ۲ ت۔ آ

اسی اصول کی بنا پر شدھی کے زمانے میں بھی عام مسلمانوں کے نقطۂ نظر کے برخلاف وہ اس اصول حق و انصاف کو دو ٹوک طور پر بیان کر دیتے ہیں:

"اگر ملکانہ راجپوتوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو اپنی پسند اور مرضی سے ہندو قوم میں شامل ہونا چاہتے ہیں تو ضرور انھیں یہ حق حاصل ہے۔ میں سمجھتا ہوں ان کے اس حق سے کسی کو انکار نہیں۔" صفحہ ۲۰ ت۔ آ

ابوالکلام کی علمی آزادی اور فکری اجتہاد کا یہ پہلو سید احمد خاں کے بعد سب سے زیادہ نمایاں طور پر ابوالکلام کے ہاں ابھرا ہے۔ کس قدر کھل کر اس حقیقت پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں:

"مذہب اور قومیت کے معاملے میں کبھی انسان حق و انصاف کے حدود کے اندر نہیں رہ سکتا۔" صفحہ ۱۱ ت۔ آ

ترجمان میں یہ بحث اگرچہ کافی تفصیل سے آگئی ہے لیکن سید احمد خاں نے چند لفظوں میں جو بنیادی بات کہی تھی ابوالکلام نے اس کو تفصیل سے پیش کر دیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"جنگ بُرائی ہے، لیکن فتنہ کا قائم رہنا اس سے بھی زیادہ سخت بُرا ہے پس ناگزیر ہوا کہ فتنہ کے ازالے کے لئے جنگ کی حالت گوارا کرلی جائے۔ قریش مکہ کا فتنہ کیا تھا؟ یہ تھا کہ وہ جبر و قہر سے لوگوں کو مجبور کرتے تھے کہ جس بات کو حق سمجھتے ہیں اسے حق نہ سمجھیں۔ یعنی دین و اعتقاد کی آزادی مفقود ہو گئی تھی۔ قرآن کہتا ہے کہ یہ بُرائی ہر جنگ کی بُرائی سے زیادہ سخت ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس کے انسداد کے لئے جنگ کی بُرائی گوارا کرلی جائے۔ جنگ کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ دین و اعتقاد کی آزادی حاصل ہو جائے۔ یعنی دین کے معاملے میں، جس کا تعلق امن سے ہے انسان کے ظلم و تشدد کی مداخلت باقی نہ رہے۔" صفحہ ۲۳۲ ت۔ ق

اسلام کے اس عظیم الشان کارنامے کو جو فکری آزادی اور مذہبی انتخاب کا عدیم المثال فرمان ہے مغربی سامراجیوں نے مسخ کر کے پیش کیا ہے۔ اور اسلامی تعلیمات کے ساتھ نہایت درجہ علمی بددیانتی کا سلوک روا رکھا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے :

"ایک ایسا مذہب جس کا بنیادی اصول لا اکراہ فی الدین ہو جو صریح نص قرآن ہے وہ کس طرح لوگوں کو بزورِ شمشیر ایمان لانے پر مجبور کر سکتا ہے۔ یہاں ایک سادہ سوال کیا جاتا ہے کہ یہ شمشیر باز خود کہاں سے آگئے تھے اگر بزورِ شمشیر مذہب بدلا گیا تو خود ان لوگوں کا مذہب کس چیز نے بدلا جو تلوار چلا رہے تھے۔" صفحہ ۲۰ ا۔ ن۔ ح۔ اسلام نے جہاد کرنے اور طاقت استعمال کرنے . . . پر جو کڑی شرطیں عائد کی ہیں ان کا اندازہ کرنے کے لئے اسلام کے قوانین جنگ پر غور کیا جائے تو اسلامی تہذیب کی انسانی عظمت کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے اسلام نے جن تصورات کو عام اور عالم گیر کرنا چاہا ہے وہ خود مرکز اتحاد اور بنائے انسیت ہیں نہ کہ باعث فساد و اختلاف خلیفہ عبدالحکیم نے اسلام کے اس عالمگیر پہلو پر کیسی مستند رائے دی ہے کہ آنحضرتؐ کی دعوت عالمگیر تھی، نہ صرف عرب کے لئے تھی بلکہ کُل انسانیت کے لئے لکھتے ہیں :

"آنحضرتؐ مکہ اور مدینہ کی شہری مملکتوں کے کامیاب قیام پر مطمئن نہ تھے اور نہ آپ اسی

پر مطمئن ہو گئے کہ جزیرہ نمائے عرب آپ کے زیر فرمان آچکا تھا۔ چنانچہ آپؐ نے جونہی
اپنے وطن میں خود کو محفوظ پایا تو اطراف کی سلطنتوں کے حکمرانوں کے نام دعوت نامے
جاری فرمائے جن میں اپنی اطاعت یا عرب کے اقتدار کو تسلیم کرنے کا مطالبہ نہ تھا
بلکہ اس نصب العین کو ماننے کی دعوت دی گئی تھی جو مختلف نسلوں اور مذہبوں کو باہم
متحد کرتا تھا وہ نصب العین تمام حقیقتوں کی دعوت تھی جسے خدا کہا جاتا ہے اور جو عام
ہمدردی اور انصاف کے اعلیٰ ترین نصب العینوں کو اپنی ذات میں مجتمع رکھتا
تھا۔" ص ۲۹ ا۔ ن۔ ح

ترجمان القرآن میں ابوالکلام نے اس بحث کے ہر پہلو کو اس خوبی سے اجاگر کیا ہے کہ اسلامی
تعلیمات کی روح بے نقاب ہو گئی ہے۔ لکھتے ہیں:

"جنگ برائی ہے لیکن انسانی طاقت کا ظلم و فساد اس سے بڑھ کر برا ہے۔ پس جب
ایسی حالت پیش آجائے کہ ظلم کا ازالہ اور کسی طرح ممکن نہ ہو تو جنگ کے سوا چارہ نہیں
دشمنوں کی مخالفت کسی خاص فرد یا جماعت سے نہ تھی بلکہ اس بنا پر تھی کہ لوگ اپنے
پچھلے عقائد چھوڑ کر کیوں ایک نیا اعتقاد اختیار کر رہے ہیں۔ یعنی محض اختلاف عقائد کی
کی بنا پر وہ ایک جماعت کو نیست و نابود کر دینا چاہتے تھے۔ پس جب تک مسلمان اپنے
اعتقاد سے دست بردار نہ ہو جاتے دشمنوں کی طرف سے قتل و غارت گری کا سلسلہ برابر
جاری رہتا۔ اور جب مسلمان اس کے لئے طیار نہ تھے تو پھر اس کے سوا کیا چارہ تھا
کہ مردانہ وار لڑیں اور حق و باطل کا فیصلہ ہو جائے۔" ص ۲۴۵ ت۔ ق

اس بحث میں مولانا نے جس وضاحت اور تفصیل سے سید احمد خاں کے اشارے کی تفسیر اور تعبیر
کی ہے، ادب اور مذہب کا ہر طالب علم اس کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ سید احمد خاں نے لکھا تھا کہ اس
لڑائی کی بنیاد ایک مذہبی امر ہے لیکن اس کا مقصد اپنی مذہبی آزادی حاصل کرنا ہے نہ کہ طاقت کے
زور اور زور سے مذہب کو منوانا۔ ابوالکلام نے بھی انہی دونوں پہلوؤں کو بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے:

"غور کرو سارے جھگڑوں کی اصل بنا کیا ہے؟ یہی ہے کہ لوگ تذکیر اور توکیل میں
میں فرق نہیں کرتے۔ اور قرآن کہتا ہے دونوں میں فرق کرو۔ تذکیر کی راہ یہ ہوئی کہ

جو بات ٹھیک سمجھتے ہو اس کی دوسروں کو بھی ترغیب دو مگر صرف ترغیب دو اور اس سے آگے نہ بڑھو یعنی یہ بات نہ بھول جاؤ کہ پسند کرنے نہ کرنے کا حق دوسروں کو ہے تم اس کے لئے ذمہ دار نہیں ہو۔ تو کیا یہ کہ ڈنڈا لے کر کھڑے ہو جاؤ اور جو کوئی تم سے متفق نہ ہو اس کے پیچھے پڑ جاؤ۔ گویا خدا نے ہمیں لوگوں کی ہدایت و گمراہی کا ٹھیکیدار بنا دیا ہے" صفحہ ۱۷۵ ت۔ق

سید احمد خاں نے جو بات عام انداز اور آسان زبان میں کہی تھی ابوالکلام نے اسے عربی اصطلاحات میں پیش کیا ہے لیکن دونوں کی بات ایک ہی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"غور کرو قرآن نے کس درجہ صحت و عدالت کے ساتھ معاملہ کے دونوں پہلوؤں کی حفاظت کی ہے اور پھر ان کی حدبندیوں کا خط کھینچ دیا ہے۔ اس نے ایک طرف تذکیر و دعوت پر زور دیا تاکہ حق کی طلب اور قیام کی روح افسردہ نہ ہو۔ دوسری طرف انسان کی شخصی آزادی بھی محفوظ کر دی کہ جبر و تشدد بے جا مداخلت نہ کر سکے۔ حدبندی کا یہی خط ہے جو یہاں صحت و اعتدال کی حالت قائم رکھتا ہے۔ اسے اپنی جگہ سے ادھر ادھر کر دو، دونوں میں سے ضرور کوئی بات غلط ہو جائے گی۔ اگر دعوت و تذکیر کا قدم آگے بڑھے گا، اعتقاد و فکر کی شخصی آزادی باقی نہیں رہے گی۔ اگر شخصی آزادی کے مطالبے سے بڑھ جاؤ گے حق و عدالت کی طلب و قیام کا نظم مختل ہو جائے گا۔" صفحہ ۱۴۷ ت۔ق۔ز

جہاد کی یہ تعریف نئی نہیں تھی لیکن یہ تعلیم تعصبات کے پردوں میں اس طرح چھپ گئی تھی جس طرح بادلوں میں سورج کی روشنی گم ہو جاتی ہے۔ مغربی مفکرین اور مصنفین نے اس تاریکی کو اسلام سے منسوب کر دیا اور جہاد کو طاقت کا نشہ اور اقتدار کا غرور سمجھ کر صورت حال کو یکسر بدل دیا۔ سید احمد خاں نے جس جرأت اور جسارت سے اس تعصب کا پردہ چاک کیا اور اس سخت تاریکی سے لڑے یہ انہی کا مقدر تھا۔ اسی وجہ سے افکار اسلامی کی تاریخ اور تدوین میں ان کی حیثیت اور حقیقت بلند ہو گئی۔ کس وضاحت سے لکھتے ہیں :-

"ایک پیغمبر کو اس قسم کی لڑائیاں لڑنا بھی زیبا ہے یا خاموشی سے گردن کٹوا کر

اور سر کو طشت میں رکھ کر دشمن کے سامنے جانے دینا۔ یا کافروں کے ہاتھوں میں
اپنے تئیں ڈالوا کر صلیب پر چڑھنا اور جان دینا۔" صفحہ ۳۹۶ ح ۔ ج

اگرچہ سید احمد خاں نے یہاں ایک بڑی اہم بحث کا خلاصہ ایک اشارے میں پیش کیا ہے، مگر یہ اشارہ بہت جامع ہے وہ حق کی خاطر مرنے کو زندگی قرار دیتے ہیں اور یہی اسلام کا مزاج ہے۔ ابوالکلام نے اگرچہ انجیل مقدس کے مسلک درحم و محبت کو سراہا ہے مگر وہ بات جسے سید احمد خاں نے سوال کے جواب میں پیش کیا ہے زندگی کے عملی پہلو پر مبنی ہے کہ کیا اس مسلک کے بعد دنیا میں لوگوں کی جان و مال امن میں رہے گا۔ ابوالکلام نے بھی اس پہلو کو نظر انداز نہیں کیا اور اس طرح ان دونوں مفکروں نے اس حقیقت کے دونوں پہلوؤں کو یکساں اہم قرار دیا ہے۔ ابوالکلام اس کی تشریح ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"اس (قرآن) نے جہاں کہیں بھی مخالفین کا ذکر کرتے ہوئے سختی کا اظہار کیا ہے اس کا تمام تر تعلق ان مخالفین سے ہے جن کی مخالفت بغض و عناد اور ظلم و شرارت کی جارحانہ معاندت تھی اور ظاہر ہے کہ اصلاح و ہدایت کی کوئی تعلیم بھی اس صورت حال سے گریز نہیں کر سکتی۔ اگر ایسے مخالفین کے ساتھ بھی نرمی و شفقت ملحوظ رکھی جائے تو بلاشبہ یہ مرحمت کا سلوک ہوگا مگر انسانیت کے لئے نہیں ہوگا۔ ظلم و شرارت کے لئے ہوگا۔ اور یقیناً سچی رحمت کا معیار یہ نہیں ہونا چاہیئے کہ ظلم و فساد کی پرورش کرے۔" صفحہ ۹۲ ت ۔ ق ۔ ا

یعنی بقول سعدی ؎

نکوئی بابداں کردن چناں است کہ بد کردن بجائے نیک کرداں

اس طرح ابوالکلام نے رحمت و نرمی کو خلاف فطرت نہیں کہا بلکہ فطرت انسانی کا اعلیٰ ترین درجہ قرار دیا ہے۔ بلاشبہ عفو و درگذر بڑی شرافت اور عظمت کی بات ہے مگر کس کے لئے، کیا مجرموں اور قاتلوں کو عام معافی دینا امن و انصاف کے اصول کے خلاف نہ ہوگا؟

سید احمد خاں نے امن و انصاف کے پہلو پر زور دیا ہے اور ابوالکلام نے رحم و شفقت کی تبلیغ کی ہے۔ مگر یہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو متحدہ پہلو ہیں۔ ایک کا تعلق فرد کی شرافت اور شائستگی

سے ہے دوسرے کا تعلق جماعت کی بقا اور بہتری سے۔

چنانچہ اس بحث کا ایک دقیق نکتہ ابوالکلام نے اس طرح واضح کیا ہے کہ انکار محض کفر ہے، اور اسلام کفر کی آزادی کا قائل ہے لیکن جارحانہ کفر کو اسلام کسی حالت میں برداشت نہیں کرسکتا کیونکہ اس کا برداشت کرنا اعانتِ ظلم ہے اور اسلام اعانتِ ظلم کو ظلم ہی قرار دیتا ہے۔ اس بارے میں قرآن کا اساسی اصول یہ ہے کہ نہ تو ظلم کرو نہ ظلم سہو، لا تظلمون ولا تظلمون۔ اس نکتے پر کم ہی مفکرین نے توجہ کی ہے لیکن سید احمد خاں کے ذہنِ رسا نے قرآن کے اسی اصول کو عام لفظوں اور آسان زبان میں پیش کیا ہے اگرچہ اس کا حوالہ ان کے ہاں نہیں ملتا۔

ابوالکلام نے جارحانہ کفر کی تشریح میں لکھا ہے:

”جارحانہ انکار سے مقصود وہ حالت ہے جو صرف اتنے ہی پر قناعت نہیں کرتی، بلکہ اس میں تمہارے خلاف ایک طرح کی کد اور ضد پیدا ہو جاتی ہے اور پھر یہ بڑھتے بڑھتے بغض و عناد اور ظلم و شرارت کی سخت سے سخت صورتیں اختیار کرتی ہیں۔ اس طرح کا مخالف صرف یہی نہیں کرتا کہ تم سے اختلاف رکھتا ہے بلکہ اس کے اندر تمہارے لیے بغض و عناد کا ایک غیر محدود جوش پیدا ہو جاتا ہے وہ اپنی زندگی اور زندگی کی ساری قوتوں کے ساتھ تمہاری بربادی و ہلاکت کے درپے ہو جائے گا۔ تم کتنی ہی اچھی بات کہو وہ تمہیں جھٹلائے گا۔ تم کتنا ہی اچھا سلوک کرو وہ تمہیں اذیت پہنچائے گا۔ تم اگر کہو روشنی تاریکی سے بہتر ہے تو وہ کہے گا تاریکی سے بہتر کوئی چیز نہیں، تم اگر کہو کڑواہٹ سے مٹھاس اچھی ہے تو وہ کہے بس کڑواہٹ ہی میں دنیا کی سب سے بڑی لذت ہے۔ یہی حالت ہے جسے قرآن انسانی فکر و بصیرت کے تعطل سے تعبیر کرتا ہے اور اسی نوعیت کے مخالفین ہیں جن کیلئے اس کے تمام زواجر و قوارع ظہور میں آتے ہیں“۔ ص ۹۳ ت۔ ق۔ ا

ترجمان میں یہ خیال اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ سید احمد خاں کے فکر کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ اس بنا پر جہاد پر سید احمد خاں کا مسلکِ فکر اور مطمحِ نظر اگرچہ نیا نہیں تھا مگر جن حالات و حوادث میں جس جرأت اور جسارت سے انھوں نے اسے پیش کیا ہے وہ بڑا محققانہ اور مجتہدانہ کام ہے

حالی کی اس رائے پر غور کیا جائے اور پھر ابوالکلام کے افکار کو ذہن میں رکھا جائے تو دونوں کا مسلک یکساں قرار پاتا ہے۔۔ حالی کی رائے ہے :

"اس (سید احمد خاں) نے سب سے پہلے یہ ثابت کیا کہ آنحضرت صلعم کا کوئی غزوہ اور کوئی سریہ اس ارادہ پر مبنی نہ تھا کہ کفار کو تلوار کے زور سے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔ بلکہ جس قدر چھوٹی بڑی لڑائیاں آپ کے عہد میں کفاروں کے ساتھ ہوئیں ان کا اصل مقصد امن قائم کرنے اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی کے موانع کو دور کرنا تھا اور اس نے نہایت روشن دلیلوں سے اس امر کا ثبوت دیا کہ قرآن میں ایک آیت بھی ایسی نہیں جس میں لوگوں کو جبراً مسلمان کرنے کا حکم ہو، بلکہ بے شمار آیتیں اس کے برخلاف صاف صاف دلالت کرتی ہیں کہ دین میں کسی قسم کا جبر و اکراہ نہیں ہے۔ اس نے سب سے پہلے اسی نکتہ کو ظاہر کیا کہ اپنی مذہبی آزادی کو برقرار رکھنے کے لئے دین کے دشمنوں سے لڑنا اور ان کے ظلم و تعدی کا انتقام لینا بھی فطرت انسانی کا مقتضا ہے جس پر انسان عمل درآمد کر سکتا ہے نہ یہ کہ ایک گال پر طمانچہ کھا کر دوسرا گال بھی سامنے کر دینا کیونکہ نہ اس پر کبھی عمل ہوا ہے اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔" ص ۶۶۹ ح۔ ج

یہی وہ مسلک ہے جس پر ابوالکلام نے ترجمان میں اپنے افکار کی عظیم الشان عمارت بلند کی ہے ان افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہے کہ سید احمد خاں کی تفسیر ابوالکلام کے ترجمان کا بیش بہا اور گرانمایہ ماخذ ہے۔ یہی پہلی کوشش ہے جہاں ہمیں نئے علم کلام کی بنیادیں اور علامتیں ملتی ہیں۔ حالی نے اس کی شہادت میں اپنی علمی بصیرت کا اظہار کیا ہے :

"تفسیر القرآن جس میں گویا نئے علم کلام کی بنیاد قائم کی گئی ہے۔ سب سے عمدہ لنشان کی تصنیفات کا ہے اور اس کا اندازہ اس سیدھے سادھے اور عام فہم طریقے سے بخوبی ہو سکتا ہے جو اس تفسیر میں بمقابلہ علوم جدیدہ کے اسلام کی حمایت کے لئے اختیار کیا گیا ہے۔ اس بات کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو طریقہ دین کی حمایت کا بمقابلہ یونانی فلسفے کے ہمارے قدیم متکلمین نے اختیار کیا تھا وہ اس زمانے میں کچھ بکار آمد نہیں رہا۔ یہاں تک کہ جو مصنفین اس زمانے میں اس طریقہ پر کاربند ہوتے ہیں، ان کی

تصنیفات سے تعلیمیافتہ لوگوں کی تشفی نہیں ہوتی اور جو شبہات مذہب کی نسبت ان کے دل میں فتور کرتے وہ بدستور کھٹکتے رہتے ہیں" ص ح۔ ج

ترجمان کا نیا طریق فکر وعمل اور خصوصاً اس کی عقل پسندی کا رجحان بنیادی طور پر سید احمد خاں کے فکر وفراست سے متعلق ہے۔

سید احمد خاں کی تعبیر جہاد جس طرح ابوالکلام کی تفسیر میں اعتدال کا نمونہ ہے۔ اسی طرح ان کی عقلیت پسندی نے ابوالکلام کے ہاں زیادہ خوشگوار صورت اختیار کی ہے۔

عمومیت اور عملیت :-

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے اسلامی تعلیمات اور تصورات میں چاہے کوئی بڑا انقلاب نہ کیا ہو اور ہندوستان کی تقلیدی اور رواجی مذہبیت کی ڈھلوان راہ پر دوڑنے والوں کو چاہے پوری طرح نہ روکا ہو، مگر اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب تقلیدی مذہب کی عمارت پوری طرح ڈھے جائیگی اور ... نئی زندگی کے تقاضے اسلام کی نئی تعبیر اور تشکیل کو ناگزیر قرار دیں گے۔ اس وقت سید احمد خاں اور ابوالکلام کی اس عظیم الشان خدمت اور خلوص کا اندازہ کیا جا سکے گا جو ان دونوں بزرگوں نے اسلام کی عمومیت اور عملیت پر زور دے کر ایک عجیب وغریب کارنامے کی صورت میں پیش کیا۔

فلسفیانہ افکار اور مابعد الطبیعیاتی تصورات کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو علمی اور فکری سطح پر حرف آخر قرار دیا جا سکے۔ انسانی فکر ونظر کی حدیں غور وفکر کی دنیا میں ہمیشہ سے لامحدود رہی ہیں۔ خیالات اور تصورات کی پرچھائیاں انسانی احساسات جلاتی اور جگاتی رہتی ہیں۔ یا زیادہ سے زیادہ یہ انسان کو کسی خاص رُخ پر مائل کر دیتی ہے اور بس۔

گویا اس طرح فکر ونظر کے عقدے ہمیشہ آخر لاینحل ہو کر رہ جاتے ہیں اور جو چیز انسان کو عمل پر مجبور کرتی ہے اور خیال کو حقیقت میں یکسر بدل ڈالتی ہے وہ فکر ونظر سے زیادہ فیصلہ کن عنصر ہے، اور یہی عنصر انسان کی عملی زندگی کا تعین کرتا ہے اور اسے خواب کی دنیا سے عمل کی بیداری میں منتقل کر دیتا ہے۔ خواب کی دنیا اپنی جگہ کتنی ہی سہانی اور سہل ہو، مگر اس کا بیداری کی منزل سے گزرنا ایک

ایک ناگزیر عمل ہے۔ یہی ناگزیر عمل انسان کی مادّی زندگی ہے۔ جس طرح کثافت مادّے کی سرشت ہے اور اسے اس سے ملبند نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح انسان کا انحصار اس کے مادّی اعمال پر ہے۔ انھیں انسان سے جُدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس وجہ سے اسلام نے عمل کی کم سے کم مقدار کو بھی معیار قرار دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہی عمل فطرتِ انسانی ہے۔ انسان کا ہونا فطرت کی ترازو میں کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ انسان کا کرنا فطرت کی ترازو کو حرکت میں لاتا ہے۔ الکتاب نے اپنی معنوں میں فطرت انسان کو فطرت الٰہی قرار دیا ہے۔ خدا اور انسان دونوں کا عمل پر مائل ہونا ہی ان کی دوستی کے رشتے کا ماخذ ہے۔ خدا اپنے ہی میں محدود ہوجاتا اگر وہ تخلیق پر مائل نہ ہوتا۔ یہی تخلیق خداوندی ہے جس نے فطرت اور انسان کی تخلیق کی ہے تخلیق کا یہی عمل انسان کی وہ عظیم الشان وراثت ہے، جو اس نے خدا سے پائی ہے۔

اسلام کا یہ عظیم الشان امتیاز اور اعزاز ہے کہ وہ عام انسانوں کی عملی زندگی کو انسانیت کا مثالی نمونہ قرار دیتا ہے۔ کسی مثالی انسان کے غیر معمولی اوصاف کو عام انسانوں پر مسلط نہیں کرتا۔ الکتاب نے ان انسانی اعمال کو اسوہ حسنہ قرار دیا ہے جو ہر انسان باآسانی انجام دے سکے۔ اسی وجہ سے ان کے لئے کسی غیر معمولی ذہنی صلاحیت کی شرط نہیں رکھی۔ اسلام کا ہر پیغمبر لازماً انسان ہے لیکن ہر کسی انسان کا پیغمبر ہوجانا کفر ہے۔

اسلام میں نبوت کا دروازہ بند ہوجانا انسانیت کے شرف اور شائستگی کا چارٹر ہے اسی وجہ سے اسلام کا معیار اخلاق عمومی اور انسانی ہے۔ اسلام نے ہر اس اخلاق کو توڑا ہے جس نے فطرت انسانی کی سادگی میں پیچیدگی پیدا کی اور ہر اس انسانی نمونہ کو معیار اخلاق بنایا ہے جو عام انسانوں کی تسکین اور تسلی کا سامان فراہم کرسکے۔ اسلام نے فطرت انسانی کی آزادی کا اس درجہ احترام کیا ہے کہ اسے کسی اخلاقی ضابطے کا قطعی پابند نہیں کیا ہے۔ اسلام کے تمام قوانین کی روح انسانیت پر اعتماد ہے۔ اسلام نے کسی ایک حالت کو قطعی تسلیم نہیں کیا۔ کیونکہ ایسا ہونا خلاف فطرت ہے۔ اس لئے ہر حالت کے مطابق اس نے قوانین بنادیئے۔ اسلام امن کا حامی ہے لیکن جنگ کے امکان سے انکار نہیں کرتا۔ اگر جنگ ناگزیر ہے تو اسلام کا اصرار ہے کہ اس کے بھی چند قوانین ہونے چاہئیں، مذہب، معاشیات اور جنسی خواہشات، ان بنیادی مسائل میں اسلام کی روح ایک

ہی اصول ہے۔ یعنی انسان پر مکمل اعتماد۔ وہ مذہب اور اخلاق کے معاملات میں تمام امکانی ترغیبیں استعمال کرتا ہے کہ انسان ایک خاص مذہب کو تسلیم کرے۔ لیکن اس کے باوجود بطور اصول کے اس کا بھی اعلان کرتا ہے کہ دین کے معاملے میں طاقت کا استعمال جائز نہیں ہے انسان کے معاشی اور جنسی مسائل کے بارے میں بھی اس کا رویہ انسانی زیادہ ہے اخلاقی کم۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے اسلام کی عمومیت اور عملیت پر جن مختلف زاویوں سے روشنی ڈالی ہے ان سب سے انسانی شرف اور شائستگی کا سامان مہیا کیا ہے۔ اگرچہ دونوں نے اسلام کی عملیت پر زور دیا ہے۔ مگر یہاں بھی پیر دانا نے پہل کی ہے اور اس کارنامے کو ابوالکلام نے آگے بڑھایا ہے۔ سید احمد خاں کس سادگی اور صحت سے لکھتے ہیں:۔

"کوئی کتاب دنیا میں انجیل سے زیادہ اخلاق کو اس چمک سے دکھلانے والی جس سے آنکھوں میں چکا چوند آجاوے نہیں ہے۔ مگر ہم کو دیکھنا چاہیئے کہ اس کا لوگوں میں کیا اثر ہوا تھا۔ انجیل میں لکھا ہے ۔" اگر کوئی تیرے ایک گال پر طمانچہ مارے تو دوسرا گال اس کے سامنے کردے "۔ بلاشبہ یہ مسئلہ اخلاق کے خیال سے تو بڑا عمدہ معلوم ہوتا ہے مگر کس زمانے کے لوگوں نے اس پر عمل کیا ہے؟ اگر دنیا اس پر عمل کرے تو دنیا کا کیا حال ہو؟ اسی طرح آباد رہے؟ اور اسی طرح لوگوں کی جان و مال امن میں رہے؟ نہایت دل چسپ جواب دیا جاتا ہے کہ جب سب ایسے ہی ہو جاویں تو دنیا سے شر اٹھ جاوے گا۔ مگر پوچھا جاتا ہے کہ کبھی ایسا ہوا ہے یا کبھی ایسا ہوگا۔ یہ سب ناشدنی باتیں ہیں جو خیال میں شدنی قرار دے کر انسان خیالی اور جھوٹی خوشی حاصل کرتا ہے۔" صفحہ ۳۶۳ ج۔ ۱۲

یہی شعلہ ابوالکلام کے فکر میں روشنی بن کر چمک اٹھا ہے۔ اور ترجمان میں اس مسئلے کے ہر ممکن پہلو پر انھوں نے بڑی وضاحت اور واقعیت پسندی سے بحث کی ہے۔ یہی خیال ترجمان میں فلسفہ عملیت اور فہم نفسیات بن کر سامنے آتا ہے اور اس کے مختلف پہلوؤں کے بعد ابوالکلام اسی نتیجے تک پہنچ جاتے ہیں جسے سید احمد خاں نے اسلام کا فلسفہ عملیت اور عمومیت بنا کر پیش کیا ہے۔ سید احمد کا خیال ہے:

"قرآن مجید ہی صرف ایسا کلام ہے جس میں یہ صفت موجود ہے اور جس سے

مختلف درجوں بلکہ متضاد حیثیتوں کے لوگوں کو یکساں ہدایت ہوتی ہے ایک بالکل بدو ایک مقدس مولوی اس کے لفظی معنوں سے جیسی ہدایت پاتا ہے ایسا ہی ایک فلاسفر انہی الفاظ کے مقصود سے ایسی ہی ہدایت پاتا ہے اور کسی لفظ کو نیچر یا فلسفہ کے خلاف نہیں پاتا کسی زبان میں فرنچ، لیٹن، عربی، فارسی، سنسکرت وغیرہ میں کوئی ایسی کتاب لکھ دو، یا اگلے زمانے کی لکھی ہوئی بتا دو جس میں اعلیٰ سے اعلیٰ مضامین فلسفہ اور حکمت کے بھرے ہوئے ہوں اور پھر نہایت دل کش اور سہل الفاظ میں اور پھر اس سے جاہل و عالم، عامی اور فلسفی سب کو یکساں فائدہ حاصل ہو۔ اور سب کے دل پر یکساں اثر ڈالے نہایت ناممکن ہے۔ مگر قرآن مجید ہی ہے جس میں یہ تمام خوبیاں موجود ہیں، اور یہی اس کا اصل اور سچا اور دائمی معجزہ ہے۔" صا۲۴۱۵ ح ۔ ن ج

یہی حقیقت صدائے بازگشت بن کر ترجمان کی فضاؤں میں سنائی دیتی ہے :۔

" قرآن نے حقیقت و مجاز یا خاص و عام کا کوئی امتیاز باقی نہیں رکھا۔ اس نے سب کو خدا پرستی کی ایک ہی راہ دکھائی اور سب کے لئے صفات الٰہی کا ایک ہی تصور پیش کر دیا۔ وہ حکماء اور عرفا سے لے کر جہال و عوام تک سب کو حقیقت کا ایک ہی جلوہ دکھاتا ہے اور سب پر اعتقاد و ایمان کا ایک ہی دروازہ کھولتا ہے۔ اس کا تصور جس طرح ایک حکیم و عارف کے لئے سرمایۂ تفکر ہے اسی طرح ایک چرواہے اور دہقان کے لئے سرمایۂ تسکین" صـ۱۲۰ ترجمان القرآن

بقول پروفیسر عمر الدین اعجاز قرآن کے متعلق سرسید کا عقیدہ یہ ہے کہ:

" قرآن کا معجزہ اس کی ظاہری فصاحت و بلاغت نہیں بلکہ اس کی تعلیمات اور احکام ہیں، جو قوانین قدرت اور فطرت کے عین مطابق ہیں اور ہر جاہل اور فلسفی کی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اور ہر زمانے کے لئے ہیں۔ دنیا کی کوئی دوسری مذہبی کتاب اس وصف میں قرآن کی برابر نہیں پہنچتی قرآن اور قوانین قدرت میں ہم آہنگی سرسید کے مذہبی فکر کا سنگِ بنیاد ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خارجی کائنات اور اس کے قوانین اللہ تعالیٰ کی صنعت اور اس کا فعل ہیں۔ قرآن اس کا قول ہے۔ اس لئے

اللہ تعالیٰ کے قول و فعل میں کوئی تضاد نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔" ص۱۵۹ ع۔ ت

یہی وہ رجحانِ طبع کا اشتراک ہے جس پر سید احمد خاں اور ابوالکلام نے فطرت کے ابدی اور عالمگیر اصولوں پر جس قدر زور دیا ہے وہ محض اس لئے کہ وہ اسے بے میل اور خالص شئے خیال کرتے ہیں۔ دونوں نے فطرت کے اس تعلق اور تصوّر کی بنا پر اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے وہ بھی غیر معمولی حد تک فطری زیادہ اور فلسفیانہ کم ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"میرے پیارے مہدی! میں ہمیشہ آپ کو کہا کرتا ہوں کہ جو خواب اثر مشرقی طریقہ تعلیم کا انسان کے دل اور طبیعت پر پڑتا ہے اس سے آپ کبھی ایمن نہ رہیں۔
آپ سمجھتے ہیں کہ نبی آخرالزماں (صلی اللہ علیہ وسلم) کو امی محض رکھنے میں کیا حکمت تھی؟
یہی حکمت تھی کہ نیچرل فیض جو اندرونی چشموں کا جاری رہتا ہے اس کو کوئی بیرونی چیز مزاحم نہ ہو اور جو کچھ باہر نکلے خالص بے میل ہو پس ہمیشہ نیچر کے سرچشمے کے جاری رکھنے میں متوجہ رہا کریں اور جس علم کی نسبت کہا گیا ہے کہ العلم حجاب الاکبر اس کے پیرو ہرگز نہ ہوں۔" ص۳۸۳ ح۔ ن

یہ وہی بات ہے جسے اقبال نے زور دے کر شعر کے... پیرایہ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ ؎

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی　　یا بندۂ صحرائی یا مردِ کوہستانی

حالی نے شاید اسی لئے سید احمد خاں کے اجتہاد اور فطانت پر ان لفظوں میں شہادت دی ہے:

"ہم بے شمار تحقیقاتیں، سرسید کی مذہبی تصنیفات میں ایسی اچھوتی پاتے ہیں، جن کو بظاہر اس چودھویں صدی کے محقق سے پہلے کسی قلم نے مس نہیں کیا اور بہت سے ایسے اور چنیل خیالات اور اوچھل رائیں دیکھتے ہیں جن کو اس کی اولیات کے ساتھ تعبیر کیا جا سکتا ہے۔" ص۴۶۵ ح۔ ن

حالی کے خیال میں سیّد احمد خاں کی جدت اور فطانت کی سب سے بڑی اور بلند مثال ان کا یہ نظریہ ہے کہ مذہبی سچائی کا معیار فطرت انسانی اور فطرت الٰہی کی مطابقت اور موافقت ہے اور مذہب کا معجزہ یہ ہے کہ وہ مافوق العادت اعمال و افعال سے بلند ہو اور سچائی کا علمبردار۔ حالی لکھتے ہیں:-

"اسی (سید احمد خاں) نے سب سے پہلے اس بات کو سمجھا کہ نبی کی عظمت اور بزرگی

اس میں نہیں ہے کہ اس سے معجزات اور پیشگوئیاں صادر ہوں، بلکہ اس کی تمام عظمت اور بزرگی اس میں ہے کہ جب منکرین اس سے معجزہ طلب کریں تو ان کو جواب دے کہ انما الآیات عند اللہ اور سبحان ربی هل کنت الا بشراً رسولاً۔

اس کا ذہن سب سے پہلے اس نکتے تک پہنچا کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم کے معجزات کا قرآن میں مذکور نہ ہونا جنہیں کو مخالفین آپ کی نبوت کے عدم ثبوت کی ایک دلیل قرار دیتے ہیں۔ یہی سب سے بڑی دلیل آپ کی سچائی اور نبی برحق ہونے کی ہے۔ صفحہ ۲۶ ۔ رہنما آگے لکھتے ہیں:

"اس نے سب سے پہلے بتایا کہ قرآن میں سب سے بڑی وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس کی تعلیم فطرت انسانی کے مطابق اور جاہل و عالم اور وحشی و شائستہ سب کی سمجھ کے موافق اور ہر زمانے کی حالت کے مناسب ہے اور صرف بتا دیا ہی نہیں، بلکہ اپنے دعوے کا ثبوت اس حد تک پہنچایا جس سے زیادہ مذہبی مسائل کا ثبوت ہرگز نہیں دیا جاسکتا۔" صفحہ ۴ ح ۔ ج

سید احمد خاں کا یہ محققانہ اور مبصرانہ مسلک بھی ابوالکلام کے ہاں اس طرح اُجاگر ہوا ہے جس طرح صدف سے گوہر اور گوہر سے آب و رنگ اُبھر کر نظروں میں سما جاتا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"جو لوگ نشانیاں مانگتے ہیں ان کے جواب میں فرمایا کہ خدا یقیناً نشانیاں دکھانے کی قدرت رکھتا ہے اور اُس نے نشانیاں دکھلا دی ہیں، لیکن بہت کم ہیں جو انھیں سمجھتے ہیں۔ اگر تم نشانیوں کی تلاش میں ہو تو بتلاؤ کہ تمام کائنات خلقت میں جو کچھ موجود ہے وہ کیا ہے؟ تمام فضائے ہستی جن جن حیرت انگیز اچنبھوں سے بھری ہوئی ہے۔ ان کے لئے تمہاری بولی میں کون سا نام ہے؟ یہ سب کچھ اس کی ہستی و صفات کی نشانیاں نہیں ہیں تو اور کیا ہے؟ زمین کے تمام جانوروں کو دیکھو کہ جو تمہارے قدموں کے پاس ہیں۔ ہوا کے پرندوں کو دیکھو جو تمہارے چاروں طرف اُڑ رہے ہیں۔ کس طرح ہم نے تمہاری ہی طرح ان کی بھی اُمتیں بنا دی ہیں۔ ہر اُمت اپنی پیدائش، اپنی معیشت اور اپنی ضروریات زندگی کے لئے سروسامان رکھتی ہے۔ پس جو لوگ علم و بصیرت رکھنے والے ہیں انھیں صحیفۂ فطرت کی نشانیوں کے بعد تو کسی

نشانی کی احتیاج نہیں ہو سکتی" صفحہ ۴۲۳ ت۔ق

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے اسلام کی عمومیت اور عملیت کے پیش نظر مذہب کے بارے میں وہ راہ اختیار کی ہے جو عقلیت اور عملیت کے معیار پر پوری اُترتی ہے۔ اور یہی افکار ان کی مذہبیت کی بنیاد قرار دیے جا سکتے ہیں۔ دونوں کا مذہبی تصور مجموعی حیثیت سے ماورائی نہیں ہے۔ وہ اسے فہم انسانی کے لیے ناگزیر اور فطرت انسان کے لئے انتہائی ممکن العمل قرار دیتے ہیں۔ پہل اگرچہ سید احمد خاں نے کی ہے مگر ابوالکلام نے اس طرز فکر اور طریقۂ بیان کو اس درجہ اپنا لیا ہے کہ دونوں کے افکار کا یہ اشتراک ایک دوسرے کا چربہ معلوم ہوتا ہے۔ دونوں کا مسلک یہاں ایک ہی رُخ اختیار کر لیتا ہے۔ حالی سید احمد خاں کے حوالے سے لکھتے ہیں:۔

"انسان اپنی فطرت کی رو سے ہدایت کرنے والوں کا محتاج ہے اور اس کی فطرت یہ ہے کہ جو گروہ کسی شخص کو دین یا شریعت کا ہادی سمجھتا ہے اس کو جب تک انسانیت کے درجے سے وراء الوراء نہیں ٹھیرا لیتا اس کے دل کو صبر نہیں آتا۔ یہاں تک کہ اس کو خدا اور خدا کا بیٹا تک کہنے کی جرأت کر بیٹھتا ہے اور کم سے کم یہ کہ اس میں ایسے اوصاف اور معجزات اور کرامتیں ثابت کرتا ہے کہ جن سے وہ باوجود انسان ہونے کے نوعِ انسانی سے بالاتر سمجھا جائے۔

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ: "انھیں غلط خیالات کے سبب سے لوگوں نے انبیاء سے انکار کیا ہے، قوم نوح، قوم عاد و قوم ثمود نے انبیاء سے انکار۔ ۔ ۔ کرنے کی وجہ یہ بیان کی ان انتم الا بشر مثلنا ۔ اور انہی غلط خیالات کی وجہ تھی کہ مشرکین عرب بھی آنحضرت صلعم سے معجزوں کے طالب گار ہوتے تھے۔ کبھی کہتے تھے کہ اگر یہ پیغمبر ہیں تو کیوں نہیں ان کے پاس فرشتے آتے؟ کیوں نہیں ان کے پاس خزانہ اُتارا گیا۔ کبھی کہتے کہ یہ تو عام انسانوں کی طرح کھاتے پیتے ہیں۔ بازاروں میں پڑے پھرتے ہیں۔ یعنی انسانوں سے زیادہ کوئی بات ان میں نہیں ہے۔ کبھی آسمانوں سے پتھر برسوانا چاہتے تھے کبھی آسمان کا ٹکڑا ٹوٹ کر گرنے کی خواہش کرتے تھے" صفحہ ۴۲۳ ح۔ج

ٹھیک یہی مسلک ان مسائل میں ابوالکلام نے بھی اپنایا ہے۔ دونوں میں اس درجہ اشتراک فکر ہے گویا ایک ہی بات کے دونوں قائل ہیں۔

یہی بات جب ابوالکلام بیان کرتے ہیں تو اس وضاحت اور روزن سے پیش کرتے ہیں کہ گویا نثر میں سید احمد خاں کے افکار کی تضمین کر رہے ہیں۔ اس تضمین میں وہ اپنے تحسین اور آفرین کے جذبات مزید در شامل کر دیتے ہیں۔ دونوں فکری سطح پر ایک ہی نظریہ اور ایک ہی نقشہ پیش کرتے ہیں لیکن ان میں اپنی اپنی شان اور شخصیت کے مطابق جُدا جُدا رنگ بھرتے ہیں۔ مثلاً سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"حکمائے الٰہی اور انبیاء ربانی دونوں ایک ہی کام کرتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ حکماء صرف ان چند لوگوں کی تربیت کرتے ہیں جن کا بہت بڑا حصہ محض ناتربیت یافتہ، جاہل، وحشی جنگلی بدوی، بے عقل اور بد دماغ ہوتا ہے اور اس لئے انبیاء کو یہ مشکل پیش آتی ہے کہ ان حقائق و معارف کو جن کو تربیت یافتہ عقل بھی مناسب غور و فکر و تامل سے سمجھ سکتی ہے، ایسے الفاظ میں بیان کریں کہ تربیت یافتہ دماغ اور نرکور مغز دونوں برابر فائدہ اٹھا دیں قرآن مجید میں جو بے مثل چیز ہے وہ یہی ہے کہ اس کا طرز بیان ہر ایک کے مذاق اور دماغ کے موافق ہے اور باوجود اس قدر اختلاف کے دونوں نتیجہ پانے میں برابر ہیں۔" صفحہ ۴۳ ح - ن

سید احمد خاں کے یہ تمام افکار ملی اور رجحانات مذہبی عام مقلدین مذہب اور جمہوریت پہ کھلے گزرے۔ اور ان کی مخالفت و مخاصمت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا جس میں وہ بُری طرح گھرے ہوئے تھے۔ کم و بیش یہی صورت حال ابوالکلام کے سامنے بھی آئی... اور زیادہ شدت اور شرارت کا ان کو مقابلہ کرنا پڑا۔ قرآن شریف کا ترجمہ کرنے کے جرم میں جن مراحل اور منازل سے شاہ ولی اللہ کو گزرنا پڑا۔ اور قاتلانہ حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ یہاں تک کہ حکومت وقت نے ان کے پہنچے اُتروا دیئے... یہی سخت منزل سید احمد خاں اور ابوالکلام کے سامنے بھی آئی۔ اپنے مخالفین کا تجزیہ سید احمد خاں اور ابوالکلام نے اس طرح کیا ہے کہ ان کی مشترکہ اساس اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"ہم کو ملحد اور زندیق اور لا مذہب کہنا کچھ تعجب نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری قوم نے ملنے

واحد ذوالجلال کے سوا باپ دادا کے رسم و رواج کو اور اپنے قدیمی چال چلن کو دوسرا خدا مانا ہے۔ اور پیغمبر آخر الزماں محمد الرسول اللہ کے سوا اور بہت سے پیغمبر پیدا کئے ہیں کتاب اللہ کے سوا انسانوں کی بنی ہوئی بہت سی کتابوں کو قرآن بنایا ہے۔ اور ہم اس جھوٹے خدا اور فرضی پیغمبر اور جعلی قرآن کو ایسا ہی برباد کرنے والے ہیں جیسے ہمارے جدا مجد ابراہیم اپنے باپ آذر کے بتوں کے توڑنے والے تھے۔ ہم سچے خدائے واحد ذوالجلال کا جلال اور سچے پیغمبر محمد الرسول اللہ کی نبوت اور سچی کتاب اللہ کی اطاعت دنیا میں قائم کرنا چاہتے ہیں پھر وہ لوگ ہم کو ملحد و زندیق و لامذہب نہ کہیں اور نہ سمجھیں تو کیا کہیں اور کیا سمجھیں؟ کیوں کہ ہم ان کے خداؤں اور پیغمبروں اور قرآنوں کو نہیں مانتے۔" ص۹۰ ح۔ ن

ٹھیک یہی راہ اور روش تھی جسے ابوالکلام نے اپنایا اور زیادہ تخت طنز اور شدید تضحیک کے ساتھ رد شرک و بدعت میں سید احمد خاں کی ہمنوائی اور ہم مذاقی کا ثبوت دیا۔ ان دونوں کی راہ یکساں راہ جتوں رہی۔ سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام بھی مخالفتوں کے ہجوم اور مصائب کی بھیڑ میں اپنی ذہنی شگفتگی اور طبع کی بلندی کو برقرار رکھتے ہیں۔ چنانچہ دونوں کے ہاں متعدد ایسے مواقع آتے ہیں جب وہ مخالفتوں کے ہجوم اور ہجویات اور مخالفتوں کے طعن و تشنیع کے جواب میں مزاح پیدا کرکے خوش کام ہو جاتے ہیں اور رصدمات کے بوجھ کو دل شاد کرکے کم کرتے ہیں۔

سید احمد خاں لکھتے ہیں:۔

"دیکھو دشمنی آدمی کو ایسا اندھا کر دیتی ہے۔ اس اخبار (شعلۂ طور) میں تاریخ ہندوستان سے مضمون کو نقل کر کے بشد و مد لکھا ہے کہ جس شخص نے یہ ترجمہ خود لکھا ہے وہ کیسا جہنمی ہے۔ حالانکہ خود بھی اسی عبارت کو لکھتے ہیں۔ پھر مجھ میں اور ان میں کیا فرق ہے؟ صرف اتنا کہ میں نے انگریزی سے نقل کیا ہے اور انھوں نے اردو سے۔" ص۹۱ ح۔ ن

سید احمد خاں نے مذہبی تعلیم کی جو کمیٹی علی گڑھ کے شعبہ دینیات کے لئے تجویز کی تھی ان میں بعض بڑے عالموں نے اس لئے شرکت نہ کی کہ ان کے مسلک کے نہ ماننے والے چند عالم بھی اس

میں شامل تھے۔ سید احمد خاں کس مزے سے اس صورت حال کا لطف لیتے ہیں :

"جناب حاجی مولوی سید امداد العلی نے لکھا کہ "تم اپنے افعال و اقوال سے توبہ کرو، اور ہم سے ہو جاؤ تو ہم شریک ہوتے ہیں۔" اگرچہ اس امر کو اس بات سے جو بیش کی تھی کچھ تعلق نہ تھا، با ایں ہمہ میں اس کو قبول کر لیتا۔ مگر مجھے خیال ہوا کہ اگر ہمارے محب قلبی منشی چراغ علی صاحب (جو شیعہ مذہب رکھتے تھے) مجھ سے کہیں کہ تم ہم سے ہو جاؤ، تو ہم شریک ہوتے ہیں، تو پھر میں کیا کروں گا۔ بقول شخصے "گوری کا جوبن چلیکوں میں گیا" میرا تو لو ہنی تکا بوٹی ہو گا۔ جناب مولوی محمد قاسم صاحب اور جناب مولوی محمد یعقوب صاحب نے جو متعصبانہ جواب دیا: س سے ہر شخص جس کو خدا نے عقل اور محبت اور حُب ایمان دی ہو گی، نفرت کرتا ہو گا۔ شیعہ مذہب کی تعلیم کا سلسلہ بالکل علیحدہ ہے۔ جس سے اہلِ سنّت والجماعت کو کچھ تعلق نہیں۔ پس یہ کہنا کیسا بے جا تعصب ہے کہ ہر گاہ اس مدرسے میں شیعہ بھی رہتے ہیں، المکۃ معظمہ کو سید ھاریں۔ مگر افسوس ہے کہ میں سنتا ہوں کہ حج اور طواف میں بھی شیعہ ہوتے ہیں۔" ص ۱۵۹ ح ۔ ج

کہیں ملت کی ہمدردی اور قوم کی دلسوزی میں اشتراکِ عمل کے لیے اس طرح گڑگڑاتے ہیں کہ دل پگھلنے اور دماغ پسیجنے لگتے ہیں :

"ارے کمبخت متعصبو! تم آپس میں لڑا کرنا اور ایک دوسرے کو کافر کہا کرنا مگر جو بات سب کے فائدے کی ہے اسمیں کیوں ایک دل ہو کر شریک نہیں ہوتے۔ عالمگیر نے ایک عامل کی بددیانتی کا ذکر کر نظیراً کسی دوسرے عامل سے کیا۔ اس نے عرض کیا حضور پانچوں انگلیاں برابر نہیں، عالمگیر نے کہا "بلے مگر بوقت خوردن ہمہ برابر میشوند۔" پس اے بزرگو! اس بات میں کیوں تعصب کام فرماتے ہو جس میں سب کا فائدہ مشترک ہے۔" ص ۱۵۹ ح ۔ ج

ابوالکلام کی طرح مخالفوں کے طعن و تشنیع پر اکثر سید احمد خاں بھی چپ ہو جاتے اور اپنے ماننے والوں کو بھی صبر اور خاموشی کی تلقین کرتے ۔ حالی کی شہادت ہے :۔

ورنہ سرسید کے دوست اس اخبار (رفیقِ ہند) کی زبان درازیاں دیکھ کر بگڑ تے تھے اور اس کا جواب لکھنے پر آمادہ ہوتے تھے مگر سرسید سب کو منع کرتے تھے اور کسی کو اس سے مقابلہ کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ اور کہتے تھے" موسم کی آندھی ہے چند روز میں خود بخود فرو ہو جائے گی"۔ صفحہ ۱۲۱ ح - ح

ابوالکلام نے بھی اسی خامشی پر شدّت سے عمل کیا ؎

واں ایک خامشی تری سب کے جواب میں

سید احمد خاں کی مخالفت جس شور و شغب اور شرارت و شدّت سے ہوئی ابوالکلام کو بھی اسی شور و شرارت کا اسی شدت سے سامنا کرنا پڑا۔ حالی نے سید احمد خاں کی مخالفت کا جو تجزیہ کیا ہے بعینہٖ یہی بات ابوالکلام پر بھی صادق آتی ہے:

" ایک ایسی آواز جس سے کبھی کسی کے کان آشنا نہ ہوئے تھے اس کو مسلمان کیونکر بغیر کفر و کراہت کے سُن سکتے تھے۔ دوسرے آزادیِ رائے تو ایک ایسی چیز ہے کہ جب دفعۃً کسی غیر تربیت یافتہ قوم کو حاصل ہوتی ہے تو اختلاف آراء جو آزادی کو لازم ہے اس قوم میں ہمیشہ مخالفت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ آزادی ان کو اختلاف تو کرنا سکھا دیتی ہے مگر بسبب تربیت یافتہ نہ ہونے کے وہ اختلاف اور مخالفت میں کچھ فرق نہیں کر سکتے۔ وہ جس رائے سے اختلاف کرتے ہیں ان کی ہمیشہ یہی کوشش ہوتی ہے کہ یا اس کو توڑ دیں یا خود ٹوٹ جائیں"۔ صفحہ ۳۹۶ ح - ح

اس اجنبی آواز اور اچانک آزادیِ فکر نے عام مسلمانوں کو ابوالکلام سے بھی برگشتہ و برہم کر دیا۔ یہ برہمی اور برگشتگی اتنی بڑھی کہ تادمِ حیات آزاد اس سے آزاد نہ ہو سکے۔ اس کا بڑا سبب مذہبی امور میں اصلاح و اجتہاد تھا۔ سید احمد خاں کے بارے میں حالی کی رائے ہے کہ:

" اگر سرسید فارمیشن کا کام اختیار نہ کرتے اور مذہبی امور میں ایک حرف بھی جمہور کے خلاف زبان سے نہ نکالتے بلکہ عام انگریزی اسکولوں کے نمونے پر ایک مدرسہ قائم کر دیتے تو بھی مخالفت سے ہرگز نہ بچ سکتے تھے۔ جب ندوۃ العلماء جو خاص کر دینی تعلیم اور دینی اغراض کے لئے اکثر علماء اسلام کے اتفاق سے قائم

دلائی ہیں، نہ الہ آباد اور رام پور کے فتوے اور دہلی کے اہل جبہ و خانقاہ حاجیان حرمین شریفین کی گفتار و رفتار دل کو ڈگھا تی ہے۔ عام بھلائی کے جوش نے کسی دوسری چیز کے سامنے کی دل میں جگہ نہیں چھوڑی۔ والحمد للہ علیٰ ذالک" صفحہ ح۔ح
یہی وہ رویہ اور جواب تھا جو اس راہ میں ہر داعی حق کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ بعینہٖ یہی روش ابو الکلام کے اس مسلک میں ملتی ہے۔ جس کی مثالیں مخالفین کے ذکر میں دی جا چکی ہیں۔
سید احمد خاں اپنے افکار کی صداقت اور صحت پر دل سے یقین رکھتے تھے۔ اسی یقین نے ان کے خلوص میں وہ تاثیر پیدا کر دی کہ مخالفتوں کی شدت اور ہر طرح کی شرارتوں کے باوجود ان میں تلخی اور ترشروئی نہ پیدا ہو سکی۔ اور انھوں نے بھی بعینہٖ وہی صورت اختیار کی جو ابو الکلام نے اپنے مخالفین کے بارے میں کی تھی۔ یعنی نہایت استقلال سے اپنی راہ عمل پر گامزن رہے اور ان ہنگاموں سے ذرا بددل نہ ہوئے۔ شخصیت کی یہی عظمت اور اپنے افکار کی صداقت کے یقین کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فنکار اپنے طرز میں طنز و مزاح کی چاشنی سے مزید لطف پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ سید احمد خاں، اور ابو الکلام کی یہ دونوں مثالیں بعینہٖ ایک ہیں۔ ایک خط میں کس طنز اور طرز سے اسلام کی سادگی اور عملیت پر لکھتے ہیں:۔

> قیامت کے دن جب خدا تعالیٰ مسلمان تیلی، جولاہوں، ناخواندہ یا کم علم مسلمانوں کو سزا دینے لگے گا تو بندہ سامنے ہو کر عرض کرے گا کہ جناب باری انصاف فرمایئے کہ ان بے چاروں کا کیا قصور ہے یہ قصور خود بدولت ہی کی تقصیر معلوم ہوتی ہے کہ ان کو ایسا مذہب دیا جس کے حل کرنے اور سمجھنے میں جناب قبلہ و کعبہ مولوی سید مہدی علی صاحب جگر گوشۂ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام بھی اپنے تئیں لائق نہ سمجھتے تھے۔ پھر یہ بے چارے غریب کیا کرتے۔ جناب مذہب اسلام تو آفتاب سے بھی زیادہ روشن اور سب کی آنکھوں کے سامنے ہے وہ کوئی معمّا یا بیدل چاچی کا شعر نہیں ہے جس کے حل کرنے کو مولوی امام بخش صہبائی اور میر حسن معمائی درکار ہوں" صفحہ ۹۱ ع۔ت

ایک خط میں کس خوبی اور خوش طبعی سے، اسلام کی سادگی اور سہولت پر اس طرح اشارے

ہوئی تھی لفت سے نہ بچی تو اور کسی کو اس سے بچنے کی کیا امید ہو سکتی ہے۔" صفحہ ۲۹۵ ح۔ ن
سید احمد خاں پر نکتہ چینی اور الزام تراشی جب اپنی آخری حد کو پہنچ گئی تو انھوں نے ایک مضمون عذر ازطرف گنہ گار سید احمد سوسائٹی اخبار میں چھپنے کو بھیجا اس میں جس کرب اور کیفیت کی آمیزش ملتی ہے اس سے سید احمد کے عزم کی بلندی کے باوصف قوم کی عاقبت نااندیشی کی سطح کا بھی اسی قدر برملا اظہار ہوتا ہے اس میں سب سے پہلے سید احمد خاں نے اپنے اہل وطن کا تند و تلخ تہمتوں کا اس طرح شکریہ ادا کیا کہ ان کے بعد مجھے اپنے عیبوں سے آگاہی ہوئی۔ پھر آخری جملے میں انھوں نے اپنے دل کے زخموں کو جن سے خون ٹپکا پڑتا ہے ان لفظوں میں چھپایا۔

"وہ دن آنے والا ہے کہ تم میرے ان لفظوں کو جنھیں اب گالیاں سمجھتے ہو، سوالیا سمجھو گے اے یاران وطن ؂

رات تھوڑی حسرتیں دل میں بہت   صلح کیجئے بس لڑائی ہو چکی

شکوہ و شکایت ہو چکے بس اب گلے مل لیجئے اور اپنے ملک کی بھلائی پر متوجہ ہوجئے اپنے ملک کے بچوں کی تربیت کا بندوبست کیجئے اور جو الزام ہمارے ملک پر ہیں ان کو مٹائیے۔ دنیا میں اپنے ملک کو تربیت یافتہ اور شائستہ کر کے دکھلا ئیے اور جیلے حوالوں کو اٹھا رکھئے۔" صفحہ ۲۹۹ ح۔ ن

ابوالکلام کے ان لفظوں اور جملوں پر غور کیجئے جو اگرچہ دوسرے ہیں، ان کے معانی کی روح میں جو مشترکہ کرب اور بے چینی یکساں ہی کیفیت ہے وہ ان الفاظ کے پردوں سے اس طرح عیاں ہے جس طرح پارے میں تڑپ اور بجلی میں کڑک دمک۔

سید احمد خاں کے طرز کی خطابت اور خلوص کی گرمی نے کہیں ظاہری طور پر بھی وہی نوعیت اختیار کر لی ہے جو بعد کو ابوالکلام کے ہاں غالب ہے۔ مثلاً۔ چند یہ جملے:

"میرے ہموطنوں نے کوئی بات جو میرے ساتھ کی مجھکو ناگوار نہیں گزری۔ اور خدا نے مجھکو اپنے ارادے پر مستحکم رکھا۔ نہ پرانے دوستوں کی باتیں بری معلوم ہوئیں نہ نئے شفیقوں کی تشنیع رنج دیتی ہے نہ کان پور کی مہیب آواز سے رنج ہوتا ہے، نہ لکھنؤ کی نغمہ سرائی سے دل دکھتا ہے۔ نہ الہ آباد اور آگرہ کی لطف آمیز باتیں رنج

کرتے ہیں :-

"ہزار ہزار شکر ہے کہ میرا خدا ایسا نہ ہوا جس کی روز لاکھوں تقصیریں کرتا ہوں اور وہ ڈھونڈ دیتا ہے۔ اور کیا عجب ہے بقول شخصے کہ قیامت کو بھی اپنی مہربانی سے اپنے داہنے ہاتھ کے پاس بٹھالے۔ لیکن اگر وہ بھی میرے بھائی بندوں یا میرے ہم مذہب مسلمانوں کا سا ہوتا تو میں کیا کرتا؟ اس وقت تو مولوی مہدی علی صاحب کا بھی سہارا نہ رہتا۔ واہ واہ کیا میری قسمت ہے۔ میرے خدا نے کیا اچھا خدا مجکو دیا ہے۔" ص۱۱۹ ع۔ ت

سید احمد خاں اور ابو الکلام کی ان فکری مشابہتوں میں دونوں کا رویہ عقل اور مذہب میں ایک صحت مند اور منصفانہ تطبیق کا ہے۔ اگرچہ سید احمد خاں نے بقول ڈاکٹر عبد اللہ کے سرسید نے حقائق کے ادراک کے لئے عقل اور سائنس کو جس انتہا تک متصرف مانا ہے مولانا ابو الکلام عقل کو ادراک حقائق کے معاملے میں اتنا متصرف نہیں مانتے۔" ص۲۸۲ ت۔ ع

لیکن اس میں شک نہیں کہ دونوں کا فطرت انسانی کا مطالعہ انھیں ایک مشترک اساس پہ لے آتا ہے۔ دراصل سید احمد خاں کے فکر کی اساس شاہ ولی اللہ کے تطبیقی ذہن پر بھی جنھوں نے غیر معمولی بصیرت اور دقتِ نظر سے قول الٰہی اور عمل الٰہی میں مطابقت پیدا کردی۔ شاہ عبد العزیز سے ایک بار یہ سوال کیا گیا کہ اتنے مذاہب دنیا میں آئے، ان کی شریعتیں منسوخ ہوگئیں۔ آپ کیسے کہتے ہیں کہ اسلام کی شریعت تمام عالم اور ہر وقت کے لئے ہے۔ جواب دیا اور شریعتوں کی بنیاد ضروریات پر تھی، شریعت اسلام کی بنیاد فطرتِ انسانی پر ہے۔" ص۲۶۲ ت۔ ع

سید احمد خاں کا یہ عقلیت پسند رویہ ان کے شدید مخالف جمال الدین افغانی کے شاگرد مفتی محمد عبدہ کے ہاں اس رنگ میں ملتا ہے وہ اپنی کتاب الاسلام والنصرانیہ میں لکھتے ہیں:

"اسلام بجز دلیل عقل کے اور کسی چیز کو قابل سند نہیں مانتا وہ صرف انسانی فکر کو جو کہ اپنے فطری نظام کے مطابق عمل کرتی ہے، اس بارے میں قابل استدلال سمجھتا ہے۔" ص۲۶۲ ع۔ ت

سید احمد خاں نے عقلیت پسندی کے سہارے اسلام کے مزاج میں عمومیت اور عملیت کو جس خوبی اور جس خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے اس کا ماخذ و محور شاہ ولی اللہ کی اس پیشین گوئی کو قرار دیا جاسکتا ہے

جسے شیخ اکرام نے حجۃ اللہ البالغہ کے دیباچے کے حوالے سے یوں نقل کیا ہے کہ:

"مصطفوی شریعت کے لئے وقت آگیا ہے کہ برہان اور دلیل کے پیراہنوں میں ملبوس کر کے اسے میدان میں لایا جائے۔" ص

شاہ صاحب کا یہ فکر انگیز خیال سید احمد خاں کے افکار میں رچا بسا ملتا ہے۔ وہ عقلیت کی تشریح کرتے ہوئے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

میں نے خیال کیا کہ عقل پر غلطی سے محفوظ رہنے کا کیونکر یقین ہو؟ میں نے اقرار کیا کہ حقیقت میں اس پر یقین نہیں ہو سکتا مگر جب عقل ہمیشہ کام میں لائی جاتی ہے تو ایک شخص کی عقل کی غلطی دوسرے شخص کی عقل اور ایک زمانے کی عقلوں کی غلطی دوسرے زمانے کی عقلوں سے صحیح ہو جاتی ہے۔ مگر جب کہ علم یا یقین یا ایمان کا مدار عقل پر نہ رکھا جائے تو اس کا حاصل ہونا کسی زمانے اور کسی وقت میں بھی ممکن نہیں۔" ص ع۔ت

قصہ آدم کو سید احمد خاں نے بقول پروفیسر عمر الدین ایک تمثیلی پیرائے میں بیان کیا ہے اور آدمؑ کی بہشت کی زندگی سے مراد ارتقائے انسانیت کا وہ درجہ ہے جب انسان غیر مکلف اور تمام قیود سے بری ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔۔۔ اس طرح سر سید تمثیلی انداز میں قصۂ آدم کی ساری جزئیات اور تفصیلات کی تشریح کرتے ہیں۔ پروفیسر عمر الدین کا خیال ہے:

"یہاں یہ بیان کر دینا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اقبال نے بھی قصۂ آدم میں انسانی شعور کی بیداری کا اشارہ پایا ہے۔ یہ چیز حیرت انگیز ہے کہ کس طرح سر سید نے عہد حاضر کے بڑے بڑے اسلامی مفکرین کو متاثر کیا ہے۔ ان کی رائے کی اکثر جزئیات اور تفصیلات قابل قبول نہ ہوں لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے اسلامی فکر کی نئی تشکیل کی راہ مسلمانوں کو دکھائی۔" ص۱۵ ع۔ت

جن بنیادی مسائل کو سید احمد خاں نے اپنا موضوع بنایا ان کا رخ یہی ہے کہ مذاہب کے تقابلی مطالعے میں اگر کوئی چیز اسلام کو خصوصیت سے نمایاں کرتی ہے تو وہ اس کی عملیت اور عمومیت ہے۔ دراصل اسلام کی یہی وہ عظیم الشان خصوصیت ہے جس نے بقول ڈاکٹر عبدالحکیم:

" دورِ جدید کے عارف برنارڈ شا کو اس فیصلے کے اعلان پر مجبور کیا کہ بنیادی اسلام

زمانۂ آئندہ کا مذہب ہوگا۔" صٖ (اسلام کا نظریۂ حیات)

ابوالکلام نے اسلام کی عمومیت کو ... شریعت قرار دیا ہے اور اس کا مقصد ان لفظوں میں متعین کیا ہے:

"خدا کی شریعت فطرت کو بدلنے کے لیے نہیں بلکہ حدود و قواعد میں جکڑنے کے لیے آئی ہے۔ اس وقت کی ساری بڑائی یہ تھی کہ اسلام کی پیدا کی ہوئی ایمانی فطرت عملی مرکزؑ اپنی اصلی جلوہ و شان میں موجود تھی اس وقت بھی دنیا کا یہ مخلوق جس کا نام انسان ہے، وہ تمام نادانیاں کرسکتا تھا اور کرتا تھا جو ہمیشہ سے کرتا آیا ہے اور کرتا رہے گا لیکن ساتھ ہی معلم کتاب و حکمت کے تزکیہ و تربیت نے ایسے سعید اور مستقیم الاصول انسان پیدا کردیے تھے جن میں انسانی نادانیوں اور لغزشوں کے احتساب و اصلاح کی پوری قوت تھی۔ اس لئے اگرچہ زمین پر فرشتے نہیں اُتر آئے تھے لیکن فرشتوں جیسی نیکی کے عشاق اور قدسیوں جیسی بُرائی سے نفور انسانوں کی صولت حکومت قائم ہوگئی تھی۔ پس گو برائی موجود تھی مگر غالب نہیں آسکتی تھی اور گو کمزوری اُبھرتی تھی مگر سر نہیں اُٹھا سکتی تھی۔" صٖ۲۲ تبرکات آزاد

ابوالکلام کی جدتِ فکر اور ذہن رسا نے یہاں بھی اسلام کی عملیت اور عمومیت کو اس کی روح اور ذہنیت سے وابستہ رکھا ہے۔ یعنی ہر زمانے کے اعمال و رسوم میں جو چیز نمایاں طور پر سامنے آتی ہے وہ اس زمانے کی ذہنیت اور اس عہد کی مخصوص روح ہوتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"یہ جو روایات و آثار میں تم جا بجا پڑھتے ہو کہ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ نے کہا مجھے مشکلات پیش آئیں، سوچا کیا کروں؟ دل نے فیصلہ کیا کہ نماز پڑھو۔ ابوسعید کہتے ہیں، ایک مرتبہ راستہ بھول گیا، کوئی بتلانے والا دکھائی نہ دیا۔ میں نے نماز شروع کردی۔ ایک دوسرے صحابی جب چوروں میں پھنس گئے اور بہ ظاہر اعانت کی کوئی راہ نظر نہ آئی تو نماز شروع کردی۔ اور اسی طرح کے بے شمار واقعات ہیں تو ان کے اندر بھی اس عہد کی ذہنیت کا مطالعہ کرو۔ یہ ذہنیت پھر بتدریج متغیر ہوتی گئی یہاں تک کہ یہ وقت آگیا کہ اب اگر کسی مسلمان کو مشکلات پیش آتی ہیں تو کسی حال میں بھی

اس کا ذہن نماز کی طرف یا تلاوتِ قرآن کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ سب سے پہلے جو چیز سامنے آتی ہے یہ ہوتی ہے کہ فلاں درگاہ کی منت مانوں، فلاں عرس میں چادر چڑھاؤں، فلاں مقام پر بکرا ذبح کروں۔ غور کرو ان کی دماغی بناوٹ اور قلبی حالت کیا تھی اور ہماری کیا ہوگئی؟" صـ۲۹۹ ت۔ آ

ابوالکلام کی یہ عبارت آج سے ۴۸ برس قبل کی ہے اور اس برق پا عہد میں عقل عیار ان سب سے بھی آگے جا چکی ہے۔ درگاہ کی منت، عرس کی چادر تو پھر کفن و کافور کی حد تک ایک خاص مذہبی ماحول کی یاد دلاتی تھی خواہ یہ مذہب روح سے کتنا ہی خالی اور عقل سے کتنا ہی عاری سہی، مگر تھا بہرحال اسی ذہنیت سے جڑا ہوا جسے روحانیت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اب تو معاملہ ہی کچھ اور ہے ؂

دہن کا ذکر کیا، یاں تو سرے سے سر ہی غائب ہے

اس عبارت کی روح ابوالکلام کی بالغ نظری کا یہ عمیق اور دقیق نکتہ ہے جسے آخری جملے میں اس طرح بیان کیا ہے:

"رونا جو درد ان اعمال و رسوم پر نہیں یہ تو کسی شجر منکر کے برگ و بار ہیں، ساری مصیبت اس دماغی و فکری حالت کے انقلاب میں مضمر ہے جس سے انسانی اعمال پیدا ہوتے ہیں اور اسی پر ارادہ و فعل کا دار و مدار ہے۔" صـ۳۲۹ ت۔ آ

اس طرح ابوالکلام نے بیک وقت اسلام کی عمومیت کو اس کے ذہن کی سادگی اور سلامت فکر سے وابستہ کیا اور اس کی عملیت کو اسلام کے معیار انصاف سے۔ اسی وجہ سے انھوں نے نہ صرف اسلامی شخصیتوں میں سربرآوردہ شخصیت میں اس جلوہ کو بے نقاب اور اس حقیقت کو عکس میں عریاں پایا ہے۔

دلیش بندھو چترنجن داس کی ایک صفت کو ان لفظوں میں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں:

"ان کے اندر ایک نڈر اور بے باک قوتِ عمل تھی ۔۔۔ نڈر اور بے باک قوتِ عمل سے میرا مقصود یہ ہے کہ ہم میں ایک بے باک اور خطرہ میں کود پڑنے والے سپاہی کا کام کرنے کی روح پیدا ہو جائے۔ جو بات ہمارے اعتقاد میں سچی، اور

ضروری ہو اسے بغیر تامل اور تذبذب کے کہنے اور کر بیٹھنے کے لئے تیار ہو جائیں۔ بہت زیادہ سوچنا، دیر تک تذبذب اور متردد ہونا۔ قدم اٹھانا اور پیچھے ہٹ جانا طرح طرح کے نقشے بنانا اور چاک کرنا ممکن ہے۔ یہ سب ایک مفکر (تھینکر) کے لئے بہترین اوصاف ہوں لیکن ایک لیڈر کے لئے نہ صرف غیر ضروری ہیں، بلکہ بس یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ بسا اوقات عیوب میں داخل ہیں۔ ایک لیڈر کی راہ ایک فلاسفر سے مختلف ہوتی ہے۔ لیڈر میں تخیل سے زیادہ عملیت ہونی چاہیئے۔ اسے ہم حکیم سے نہیں بلکہ جرنیل سے تشبیہہ دے سکتے ہیں۔ ایک جرنیل اگر نقشۂ جنگ کی ترتیب میں ایک مفکر کی طرح غرق غور و فکر ہو جائے تو میدان جنگ کے لئے یقیناً کوئی دوسرا جنگ آزما ڈھونڈنا پڑے گا۔" ص۳۷۶ ت۔آ

مزید لکھتے ہیں :۔

"ممکن ہے وہ (داس) سوچنے میں سست ہوں۔ لیکن کر گزرنے میں بے دھڑک اور بیباک تھے۔ کوئی معاملہ کیسا ہی بحث طلب اور پیچ در پیچ ہو، وہ فوراً ایک رائے قائم کر لیتے تھے، پھر بے دھڑک چل کھڑے ہوتے تھے۔ جھجک اور تذبذب کو ان کے کیرکٹر میں جگہ نہیں ملی تھی۔" ص۳۷۵ ت۔آ

یہاں ابوالکلام نے وہی بات شدت سے دہرائی ہے جسے اقبال نے اپنے اشعار میں عملیت سے تعبیر کیا ہے ؎

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی — یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

ایک جگہ اسی عملیت کو ملک کی کامرانی کا معیار قرار دیتے ہیں :

"تو ایسا ہو کہ ہزاروں قدم اس کے لئے منتظرانہ دوڑیں۔ ہزاروں ہاتھ اس کی طرف والہانہ بڑھیں۔ ہزاروں دل اس کی طلب و شوق سے معمور ہو جائیں۔ وہ عیش و نشاط کی پکار ہو، کامرانی و مراد کی بخشش ہو۔ فتح و اقبال کا نشان ہو۔ ہر انسان اس کے لئے آرزو میں کرے۔ ہر دل اس کے لئے رشک کھائے، وہ پیروں میں لپٹنے کے لئے بے قراری سمجھا جائے۔ قید کرنے والے قید کرتے تھک جائیں۔

لیکن قید ہونے والے قید کرنے سے نہ اکتائیں ہتھکڑیاں پہنانے کے لئے ہاتھ نہ ملیں لیکن ہتھکڑیاں پہننے والے ہاتھوں کی کمی نہ ہو۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے جیل خانوں میں ایک نئی بستی زندانیانِ حق کی آباد ہو جائے اور اس کی کوٹھڑیوں اور محنت خانوں میں چوروں اور ڈاکوؤں کو رکھنے کے لئے جگہ باقی نہ رہے۔" ص۳۸۶ ت۔ آ

اسی عملیت کو مولانا کامیابی کا ناقابل تسخیر حربہ قرار دیتے ہیں :

"جب ملک قربانی اور خود فروشی کا یہ مرحلہ طے کرے گا تو پھر اس کی طاقت ناقابل تسخیر ہو جائے گی۔ کوئی ہتھیار اس پر اثر نہ کرے گا۔ کوئی فوج اس کو فتح نہ کر سکے گی۔ آسمان کی تمام بجلیاں بھی اگر اتر آئیں، اور سمندر کی تمام موجیں بھی اکٹھی ہو جائیں جب بھی قربانی کی قربانی طاقت کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کو قید کے نام سے دھمکایا جاتا ہے۔ اور موت کے خوف سے وہ مسخر ہو جاتا ہے۔ لیکن جو انسان خود قید کا آرزو مند اور موت سے بے خوف ہو اس کا مقابلہ کس ہتھیار سے کیا جائے۔ بالآخر یا تو گورنمنٹ کو اپنے گھمنڈ کے تخت سے اترنا پڑے گا اور حق و انصاف کے سامنے جھکنا پڑے گا یا ہمیشہ کے لئے اس تخت ہی کو چھوڑنا پڑے گا۔" ص۳۸۶ ت۔ آ

عملیت کا یہی جذبہ ابوالکلام کے ہاں وہ طوفان بن جاتا ہے جو مخالف طاقتوں کو بے حقیقت شے خیال کر کے بہا دیتا ہے :

"جب حوادث امنڈتے ہیں، واقعات و تغیرات بہنے لگتے ہیں تو وہ اپنی تمام آزادی اور ادراکی قوتوں کو خیرباد کہہ دیتا ہے اور پھر درخت کی طرح گر کر پتھر کی طرح لڑھک کر خس و خاشاک کی طرح آناً فاناً بہہ جاتا ہے۔ مقام انسانیت کا منارہ بہت ہی بلند ہے لیکن اس کی دیواریں جمادات کی سطح ہی سے بلند ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کی چوٹی اگر گرے گی تو وہیں پہنچے گی جہاں سے بلند ہوئی تھی۔" ص۹۴ ذ۔ آ

ایک جگہ عمل پر ان لفظوں میں زور دیتے ہیں:

"یہ رنگ کس چیز سے بنتا ہے؟ عمل سے اور صرف عمل سے۔ کیونکہ محض فکری حالت کا امتیاز یہاں کام نہیں دے سکتا۔ فکر جب تک فکر ہے اسے محض دماغ کا اندرونی رنگ

روغن سمجھو، باہر کا رنگ و روغن نہیں ہے۔ دلوار یں جب ہی رنگین ہوں گی کہ عمل
کا رنگ و روغن اُبھر آئے۔" صہ ۹ آ۔ک۔ت
اقبال نے بھی یہی بات کہی ہے

صحبتِ پیرِ روم سے مجھ پر ہوا یہ راز فاش　　لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

سید احمد خاں کے ان افکار کی عظمت اس وقت اور بھی بڑھ جاتی ہے جب اس کا تجزیہ کیا جائے کہ وہ ایک فلسفی اور مفکر نہ تھے، ایک عملی انسان تھے۔ ان کا مقصد اسلام کی نئی تعبیر اور تشکیل محض ایک علمی مسئلہ کو پیش کرنا نہ تھا بلکہ اپنے افکار کو عام کرنا تھا۔ اگر یہ افکار چند کتابوں میں بند رہتے، یا چند ذہین آدمیوں کو متاثر کر دیتے تو ان کا دائرۂ عمل محدود رہتا۔ انھوں نے صحیح طور پر شدت سے اس کی ضرورت محسوس کی کہ اس ذہنی، فکری انقلاب کو سماجی زندگی کی تبدیلی اور ایک عملی انقلاب کا پیش خیمہ بنائیں۔ فکر کو عمل میں لانے کا وسیلہ ان کے نزدیک اس وقت سب سے بڑھ کر تعلیم کا عام کرنا تھا۔ اور نئے علوم کا سیکھنا تھا۔ انھوں نے صحیح طور پر اس کا اندازہ کر لیا تھا کہ قومی فلاح اور ملی صلاح کا یہی وہ ذریعہ ہے جوان کے خواب کی صحیح اور سچی تعبیر بن سکتا ہے۔ چنانچہ وہ پوری مستعدی، اور ہر طرح کی آمادگی سے تعلیم کی اشاعت پر متوجہ ہوئے اور اس کی خاطر انھوں نے سب کچھ قوم کی تعلیم اور تہذیب کی بقا اور برتری پر تج دیا۔ یہی تعلیم آخر ان کا اوڑھنا بچھونا بنی۔ اور اس کی خاطر انھوں نے اپنی کل پونجی داؤ پر لگا دی۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"ہاں یہ بات سچ ہے کہ میں نے اپنے اس قدیم نامی شہر اور پرانے شہر کو جہاں میرے بزرگوں اور عزیزوں کی ہڈیاں اب تک زمین میں پڑی ہیں اور جہاں میرے بہت سے عزیز اب تک رہتے ہیں جس کی مٹی سے لوگوں نے خیال کیا تھا کہ میں بنا ہوں اور پھر اسی میں میری خاک مل جائے گی صرف مدرسۃ العلوم کی محبت میں اپنی قوم کی بھلائی اور رئیسانِ ضلع علیگڈھ و بلند شہر کی محبت و عنایت کے خیال سے چھوڑا ہے اور یہاں ایک غریب مسافر کی طرح سکونت اختیار کی ہے۔" صہ ۱۳۱ ح۔ ج

حالی نے سید احمد خاں کی فکری عظمت اور عملیت کا ایک اہم نکتہ نہایت جامعیت اور جرأت سے اس طرح پیش کیا ہے کہ سید احمد خاں کی شخصیت کی عظمت کا پورا خاکہ اس ایک نکتے میں سما گیا ہے۔

لکھتے ہیں :۔

" اگرچہ اسلام کے ہر طبقے اور ہر دور میں ایسے آزاد طبع اور روشن ضمیر لوگ ہمیشہ اُٹھتے رہے ہیں اور بڑے بڑے مہتم بالشان مسائل کے متعلق مذہبِ جمہور کی غلطیاں ظاہر کی ہیں۔ لیکن چونکہ وہ زمانہ اسلام کی حکومت اور مسلمانوں کے عروج اور ترقی کا زمانہ تھا اور معترضین اسلام کی زبانیں آج کل کی طرح کھلی ہوئی نہیں تھیں، لہذا جو ضرورتیں اسلام کو موجودہ زمانے میں پیش آئیں اُن سے وہ بزرگ بالکل بےخبر تھے " صفحہ ۲۴۰ ح - ج

کسی بڑی شخصیت کی بڑائی کا ایک پیمانہ یہ ہے کہ وہ اپنے عصر اور عمل کے محدود دائرے میں رہتے ہوئے اس سے بلند ہو جائے۔ پیغمبروں کو نظر انداز کر دیا جائے تو یہ وصف عام انسانوں میں عنقا ہوتا ہے۔ ہر انسان اپنے عمل سے جانچا جاتا ہے اور اپنے ہی عہد سے ناپا جاتا ہے۔ لیکن جو شخصیتیں اپنے عہد جمہور کے اثر اور عمل کے حدود میں رہ کر بھی ان سے بلند اور بری رہیں ان کی بڑائی غیر معمولی اور ان کی برتری ناقابلِ مثال ہوتی ہے۔ وہ آپ اپنی مثال بن جاتی ہیں اور عالم تباہی میں بھی اپنے بچاؤ سے زیادہ وہ عوام کی بقا اور بہبودی کا عظیم الشان کام انجام دیتی ہیں۔ حالی نے بڑی خوبی اور وضاحت سے سید احمد خاں کے کردار کے اس پہلو کو اس طرح اُجاگر کیا ہے :۔

" سرسید نے اگر غور کر کے دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ جو صداقتیں اہلِ اسلام کی تصنیفات میں فرداً فرداً ضبطِ تحریر میں آئی تھیں اور اکابر علماء کے سوا ان سے کسی کو اطلاع نہ تھی، سرسید نے ان سب کو ایک ہی بار خاص و عام پر علی الاعلان ظاہر کر دیا " صفحہ ۲۴۰ ح - ج

سید احمد خاں نے جب فلک کی باتیں زمین پر بسنے والوں کو بتا دیں تو قدیم روش کے چلنے والوں میں ایک ہنگامہ بپا ہونا ایک قدرتی بات تھی۔ سید احمد خاں کا یہی وہ جرم تھا جو بقول حالی اس سے زیادہ نہ تھا کہ :

" سرسید کی اصلاحات کو جہاں تک دیکھا جاتا ہے ان میں بہت ہی کم اصلاحیں ایسی ہوں گی جن کی اصل محققین اسلام کی تصنیفات میں موجود نہ ہو، البتہ اگلے محققین

کی اصلاحیں اس حد تک محدود رہیں کہ جہاں تک کہ اس زمانے کی حالت اور ضرورت مقتضی تھی۔ اور سرسید کی اصلاحات میں موجودہ زمانے کی حالت اور ضرورت کے موافق زیادہ وسعت پیدا ہو گئی ہے۔" ص۳۸۱ ح۔ ج

ابوالکلام کی اصلاحیں اور اجتہادات عموماً انہی مسائل سے وابستہ ہیں لیکن زمانے کے دباؤ اور ضرورتوں کے زور سے ان کے ہاں زیادہ وسعت اور زیادہ عمومیت نے راہ پالی ہے بقول حالی کے:

"سید احمد خاں کی تمام کاوشوں اور کوششوں کا حاصل صرف یہ تھا کہ اسلام ترقی اور شائستگی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور چونکہ اس زمانے میں مغربی تعلیم کے کوئی ذریعہ دنیوی ترقی کا نہیں ہے، اس لئے جو شبہات مغربی تعلیم کی نسبت پیدا ہونے ممکن تھے ان کا رفع کرنا بھی ضرور تھا۔ پس یہی دو مقصد تھے جن کے لئے سرسید کو مذہبی مباحث میں پڑنا اور بہت سی باتوں میں جمہور سے اختلاف کرنا پڑا۔" ص۳۸۳ ح۔ ج

ابوالکلام نے بھی فکر اسلامی میں جن نئی سمتوں کی طرف متعدد اشارے کئے ہیں ان کا حاصل اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ اسلامی فکر و ذہن کی یہ راہیں حالات کی تبدیلی کے ساتھ تاریکی میں آ گئی تھیں ابوالکلام نے پھر اصل کی طرف دعوت دی: اور اپنی معنوں میں ان مسائل میں تجدید کا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔ لیکن سید احمد خاں پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان اہم مسائل پر اردو میں توجہ کی۔ اور پھر ان کے بعد اس راہ کو ابوالکلام نے گل سے گلستاں بنا دیا۔

سید احمد خاں کے معاصرین نے عموماً اور ہندوستانی علماء نے خصوصاً سید احمد خاں پر جس نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے اس کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر سید عابد حسین نے سید احمد خاں کی عملیت اور ان کے فہم و فراست پر یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے:

"تعصب اور تنگ نظری سے بھی زیادہ مردم شناسی کی یہ کمی قابل افسوس ہے کہ سید احمد خاں جیسا صاحب دل، صاحب نظر، مرد عمل جس نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کو بے حسی اور بے عملی کی نیند سے جھنجھوڑ کر جگایا، یاس کی تاریکی میں انھیں امید کی روشنی دکھائی۔ نفسی نفسی کے زمانے میں ان کے ذہن میں ملک و قوم کا تصور اور ان دل میں ملت کا درد پیدا کیا اور اپنے آپ کو ان کی اصلاح و ترقی کی کوشش میں کھپا کر

قومی خدمت کی زندہ مثال پیش کردی۔ مخرب دین سمجھا گیا اور نیچری اور کرسٹان جیسے القاب سے پکارا گیا۔" صہ ع۔ ت

اساسِ مذہب کا ایک پہلو:۔ وحی کا تصوّر اور تشریح

سیّد احمد خاں کے فکرِ بلند اور ذہنِ رسا نے مذہب کے اساسی پہلوؤں اور عقل کے حقیقی تقاضوں میں جیسی مطابقت پیدا کی تھی وحی کی تعبیر اور تشریح ہی اس کا کافی ثبوت ہے۔

انھوں نے ایک کھُلے دل اور روشن دماغ عالم کی طرح کسی بھی معاملے میں تعصب اور تنگ نظری کو راہ نہ دی اور مشرق و مغرب سے اس طرح استفادہ کیا کہ الکتاب کے لفظوں میں مشرق ہو یا مغرب ہر طرف خدا ہی کا چہرہ ہے۔ انھوں نے بڑی سختی اور صفائی سے اندھی تقلید کی۔ اس کی شایانِ شان مخالفت کی۔ ان سے فروعی اور فقہی غلطیاں سرزد ہوئیں، مگر ان کے افکار کا مجموعی میلان صحت اور سلامتیِ فکر پر مبنی تھا۔ انھوں نے ایڈیسن اور اسٹیل کی تحریروں کو بھی اپنایا اور شاہ ولی اللہ اور امام غزالی سے بھی دلی اپنائیت رکھی۔ انھوں نے بقول سعدی نیکی کو کھویا ہوا مال سمجھ کر تلاش کیا اور جہاں سے جس قدر ملی اس کے لینے میں تکلف اور دریغ نہ کی۔ انھوں نے بعض مصنفین کو بقول آل احمد سرور اس حد تک اپنایا کہ ان کے اقوال و افکار کو بلا تکلف اپنے نام سے لکھے گئے۔ لیکن قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ جہاں اور جس قدر ضرورت پڑی انھوں نے بغیر کسی مرعوبیت اور مصلحت کا خیال کیے ان پر کڑی سے کڑی تنقید اور تجزیہ کیا۔ انگریزی مصنفین سے مذہبی مسائل پر جس طرح انھوں نے ولیم میور اور ہنٹر کا مقابلہ کیا وہ تو سبھی جانتے ہیں، مگر اپنے بعض محبوب مصنفین سے بھی جب انھوں نے اختلاف کیا تو کبھی لگی لپٹی نہیں رکھی، اور اس اختلاف کی وضاحت اور وزن میں کمی نہیں کی۔ ایڈیسن کو اگر انھوں نے ایک طرف اس حد تک اپنایا کہ اس کے خیالات میں ڈوب گئے تو دوسری طرف اگر کوئی ایسی چیز پائی جو ان کے مزاج اور معیارِ فکر پر پوری نہ اُتری تو اس پر خوب خوب دے کی۔ ایڈیسن نے لکھ دیا تھا کہ "مذہب آپس میں نفرت پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے مگر ایک دوسرے میں محبت پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں"۔ سید احمد خاں نے اس قول پر سختی سے محاسبہ کیا اور ثابت کردیا کہ مذہب کا سچا تصور دلوں کو جوڑتا ہے

اور مذہب کا خلاصہ بقول رومی یہی قرار دیا ؎

تو برائے وصل کردن آمدی — نے برائے فصل کردن آمدی

سید احمد خاں کے عظمتِ فکر، عقلیت پسندی اور اعتدال ذہن کی ایک منفرد اور ممتاز مثال مسئلہ وحی کی عقلی اور نقلی تشریح ہے۔ اس مسئلے کی تشریح میں انھوں نے اختلافی مسائل میں اعتدال کی اسلامی راہ کو بڑی خوبی سے دلنشین کرایا ہے۔ یہاں بھی ان کے فکرِ بلند اور ذہنِ رسا کا پَرتو ابوالکلام کے ہاں اس مسئلے میں بعینہٖ اسی طرح ملتا ہے۔ نواب محسن الملک کو سرسید کی عقلی تحریک کا دماغ اور زبان تسلیم کرتے ہوئے ڈاکٹر عبداللہ لکھتے ہیں :

"انھوں نے سرسید سے اختلاف بھی کیا جس کے ذریعے انھوں نے وجدان کا اقرار و اثبات کیا ہے اور اس طرح ایک ایسی معقول عقلیت کا راستہ صاف کیا جس کو آنے والے مصنفین اور ادبا اپنے افکار میں بہ آسانی جذب کر سکیں۔" ص ۲۹۲ ع۔ت

سید احمد خاں نے اس نازک مسئلے میں وحی و الہام کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا ہے کہ قرآن ہی کے اشارے کی تشریح کرتے ہوئے وہ اس کے دائرے میں نہ صرف انسانوں بلکہ شہد کی مکھی کو بھی لے آتے ہیں۔ سورہ بقر کی تفسیر میں وحی پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"پس وحی وہ چیز ہے جس کو قلبِ نبوت پر بسبب اس فطرت نبوت کے مبدا فیاض نے نقش کیا ہے۔ وہی انتقاش قلبی دوسرے بولنے والوں کی صورت میں دکھائی دیتا ہے مگر بجز اپنے آپ کے نہ وہاں کوئی آواز ہے نہ بولنے والا۔" ص ۱۲۵ ع۔ت

ایک جگہ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں :

"خدا اور پیغمبر میں کوئی واسطہ نہیں، خدا خود ہی پیغمبر کے دل میں وحی جمع کرتا ہے وہی پڑھتا ہے۔ وہی مطلب بتاتا ہے اور یہ سب کام اسی فطری قوت نبوت سے ہیں۔ جو خدا تعالیٰ نے مثل دیگر قوائے انسانی کے انبیاء میں بمقتضائے ان کی فطرت کے پیدا کی ہے اور وہی قوت ناموس اکبر ہے اور وہی قوت جبرئیل پیغمبر۔" ص ۱۲۶

ابوالکلام نے اس مسئلے کی تشریح و تعبیر میں اسی اعتدال فکر کے ساتھ اسی تمثیل کو اپنایا ہے جس کی بنیاد سید احمد خاں کے ہاں ملتی ہے۔ البتہ اس کی تشریح زیادہ وضاحت سے کی ہے۔

ابوالکلام اسلام کے تمام اساسی مسائل کا مرکز متعین کرتے ہوئے پہلے اس کی متفقہ بنیاد پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:۔

"البتہ اصل مرکز حق ویقین کتاب و سنت ہے۔ یہ مرکز اپنی جگہ سے نہیں ہل سکتا۔ سب کو اس کی خاطر اپنی جگہ سے ہل جانا پڑے گا۔ اس چوکھٹ کو کسی کی خاطر نہیں چھوڑا جا سکتا سب کی چوکھٹیں اس کی خاطر چھوڑ دینی پڑیں گی۔ لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس اجمعین۔ جب نص رسول کے مقابلے میں کسی دوسرے انسان کی پاسداری کی تو زمول احب کب باقی رہا۔ اس باب افراط و غلو کی ساری غلطی یہ ہے کہ وہ اپنے غیر معصوم پیشواؤں کے اقوال و احوال کو بمنزلہ اصل مرکز بنا لیتے ہیں جس کو کسی حال میں اس کی جگہ سے نہیں ہلایا جا سکتا اور پھر چاہتے ہیں کہ وحی الٰہی و صاحب وحی کی نص کو بھی اس کی جگہ سے ہٹا کر اپنے خود ساختہ مرکز تک لے جائیں۔ اور نہ جا سکے تو زبردستی کھینچ کر لے جائیں۔ اس پر ستم یہ کہ اس طریق کو طریق توفیق و تطبیق کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر یہ تطبیق ہے تو والذی نفسی بیدہ کہ پھر دنیا میں تحریف کا وجود باقی نہ رہا۔ اور نہ کبھی اہل کتاب نے اس دنیا میں تحریف کی "۳۵۳ ت۔آ

اس باب میں طریق تطبیق کا یہ فرق بھی واضح طور پر بیان کر دیتے ہیں:

"یاد رہے کہ یہی فرق حکمائے سوء اور علمائے حق کے طریق تطبیق عقل و نقل میں بھی ہے۔ پہلا گروہ انسانی نظریات و ظنون باسم علم مرکز حق و یقین قرار دے کر وحی الٰہی اس کے چاروں طرف کرانا چاہتا ہے اور دوسرا گروہ مرکز حق و یقین وحی الٰہی اور حکمت نبوی کو قرار دیتا ہے اور تمام انسانی معلومات و افکار کو اس کے مطابق دیکھنا چاہتا ہے۔ اور راہ مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ تطبیق دونوں دیتے ہیں اور موافقت علم و عقل کے دونوں مدعی مگر دونوں کے طریق سیر و اصول میں زمین و آسمان کا فرق ہے"۔ ۳۵۴ ت

وحی و الہام کے بارے میں مرکز حق و یقین نے جو روش اختیار کی ہے۔ سید احمد خاں نے اس کا ایک عام پیرایہ بیان کیا ہے۔ ابوالکلام نے بھی اس کی عمومیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ اس میں ایک خصوصیت پیدا کرنی چاہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس عظیم الشان مسئلہ پر جو توحید کے بعد اسلامی

..... فکر و نظر کا سب سے بڑا مسئلہ ہے۔ جس دقتِ نظر اور فکرِ بلند کا ثبوت اقبال نے دیا ہے وہ عالم اسلامی کا گرانقدر سرمایہ ہے۔ اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں:

"انبیاء کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز لا متناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لئے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور پھر زندگی کی کئی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے لیکن اپنی ہستی اور وجود کی اساس سے انسان کا یہ تعلق کچھ اس کے لئے مخصوص نہیں۔ قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا یا کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشو و نما یا انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں۔"

اس طرح اقبال نے وحی کی عمومیت میں سید احمد خاں کے خیال کو مزید استدلال اور زیادہ بہتر طریقہ پر پیش کیا ہے لیکن ان کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ختم نبوت کی تشریح میں ایک ایسا نیا پہلو پیش کیا ہے جو عقل اور جذبات دونوں کی تسلی کا سامان رکھتا ہے:

"پیغمبر اسلام صلعم کی ذات گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ باعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے۔ لیکن باعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریقے پر ثابت کر دیا جائے گا استقرائی عقل کا ظہور ہے۔" صفحہ ۱۹۳ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ

اقبال نے یہاں خاتمۂ نبوت کی جیسی منطقی اور عقلی توجیہ کی ہے اس سے انسانی شعور کی بلندی اور پختگی کا

ایسا ثبوت مہیا کر دیا ہے جس پر بلا شبہ فخر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کس جرأت اور حدت سے لکھتے ہیں:

"اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسان کا سرچشمہ ٹھیرایا تو اس لئے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے۔ کیوں کہ یہ تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں" ص۱۹۳ ت۔ ج۔ ا

اقبال نے وحی اور ختم نبوت کے اس نکتہ کا وہ پہلو پیش کیا ہے جس کی روشنی سے پوری اسلامی زندگی کی ایک نئی فکری تعبیر کا پہلو اُجاگر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے وحی و الہام کی تشریح میں اسی بنیاد کو اپنایا ہے جسے سید احمد خاں نے عمومیت کہا تھا اور جس کی خصوصیت بڑی خوبی سے اقبال نے پیش کی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"اسلام کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ وحی کو فطرت اور عقل کے بالکل مطابق مانتا ہے۔ تمام کائنات از سرتاپا ایک وحی و الہام ہے اور اور ہر ایک کی رہنمائی وحی کے ذریعے کی جارہی ہے۔ فطرت بذات خود ایک مصحف کائنات ہے۔ حیوانی جبلتیں بھی وحی کے مسائل بتلائی.. گئی ہیں۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ خدا نے شہد کی مکھی کی طرف وحی کی وہ اپنا چھتہ تیار کرے۔ قرآن میں وحی عقل و فطرت کی ایسی ہدایت کا نام ہے جس سے وہ فوق العقل ایمانیات و صداقتوں کا فہم و ادراک کرتی ہے قرآن کی رو سے وہ عقل کی جگہ نہیں لیتی بلکہ وہ اس کو تقویت پہنچاتی، مدد دیتی اور محسوس سے غیر محسوس کی طرف لے جاتی ہے۔ تقریباً ہر حکم یا ہر اصول کے بیان کے بعد قرآن اس کا اضافہ کرتا ہے کہ "تم کیوں غور نہیں کرتے۔ تم کیوں تدبر نہیں کرتے۔ لہذا قرآن کی وحی کوئی عجائبات کی وحی نہیں ہے۔ اسلام تمام مذاہب میں سب سے زیادہ غیر پُراسرار ہے" ص۲۲۳ اسلام کا نظریۂ حیات

ان تشریحات کے بعد جب ہم ابوالکلام کے ہاں وحی و الہام کا مفہوم معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ابوالکلام نے بڑی دلکشی سے وہ معنی بیان کئے ہیں جن کا اشارہ سید احمد خاں کے ہاں ملتا ہے اجمال کو وہ دلکش تفصیل بخشی ہے جو اردو میں اس سے بہتر ممکن نہیں ہے۔ ابوالکلام ترجمان میں لکھتے ہیں:

"ہر مخلوق کی طبیعت میں کوئی ایسا اندرونی انجام موجود ہے جو اسے زندگی اور پرورش کی راہوں پر خود بخود لگا دیتا ہے۔ اور وہ باہر کی رہنمائی و تعلیم کی محتاج نہیں ہوتی۔ انسان کا بچہ ہو یا حیوان کا، جونہی شکم مادر سے باہر آتا ہے خود بخود معلوم کر لیتا ہے کہ اس کی غذا ماں کے سینے میں ہے اور جب پستان منہ میں لیتا ہے تو جانتا ہے کہ اسے زور زور سے چوسنا چاہیئے۔ بلی کے بچوں کو ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں کہ ابھی ابھی پیدا ہوئے ہیں ان کی آنکھیں بھی نہیں کھلی ہیں لیکن ماں جوش محبت میں انھیں چاٹ رہی ہے۔ وہ اس کے سینے پر منہ مار رہے۔ یہ بچہ جس نے عالم ہستی میں ابھی ابھی قدم رکھا ہے، جسے خارج کے مؤثرات نے چھوا تک نہیں، کس طرح معلوم کر لیتا ہے کہ اسے پستان منہ میں لینا چاہیئے۔ اور اس کی غذا کا سرچشمہ یہی ہے۔ وہ کون سا فرشتہ ہے جو اس وقت اس کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ اس طرح اپنی غذا حاصل کرے۔ یقیناً وہ وجدانی ہدایت کا فرشتہ ہے۔ اور یہی وجدانی ہدایت ہے جو قبل اس کے کہ حواس و ادراک کی روشنی نمودار ہو ہر مخلوق کو اس کی پرورش و زندگی کی راہوں پر لگا دیتا ہے۔" ص ت۔ ق

ایک اور مثال سے اسی وجدانی فرشتے کا تعارف اس طرح کراتے ہیں:

"تمھارے گھر میں پلی ہوئی بلی ضرور ہو گی۔ تم نے دیکھا ہو گا کہ بلی اپنی عمر میں پہلی مرتبہ حاملہ ہوئی ہے۔ ایسی حالت کا اسے کوئی پچھلا تجربہ حاصل نہیں ہوا۔ تاہم اس کے اندر کوئی چیز ہے جو اسے بتا دیتی ہے تیاری و حفاظت کی سرگرمیاں شروع کر دینی چاہئیں۔ جونہی وضع حمل کا وقت قریب آتا ہے خود بخود اس کی توجہ ہر چیز کی طرف سے ہٹ جاتی ہے اور کسی محفوظ گوشے کی جستجو شروع کر دیتی ہے۔

تم نے دیکھا ہوگا کہ مضطرب الحال بلّی مکان کا ایک ایک کونہ دیکھتی ہوتی ہے۔ پھر وہ خود بخود ایک سب سے محفوظ اور علیحدہ گوشہ چھانٹ لیتی ہے اور وہاں بچّہ دیتی ہے پھر یکایک اس کے اندر بچّے کی حفاظت کی طرف سے ایک مجہول خطرہ پیدا ہوجاتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے اپنی جگہ بدلتی رہتی ہے۔ غور کرو یہ کونسی قوت ہے جو بلّی کے اندر خیال پیدا کردیتی ہے کہ محفوظ جگہ تلاش کرے۔ کیونکہ عنقریب اسی جگہ کی اسے ضرورت ہوگی۔ یہ کونسا الہام ہے جو اسے خبردار کردیتا ہے کہ بلّا بچّوں کا دشمن ہے اور ان کی بُو سونگھتا پھرتا ہے۔ اس لئے جگہ بدلتے رہنا چاہیئے۔ بلاشبہ یہ ربوبیت الٰہی ہی کی وجدانی ہدایت ہے۔ جس کا ہر الہام ہر مخلوق کے اندر اپنی نمود رکھتا ہے اور جو ان پر زندگی اور پرورش کی تمام راہیں کھول دیتا ہے۔" ص۵۱ ت۔ ق

سید احمد اور ابوالکلام نے جس طرح وحی کے مفہوم اور مسئلے میں ایک ہی روش اختیار کی ہے اسی طرح ختم نبوت کی تشریح میں بھی یہ دونوں مفکر بنیادی طور پر ایک دوسرے سے نہایت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ سید احمد نے ختم نبوت کا مفہوم روش عام سے مختلف بیان کیا ہے۔ بقول پروفیسر ضیاء الدین:

"سید احمد خاں کے نزدیک آپؐ کو خاتم نبوت صرف اس وجہ سے نہیں کہا جاتا کہ آپ سب نبیوں کے بعد تشریف لائے اور آپؐ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ یہ تو خاتمیت کے مفہوم ہی میں شامل ہے۔ درحقیقت آپؐ کے خاتم النبیین ہونے کی اصل بنا یہ ہے کہ آپ کی بعثت ایسے وقت میں ہوئی، جب انسانیت کا ذہن اور فہم اتنی پختہ ہوچکی تھی کہ (وہ ہوچکا تھا) قانونِ الٰہی یا قانونِ فطرت کی حکمت اور قدر و قیمت کو اچھی طرح سمجھ سکے۔" ص۱۴۷ ع۔ ت

اپنے مخالفین کے بارے میں ابوالکلام کی طرح سید احمد خاں کا رویہ محتاط اور معتدل تھا اور وہ مناظرانہ طریقوں سے اجتناب کرتے تھے۔ ان کی روش تقلیدی کم اور تحقیقی زیادہ تھی۔ چنانچہ اس کے اظہار میں انھوں نے جمہور کی رائے کا بھی چنداں خیال نہیں کیا۔ مثلاً ایک خط میں مرزا صاحب پر ایک رسالہ لکھنے کے سلسلے میں یہ تنقید کرتے ہیں:

"آپ جو رسالہ نسبت مرزا غلام احمد صاحب قادیانی لکھنا چاہتے ہیں تو آپ کو کچھ مالیخولیا

ہو گیا ہے۔ اس لغو حرکت سے کچھ فائدہ نہیں اور مجکو ہرگز اس کی فرصت نہیں کہ نسبت حضرت مسیحؑ کے دو بارہ آنے کے جو محض غلط روایات پر مبنی ہے کچھ لکھوں"۔ ص۵۲۹ ج ۲

اس طرح سید احمد خاں نے جس مسئلے میں مرزا صاحب کے خیالات کو صحیح گردانا ہے ان کی ملا جھجک تائید کر دی ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"خدا دی ، ہر شخص یہاں تک کہ شہد کی مکھی بھی الہام کا دعویٰ کر سکتی ہے۔ مگر اس کا نتیجہ کیا؟ اور کسی کو کسی کے الہام سے کیا فائدہ اور نقصان پہنچ سکتا ہے۔

نادان ہیں جو ان سے جھگڑا کرتے ہیں"۔ ص۵۲۹ ج ۲

اس اعتدال فکر اور وسعت نظر کی بنا پر سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں نے مرزا صاحب کے بارے میں بعینہ ایک ہی روش اختیار کی ہے۔ سید احمد خاں مرزا صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

" مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کے کیوں لوگ پیچھے پڑے ہیں۔ اگر ان کے نزدیک ان کو الہام ہوتا ہے تو بہتر ہے ہم کو اس سے کیا فائدہ؟ نہ ہمارے دین کے کام کا ہے نہ دنیا کے ان کا الہام ان کو مبارک رہے۔ اگر نہیں ہوتا اور صرف ان کے توہمات اور خلل کا نتیجہ ہے تو ہم کو اس سے کیا نقصان ہے وہ جو ہوں سو ہوں۔ اپنے لئے ہیں۔ میں سنتا ہوں کہ آدمی کہ ۔ ۔ ۔ نیک بخت اور نمازی پرہیزگار ہیں۔ یہ امر ان کی بزرگ دانست کو کافی ہے۔ جھگڑا اور تکرار کس بات کا ہے۔ ان کی تصانیف میں نے دیکھیں وہ اس قسم کی ہیں جیسا ان کا الہام۔ نہ دین کے کام کی نہ دنیا کے کام کی۔ مولوی حکیم نورالدین کی کوئی تحریر میں نے آج تک نہیں دیکھی۔ دینیات میں کسی کا الہام جب تک اس کو شارع تسلیم نہ کر لیا جائے کسی کام کا نہیں"۔ ص۵۱۴ ج ۲ ت

مزید لکھتے ہیں:-

" حضرت مرزا صاحب کی نسبت زیادہ کد وکاوش کرنی بے فائدہ ہے۔ ایک بزرگ زاہد نیک بخت آدمی ہیں جو کچھ خیالات ان کے ہو گئے ہیں بہت سے نیک بخت آدمی ہیں جن کو اس قسم کے خیالات پیدا ہو چکے ہیں۔ ہم کو ان سے نہ کچھ فائدہ ہے نہ نقصان۔ ان کی عزت اور ان کا ادب کرنا بسبب ان کی بزرگی اور نیکی کے لازم ہے۔

ان کے خیالات کی صداقت وغیر صداقت سے بحث محض بے فائدہ ہے۔ ہمارے معیف صرف ہمارے اعمال ہیں۔ ان کے اچھے ہونے پر کوشش چاہیئے۔" شذرات ع۔ ت

ابوالکلام نے بھی اس مسئلے کو کم و بیش اسی نظر سے دیکھا ہے اور سید احمد خاں کی صلابت رائے اور فکر صحیح سے یہ مسئلہ بھی ان دونوں مفکروں کے ہاں بڑی حد تک یکسانیت رکھتا ہے:۔

"کسی شخص کے مہدی ہونے نہ ہونے کے اعتقاد کو اسلام کے عقائد سے کیا علاقہ نہ یہ بنائے فسق و تقویٰ ہے نہ معیار ایمان و کفر۔ اگر ایک شخص نے کسی داعی شریعت و امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو مہدی مان لیا تو اس سے اس کے اسلامی عقائد میں کونسا فتور آ گیا؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہ انطباقِ علائم و آثار میں اس نے اجتہادی غلطی کی۔ اصل شے جو مطلوبِ شارع ہے، وہ تو صرف ایمان باللہ و بما جاء من عند اللہ ہے اور دیکھنا صرف یہ ہے کہ متقین میں سے ہے یا نہیں۔ متقین کی تعریف قرآن نے اپنی پہلی سورت میں بتلا دی ہے الذین یومنون الخ پس جو شخص ان چیزوں کا ایمان و عمل رکھتا ہے وہ "اولئک علیٰ ھدًی من ربھم واولئک ھم المفلحون" میں داخل ہے، خواہ کسی کو مہدی تسلیم کرے خواہ دجال" صفحہ ۲۹۔ ت

یہاں ابوالکلام نے اختلافی مسائل میں ایک ایسی معتدل راہ اختیار کی ہے جو روحِ اسلامی کے عین مطابق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عموماً ابوالکلام انتہا پسند واقع ہوئے تھے اور ہر معاملے کو حق و باطل کے معیار سے جانچتے تھے۔ لیکن پہلے مسلم فرقوں کے اختلافات اور پھر مختلف مذاہب کے فرق میں انھوں نے اشتراک کا جو باریک رشتہ معلوم کیا وہ یقیناً ان کی نظر کی بلندی اور ذوق کی صحت مندی کی علامت ہے۔

مرزا غلام احمد صاحب قادیانی اور ان کے موافقین و مخالفین دونوں کا مسلک ان کے بارے میں انتہا پسندی پر مبنی ہے۔ مرزا صاحب کے غالی معتقدین انھیں کم سے کم مجدد اور مہدی تسلیم کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کے اکثر مخالفین انھیں کفر وار تداد سے کم کوئی درجہ دینے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ مرزا صاحب نہ مجدد و مہدی ہیں نہ کافر و مرتد۔ وہ ایک ایسے عالم دین ہیں جو خود اپنی آگ

میں جل کر راکھ ہوگئے۔ آنحضرتؐ سے ان کا جذبۂ عقیدت اتنا ہی والہانہ اور شدید تھا جتنا ایک کٹر مسلمان کا ہوتا ہے۔ ممکن ہے ان کے قلب و ذہن پر کچھ ایسی مذہبی واردات گزری ہوں، جن کو وہ ضبط نہ کر سکے اور پھٹ پڑے۔ ان جذبات و کیفیات میں انھیں اپنی زبان اور قلم پر قابو نہ رہا۔ اور جذبۂ بے اختیار شوق کے ہاتھوں انھوں نے بہت سی ایسی باتیں برملا کہہ دیں جو ذہن اور ضمیر کے نہاں خانے میں کتنی ہی روشن رہتی ہوں، مگر زبان اور قلم کی نوک پر آکر اپنی روغنی کھو دیتی ہیں۔ انھوں نے بہت ہی صحیح باتیں بہت ہی غلط جگہ پر کہی ہیں۔ اس صورت حال میں ابوالکلام کا مسلک ان کے بارے میں اعتدال اور صحت پر مبنی ہے۔ انھوں نے علماء اور ان کے نقاد دونوں پر سخت تنقید کی ہے:-

"اصحاب حایق و معارف کی باتوں کو سمجھنے کے لئے بھی دل صافی اور فہم مستعد عالی چاہیئے۔ صرف مدرسوں کی دماغ سوختگی اور تسبیح و سجادہ کی دوکان آرائی سے یہاں کام نہیں چلتا۔" ص۲۲۳ ت

مولانا سید محمد جون پوری کے حالات میں لکھتے ہیں کہ:

"ان کے غالی معتقدوں نے ان کی طرف پیشوائی اور نبوت کی بہت سی باتیں منسوب کر دیں۔"

ابوالکلام شاہ عبدالحق محدث دہلوی کا ایک اقتباس دے کر لکھتے ہیں:

"شاہ صاحب کی یہ عبارت دیکھ مجھکو خیال ہوا کہ ہمارے زمانے میں مرزا صاحب قادیانی کے معتقدین میں سے ایک بڑا گروہ بھی مرزا صاحب کی نسبت بعینہٖ یہی اعتقاد رکھتا ہے اور اسی اصالت و تبعیت کے فرق پر اپنے تمام غلو و اغراق کی... بنیاد رکھی ہے۔" ص۲۴۹ ت

ابوالکلام کا یہ مسلک یقیناً قابل تعریف اور تقلید ہے کہ انھوں نے ہر مسلک و مذاق کے علماء کا ذکر ادب و احترام سے کیا ہے جو ایک عالمانہ اور عادلانہ طرز تنقید ہے۔ خصوصاً مذہبی اختلافی مسائل میں یہ روش ہر فرقے کے لئے لازمی ہے کہ وہ دوسروں پر تنقید کرتے وقت اس حقیقت کو بطور اساس کے صحیح تسلیم کرے۔ مرزا صاحب کے بعض خیالات اور بعض مذہبی کیفیات تنقید کے دائرے سے باہر نہیں جا سکتے اور ان پر سخت جرح کی جا سکتی ہے۔ لیکن ان کی تنظیمی صلاحیت، جوشِ اسلامی اور جسارتِ فکر سے انکار کرنا مشکل ہے۔ ان کی جماعت نے ایشیا، یورپ، افریقہ

اور امریکہ میں جو تبلیغی خدمات انجام دی ہیں اس کی کوئی دوسری مثال اس وقت کسی مسلم ملک یا اسلامی فرقے میں نہیں ملتی۔ اسے محض کفر و ضلالت کہہ کر گزر جانا اسلامی روش کے خلاف ہے۔ اسلام کا مزاج حقائق پسند ہے۔ اسلام نے اخلاقی کمزوریاں بھی اسی طرح بیان کی ہیں کہ ان کی اچھائیوں سے انکار نہیں کیا۔ الکتاب نے شراب اور جوئے تک کے تجزیے میں ان کے منافع پر شہادت دی ہے لیکن حقیقت پسندی کی بنا پر یہ فیصلہ کیا ہے کہ اچھائیاں برائیوں سے مغلوب ہیں۔ مرزا صاحب کی تحریک بھی اسلام اور مسلمانوں سے متعلق ہے۔ اور بعض فقہی اختلافات اور مذہبی نزاعات کی بنا پر ان کی خدمات اور ان کے خلوص کا اعتراف نہ کرنا علمی بخل ہے۔

مرزا صاحب نے جن حالات و حوادث میں گھر کر اپنی قلبی واردات کا بیان کیا وہ ان کی کمزوری اور کم ظرفی کی بات تھی۔ وہ اگر مذہب کی زبان کی جگہ ادب کا سہارا لیتے تو شاید پیغمبر سخن ہی نہیں، خدائے سخن تسلیم کئے جاتے۔ وہ عام انسانی سطح سے یقیناً بلند تھے۔ لیکن موقع و محل کا صحیح انتخاب وہ نہ کر سکے۔

ہندوستانی علماء میں شاہ ولی اللہؒ سے ابوالکلام آزاد تک ہر برگزیدہ مذہبی شخصیت نے ایسی مذہبی کیفیات، واردات کا بیان ادبی پردوں میں کیا ہے۔ انھوں نے ان پھولوں کی رنگینی و رعنائی کا اظہار کیا ہے جو صرف چاندنی میں کھلتے ہیں لیکن سورج کی تمازت کی تاب نہیں لا سکتے۔ مرزا صاحب کی علمیت اور ذہانت بے پناہ تھی لیکن وہ اس کو سنبھال نہ سکے اور یہی روشنیِ طبع ان کے لئے بلائے جان ثابت ہوئی۔ انھوں نے جس کوچے میں قدم رکھا وہ کوچہ ان کی عظیم شخصیت کے لئے بہت تنگ ثابت ہوا۔ ان کی عظمت کا اعتراف کرنے والے جب ان کی نبوت پر استدلال کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود اپنے رہنما کے ساتھ مذاق کر رہے ہیں اور ان کی ذہانت کو مضحکہ خیز بنا رہے ہیں۔ انھوں نے بڑی حقیقت پسندی سے اپنا رشتہ اسلام سے جوڑنا چاہا مگر اس کا خیال نہ رکھا کہ وہ مسلمانوں سے اپنا رشتہ کس حد تک توڑ رہے ہیں۔ اس طرح مرزا صاحب کی شخصیت اہل علم کے لئے بڑا سامانِ بصیرت رکھتی ہے ابوالکلام نے ان کے بیان اور حال میں جس احتیاط کا ثبوت دیا وہ خود ابوالکلام کی بڑائی کا ثبوت ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اختلافی مسائل کی راہ میں ابوالکلام کا رویہ کس حد تک احتیاط اور اعتدال پر مبنی تھا۔ انھوں نے مولویانہ اور مناظرانہ روش سے اجتناب کیا اور مرزا صاحب کے

عقائد اور انکار پر بحث و تنقید بھی کی مگر اس کا لہجہ عالمانہ اور عادلانہ رکھا۔ انھوں نے مرزا صاحب کے عقائد اور ان کی تاویلات کی غلطیوں کو اس وثوق سے واضح کیا ہے کہ شاید ہی کسی ہندوستان کے عالم نے ان کی شستگی اور شدت کو محسوس کیا ہو۔ ابوالکلام کی شہادت ہے:

"مجھے جہاں تک ان لوگوں کی کتابیں دیکھنے اور ان کی زبانی ان کے عقائد سننے کا اتفاق ہوا ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ گو ان کی تاویلات باطلہ سے ہمارے نزدیک قریب قریب انکار لازم آجاتا ہو لیکن انھیں اس کے التزام منطوق سے انکار ہے۔ البتہ وہ تاویلات کرتے ہیں، ہمارے نزدیک تمام تاویلات باطل ہیں اور بدع و ضلالت پر مبنی ہیں۔ تاہم جب کفر و اسلام کا سوال آئے گا تو ہم ان پر منکر کا حکم نہیں لگائیں گے اور اس میں احتیاط برتیں گے۔" ص ۱۶۵ ا ۔ ذ ۔ آ

ابوالکلام نے ابن تیمیہ کے حوالے سے ایک اہم اصول اسلامی عقائد اور علماء کے بارے میں بیان کیا ہے اور یہ اصول توازن و اعتدال کا مکمل بیان ہے۔ لکھتے ہیں:

"صحیح راہِ حق و اعتدال کی یہ ہے کہ دو اصل ہیں اور دونوں کا ملحوظ رکھنا ضروری۔ ایک یہ ہے کہ ہر حال میں کتاب و سنت اور نصوص شرعیہ کو مقدم رکھنا چاہیے اور اسی پر حکم و عمل کرنا چاہیے۔ دوسری یہ کہ تمام ائمہ اسلام اور علماء حق سے حسن ظن اور محبت و ارادت رکھنی چاہیے اور ان کے مراتب و حقوق کی رعایت سے کبھی غافل نہ ہونا چاہیے۔ یہی دو اصل ہیں جن کے تناسب و توازن کو باعتدال ملحوظ نہ رکھنے سے ساری مصیبتیں پیش آئی ہیں اور بدبختانہ لوگوں نے ہمیشہ انہی میں افراط و تفریط کی ہے یا دونوں میں سے صرف کسی ایک ہی کے ہو کے رہے ہیں۔ ایک جماعت احکام و نصوص شرعیہ کے اتباع و تقدیم کا یہ مطلب سمجھتی ہے کہ جہاں کسی اہل علم و حال کا کوئی قول بظاہر کسی حکم و نص کے خلاف نظر آیا بلا تامل تضلیل و تکفیر پر آمادہ ہو گئے اور جھٹ حکم لگا دیا کہ وہ منکر شریعت ہے اگرچہ اس نے اپنی ساری زندگی شریعت کے علم و عمل میں بسر کر دی ہو۔ دوسری جماعت نے ائمہ و اکابر دین کی پیروی اور محبت و اعتقاد کے یہ معنی سمجھے کہ احکام و نصوص کو ان کا تابع و محکوم بنا دیا اور چند غیر معصوم انسانوں کی خاطر کتاب

سُنت کو ترک کرکے اتخذ وا احبارھم ورھبانھم اربابًا من دون اللہ کی سرحد سے قریب ہوگئے۔ اس دوسری جماعت کا عجیب حال ہے یہ جب کبھی اپنے پیشواؤں کے کسی قول کو احکام و نصوص شرعیہ کے خلاف دیکھتی ہے تو اس کی جرأت اپنے اندر نہیں پاتی کہ قرآن و سنت کو مقدم رکھ کر اس قولِ مخالف کی تاویل کرے اور اس طرح شریعت الٰہی کو بھی اپنی جگہ چھوڑنے کی زحمت نہ دے اور پیشوایانِ اسلام کے دامن کو بھی مخالف شریعت کے دھبّے سے بچالے۔ بلکہ برعکس اس کی کوشش کرتی ہے کہ پیشواؤں کی باتوں کو مقدم رکھ کر کسی نہ کسی طرح قرآن و حدیث کو ان سے مطابق کر دکھائے۔ اگرچہ ایسا کرنے میں تاویل نصوص تحریف نصوص تک پہنچ جائے۔" ص۵۴ ت

اس طرح ابوالکلام اور سید احمد خاں دونوں کی روش ان دو بنیادی اصولوں پر اتفاق کرتی ہے کہ شریعت کے احکام اور اربابِ فکر کا اجتہاد ان دونوں کے اشتراک ہی سے حقیقتِ حال تک رسائی کی جاسکتی ہے۔ محض احکام کی لفظی پیروی یا اربابِ فکر کی ذہنی کاوشیں اس راہ تک ہماری رہنمائی نہیں کرسکتیں چنانچہ ان دو اصولوں کی تطبیق کو سید احمد خاں نے تفسیر کا زرّیں اصول قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

" قرآن مجید کی اگر کوئی آیت ہم کو بظاہر خلاف واقعہ یا خلاف حقیقت معلوم ہو تو اور حال سے خالی نہیں، یا تو اس آیت کا مطلب سمجھنے میں ہم سے غلطی ہوئی یا جس کو ہم نے حقیقت اور واقعہ سمجھا ہے، اس میں غلطی کی ہے۔" ص۹۷ ع۔ ت

سید احمد خاں اور ابوالکلام کے ان افکار اور رجحانات کی حیثیت اور حقیقت بلاشبہ ادبی، تہذیبی، مذہبی اور فکری ہر ہر پہلو سے جامعیت اور جدت سے مرکب ہے۔ ان کے قوائے ذہنی اور قوائے عمل عہد جدید کے فکر و فن کا اعتبار اور افتخار قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ ان کی روشنی اور حرارت میں کتنے ہی درجوں کا فرق اور فصل ہو۔ مگر ان کی چمک اور دمک نے نئی نسل کے ذہن اور ضمیر کو روشنی اور رنگینی عطا کی ہے۔ ان دونوں کی شخصیتوں کے حلقے چاہے کتنے ہی مختلف قرار دیئے جائیں مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہماری تہذیبی، تعلیمی، ادبی، فکری اور تحقیقی سلسلے کی یہ دونوں کڑیاں ایک دوسرے

میں کھلی مل نہ ہوں، مگر ملی جلی ضرور تھیں انھوں نے مختلف اور متنوع اثرات کو یکجا کرکے ان کی قوت کو قوائے ذہنی اور قوائے عملی کا سامان بنا دیا۔ شاہ اسماعیل شہید ہوں یا سید احمد خاں، اسداللہ خاں غالب ہوں یا ابوالکلام اور اقبال ان سب نے بڑی جرأت اور عجیب جسارت سے شاہراہ عام سے قدم باہر نکالا اور تقلیدی مذہب اور نقلی معیاروں کے خلاف اپنا قلم اٹھایا۔ یہ صحیح ہے کہ غالب کا دائرہ اثر شعر و ادب تک محدود رہا۔ شاہ اسماعیل شہید نے ایک مذہبی حلقے تک اپنے خیال کی شدت اور خون کی شہادت سے زندگی کے جمود کو توڑ دیا۔ لیکن بقیہ ائمہ ثلاثہ نے زندگی کے ہر شعبہ میں بغاوت کی ایسی کوششیں عام کردیں جو اگرچہ انقلاب تو نہ پیدا کرسکیں لیکن انھوں نے انقلاب کے سارے عناصر کو مجتمع ضرور کر دیا۔ قدامت کے بند توڑنے سے ان سب کے ہاں بغاوت کے ساتھ ساتھ بدامنی اور بے راہ روی کی روایتیں بھی قائم ہوئیں اور ایسا ہونا ناگزیر تھا۔ ان تینوں نے مذہب، سیاست، ادب اور سماجی زندگی کو قدامت سے آزاد اور نئی قوتوں سے روشناس کرایا۔ سید احمد خاں، ابوالکلام، اور اقبال نے اپنی اپنی توفیق اور تقدیر کی بقدر اسلام کی تشریح و تفسیر کا عظیم الشان کام انجام دیا۔ تعلیم اور تہذیب کی نت نئی راہوں پر روشنی ڈالی۔ ان میں خواہ کتنے ہی ضمنی اور ذیلی اختلافات ہوں، پھر بھی ان کی جامع کمالات شخصیتوں میں فرق نہیں کیا جاسکتا۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کا دائرہ عمل زندگی کے ہر شعبے پر چھایا ہوا تھا۔ دونوں ملت کے ہمدرد اور قوم کی بگڑی بنانے کی ہر تدبیر کو آزمانا چاہتے تھے۔ اور دونوں نے اپنا سب کچھ اپنے عظیم الشان مقاصد کی تکمیل پر تج دیا تھا۔ اپنی گوناگوں صلاحیتوں کو اسی داؤ پر لگا دیا۔ پھر بھی ان دونوں میں اتنا فرق کسی نہ کسی حد تک نمایاں ہے کہ سید احمد خاں کے سارے کام اور کارنامے چاہے وہ رسالہ اسباب بغاوت ہند ہو یا ان کا تحقیقی کارنامہ آثار الصنادید' ان کے خطبات تعلیمی ہوں ہوں یا تہذیب اخلاق کے پرچے، اردو زبان کی حمایت ہو یا سائنٹفک سوسائٹی کا قیام، ان کی تفسیر القرآن ہو یا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی سرگرمیاں یہاں تک کہ کانگریس کی مخالفت اور مدرسۃ العلوم کا اجرا ان سب دائروں میں ان کی برگزیدہ شخصیت کا سہارا اس طرح میسر ہے کہ انھیں حالی کی زبان میں کوہ وقار کہنا پڑتا ہے۔ ابوالکلام کے کارہائے نمایاں بھی اتنے مختلف، متنوع اور اسی قدر عظیم الشان ہیں۔ مگر ان کی کڑیاں جس طرح ان کی شخصیت سے جڑتی ہیں، اس طرح ان کی جماعت سے پیوستہ نہیں ہیں۔ ان میں جو باہمی خلا محسوس ہوتا ہے، وہ

ان کی شخصیت کی عظمت سے تو ضرور تیرہ ہو جاتا ہے مگر اس کا فصل ان کے عہد سے نہیں جڑتا۔ ان کی شخصیت اور ذہانت اور سب سے بڑھ کر ان کے خلوص کا بحر ناپیدا کنار اپنے اندر بہت سی چٹانیں اور بہت سے گوہر تابدار رکھتا ہے۔ مگر دونوں اس سمندر میں ڈوبے ہوئے اور ڈھکے ہوئے ہیں، نمایاں نہیں ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں قدم قدم پر نقاد کو بڑے سخت مقامات سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہاں ذہنی حدت قائم نہیں رکھی جا سکتی۔ . . . اور کہیں کہیں ان کی شخصیت کا طلسم بھی بے اثر اور بے ثمر ہی سا نظر آتا ہے۔ خطابت اور ادب کی حد تک ابوالکلام کو سید احمد خاں پر وہی فوقیت اور فتح حاصل ہے جو آفتاب کو ماہتاب پر۔ لیکن فکری مآخذ اور فنی بنیادوں پر نظر رکھی جائے تو سید احمد خاں کو اولیت کا مقام اور مرتبہ حاصل ہے۔ ان دونوں نے ذہن ہندی، فکر اسلامی اور تصور انسانی کی جن منزلوں تک رسائی حاصل کی ہے اس کا فیصلہ کسی نقاد کا رہین منت نہیں ہو سکتا۔ زمانہ خود ان پر اپنی صداقت کی ناقابل تغیر مہر ثبت کرے گا۔ لیکن اکبر کا یہ شعر ابوالکلام اور سید احمد خاں کے موازنے میں ایک ایسا معیار ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جس سے ان دو برگزیدہ معماروں کی تعمیر اور ساتھ ہی ان کی محرومی کی طرف ایک ایسا اشارہ ہے جو ان دونوں کی خوبی اور ناکامی کا ایک نرالا معیار ہے ؎

سید اُٹھے جو گزٹ لیکے تو لاکھوں لائے　　　شیخ قرآن دکھاتے پھرے پیسہ نہ ملا

افکار و احوال کی چند ضمنی مشابہتیں

بعض فطری میلانات اور رجحانات ایسے شدید ہوتے ہیں کہ ان کا اثر ادب میں ساری شخصیت کو متعین اور مسحور کر دیتا ہے۔ خصوصاً رومانی کیفیات اور واردات کے وہ لمحے جو ادیب پر اس طرح چھا جاتے ہیں کہ اس کے فکر و ذہن کو اگر مغلوب نہیں کرتے تو انھیں اپنے رنگ میں ضرور رنگ دیتے ہیں۔ سید احمد خاں کے بالغ نظر نقاد حالی نے جو شہادت ان کے بارے میں دی ہے وہی شہادت ملیح آبادی نے ابوالکلام کے بارے میں پیش کی ہے۔ حالی لکھتے ہیں:

"جوانی کے آغاز میں سرسید کو بچپن کی نسبت کسی قدر زیادہ آزادی حاصل ہوئی، وہ اکثر رنگین جلسوں میں شریک ہونے لگے اور شہر کے نوجوان امیرزادوں سے ملنے جلنے

گے۔ سوسائٹی کا پرچھاواں ان پر بھی پڑا، اور پڑنا چاہئے تھا۔ مگر ہونہار نوجوانوں کی لغزشیں بھی ان کی اصلاح کا باعث ہوتی ہیں۔ وہ ایک ٹھوکر کھا کر ایسے چوکنا ہو جاتے ہیں کہ پھر کبھی عمر بھر ٹھوکر نہیں کھاتے۔ بھائی کی عبرت انگیز موت سے دل پر ایسی افسردگی چھائی کہ ہمیشہ کے لئے لہو و لعب سے دست بردار ہونا پڑا۔ مگر چونکہ طبیعت میں آتش گیر مادّہ بھرا تھا۔ وہ آخر کار مشتعل ہوئے بغیر نہ رہا۔ وہی سودا جو عنفوانِ شباب میں ہوا و ہوس کی شکل میں ظاہر ہوا تھا بیس برس بعد حبِ قومی کے لباس میں جلوہ گر ہوا اور میر کا یہ شعر سرسید کے حال پر منطبق ہو گیا ؎

دل عشق کا ہمیشہ حریفِ نبرد تھا — اب جس جگہ کہ داغ ہے یاں پہلے درد تھا

سید احمد خاں کی طبیعت کی یہ افتاد بقول حالی کے ایک ٹھوکر کھا کر سنبھل گئی یا اس نے اپنا رُخ بدل دیا مگر ہمارے خیال میں ان کی طبیعت کی شدّت پسندی اور انتہا پسندی اسی کی مرہونِ منت کہی جا سکتی ہے۔ سر انانیت پسند کے ہاں انانیت کی دونوں ناگزیر شکلیں۔۔۔ جن میں سے ایک کو ہم نے طبیعت کی ترنگ کہا ہے اور دوسری کو طبیعت کی تھکن۔ یہ دونوں لہریں سید احمد خاں و ابوالکلام کے ہاں ان کے ادب اور فن میں یکساں ظاہر ہوئی ہیں۔

حالی نے اگرچہ لطیف اشاروں اور عقیدت کے پردوں میں سید احمد خاں کی طبیعت کے اس پہلو کو بیان کیا ہے۔ مگر سید احمد خاں نے اپنی فطری افتادِ طبع کے مطابق اس کا بیان بھی ان دو ٹوک اور صاف صاف لفظوں میں کیا ہے جو ان دو بڑے فنکاروں کی طبیعت کے ایک مشترکہ رجحان کو واضح کر دیتے ہیں۔

سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام نے بھی عنفوانِ شباب میں صوفیا کے اس مقولے پر عمل کر دکھایا تھا کہ کردے وگزشتے۔ حالی نے تو اس بارے میں اپنی طبیعت کی احتیاط اور عقیدت کے احترام سے بس اسی قدر اشارہ کیا تھا:

”اگرچہ سرسید سترہ اٹھارہ برس کی عمر میں متاہل ہو گئے تھے پھر بھی وہ اس متعدی مرض سے (عشق و نشاط و راگ و رنگ) کے اثر سے اپنے تئیں نہ بچا سکے۔“ صـ۳۱ ح۔ج

یہاں ایک دلچسپ مماثلت کا اندازہ اس بھی کیا جا سکتا ہے کہ حالی نے اس واقع پر تاثرات کا اظہار

اس شعر کے پردے میں کیا ہے جسے خود ابوالکلام نے متعدد جگہ اس بارے میں دیا ہے ؎

ہزار دام سے نکلا ہوں ایک جنبش میں جسے غرور ہو آئے کرے شکار مجھے

یہاں آکر سید احمد خاں اور ابوالکلام کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو دونوں کی طبیعتوں کا وہ مشترک رجحان بخوبی متعین کیا جا سکتا ہے جو انانیت میں ایک رنگ پیدا کرتا ہے۔ سید احمد خاں کے لفظوں کی سرشاری، ابوالکلام کی سرمستی کا ٹھیک ٹھیک اور قدم بقدم مشابہت اور مطابقت کا نشان ہے۔ واردات عشق و محبت میں دونوں کا سہارا ایک طرح کی مستی و محویت کے رنگ میں رنگا ہوا ہے۔ یہاں صرف الفاظ ہی یکساں نہیں ہیں بلکہ پوری شخصیت کی جہت اور جبلت بھی ایک ہی سمت اختیار کئے ہوئے ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں :

"سچ یہ ہے کہ جس شخص نے ایک گھڑی بھی عشق نہیں برتا وہ نہ خدا کی دوستی کا مزہ جانتا ہے نہ انسان کی دوستی اور محبت کے لائق ہے۔" صہ ۹۲ ح ۔ ج

ابوالکلام کا بھی یہی تاثر اور تجربہ ہے :

"عرفاء طریق نے کہا ہے کہ عشق کی بُری سے بُری گرفتاری بھی بے دردی و بے سوزی کی آزادی سے ہزار درجہ بہتر ہے اور اس راہ کی ناکامی بھی کم از فتح و فیروزمندی نہیں۔" صہ ۲۲۵ ت

مزید لکھتے ہیں :۔

"اور یہ تو منزل عشق کے معاملات ہیں۔ تجربہ کاران راہ کا فیصلہ تو یہ ہے کہ اگر رندی و ہوس پرستی کی منزل میں بھی کچھ دیر کے لئے دم لے لیا جائے تو فائدہ سے خالی نہیں۔ کتنی ہی شاہراہیں ہیں جو اسی خارزار سے نکلی ہیں الحمد للہ کہ اس منزل کے وقفے نے بھی زیادہ طول نہ کھینچا۔ ایک سال پانچ ماہ کے اندر اس کوچے کے بھی رسم و راہ ایک ایک کرکے دیکھ ڈالے۔ کوئی گوشہ، کوئی مقام باقی نہ چھوڑا۔ نہ مجنوں سے ہم ہمنائی کا سودا ہے نہ فرہاد سے مقابلہ کا دعویٰ۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ شیوۂ عشق و عاشقی و طریق آشفتگی و جاں سپاری کی جتنی باتیں سننے میں آئی تھیں وہ سب کرکے دیکھ لیں اور اس راہ کا کوئی حال اور معاملہ ایسا نہیں رہا کہ جو کسی کی

زبان پر ہو اور اپنے اوپر نہ گزر چکا ہو" صہ۲۲ ع

سید احمد خاں شہادت دیتے ہیں :

"ہم بھی اسی رنگ میں مست تھے ۔ ایسی گہری نیند سوئے تھے کہ فرشتوں کے بھی اٹھائے نہ اُٹھتے تھے ۔ کیا کیا خیالات ہماری قوم کے ہیں' جو ہم میں نہ تھے ۔ اور کونسی کالی گھٹائیں ہماری قوم پر چھا رہی ہیں جو ہم پر چھائی ہوئی نہیں تھیں ۔ جب رند تھے تو فرہاد سے بڑھ کر تھے ۔ جب زاہد خشک تھے تو نہایت اکھڑ تھے ۔ جب صوفی تھے تو ردمی سے بڑھ کر تھے اب خاکسار ہیں اور قوم کے غمخوار" صہ۳ ح ۔ ن

یہی تاثر اسی انانیتی رنگ کے ساتھ ابوالکلام کے ہاں اسی طرح چھایا ہوا ہے :-

"جس حال میں رہے نقص و ناتمامی سے دل کو ہمیشہ گریز رہا اور شیوۂ تقلید روش عام سے پرہیز جہاں کہیں رہے اور جس رنگ میں رہے کبھی کسی دوسرے کے نقش قدم کی تلاش نہ ہوئی ۔ اپنی راہ خود ہی نکالی ۔ عشق کی خود فراموشیاں رہیں تو وہاں بھی کسی وادی اور کسی گوشے سے اپنے قدم ناآشنا نہ رہے ۔ لمحوں کے اندر برسوں کے کام انجام دیئے" صہ۲۲۹ ت

سید احمد خاں نے بس اتنا ہی پردہ اُٹھایا تھا کہ جب رند تھے تو فرہاد سے بڑھ کر تھے ۔ ابوالکلام اس تاثر پر صفحے کے صفحے سیاہ کر ڈالتے ہیں ۔ ہوس پرستی اور رندی کے بارے میں فرماتے ہیں :

"یہ اصل زندگی یعنی عشق کی زندگی کا ایک لازمی ابتدائی حصہ ہے ۔ اس کے بغیر منزل عشق تک رسائی ممکن نہیں ۔ یہی فائدہ کتنا بڑا فائدہ ہے کہ دماغ کی خشکی کی اور دل کی بے دردی کا پہلے ہی دن علاج ہو گیا اور شیوۂ دردمندی و دلفگاری کی تعلیم ابتدا ہی میں مل گئی ، جب ... ہوس پرستی کی منزل میں تھے تو وہاں بھی ہمیشہ دل کو پہلو کی جگہ ہتھیلی ہی پر رکھنا پڑا ..... منزل عشق نمودار ہوئی تو اس کا کیا پوچھنا البتہ فرق اتنا تھا کہ پہلے ایک دل کے بہت سے ٹکڑے کر دیئے تھے اب دل ایک تھا تو گاہک بھی ایک ہی اس منزل سے پہلے جو کچھ ہو چکا تھا ان کا ایک ایک معاملہ یہاں کام آیا ۔ جیب و دامن کے ہر ٹکڑے نے اس طرح کام دیا گویا خاص اس

لباس کی درستگی کے لئے وضع ہوا تھا۔ ہر عیب نے ہنر کی خوبروئی پائی۔ نقص نے کمال سے بڑھ کر ہمسری کی۔ ہر حربہ کا جو نشتر ہوس نے لگایا۔ ہر زخم جو کماندارِ عشق تیروں کا بے خطا نشان تھا اور جس کو کہیں کہیں تمناؤں اور چاہتوں سے ہمیشہ سینے میں بچائے رکھا تھا کہ کہیں ناسور بننے کی جگہ مندمل نہ ہوجائے ؎

پھر تسکیں دل ہی نے پالی غنیمت جان کر وہ جو وقتِ نازکچھ جنبش تری ابرو میں ہے

اس راہ میں اس طرح کام آیا کہ خدانہ کردہ اگر اس متاعِ زیاں سے اپنا کیسۂ سود خالی ہوتا تو نہیں معلوم بازارِ قبولیت میں . . . . کیسی محرومی و شرمندگی اُٹھانی پڑتی۔ مرہم گھل جاتا تو ہزار جگہ سے مل جاتا زخم کہاں سے لاتے ؟ خونچکاں کس سے مانگتے۔ اور مل بھی جاتا تو وہ گہرا ناسور چند گھڑیوں میں کیسے بن جاتا جو مدتوں کے زخم پروریوں کے بعد کہیں نصیب ہوتا ہے۔ اور وہ بھی ہر زخم اور زخمی کو کہاں ؟

اک عمر چاہیئے کہ گوارا ہو نیش عشق رکھی ہے آج لذّتِ زخمِ جگر کہاں

یہی کیفیت مزید دلکشی اور دلربائی سے ابوالکلام اپنی اس مثال میں پیش کرتے ہیں :

"چولھا مدتوں سے گرم تھا۔ ہوس بازی نے چنگاریوں کا کام دیا تھا عشق نے شعلے بھڑکائے تھے صرف اتنی بات باقی رہ گئی تھی کہ ایک دیگ اُتار کر دوسری چڑھادی جائے۔ یہ کام عشق کی اُمیدوں سے نہ ہوسکا۔ تو کیا مضائقہ؟ عشق کی مایوسیوں نے تو پورا کردیا۔" صـ۲۲۴ ت

حالی نے جس سودے کو لہو ولعب سے حُبِ قومی تبایا ہے اور سید احمد خاں کی لغزش سے ان کی عظیم الشان اصلاح کا کام وابستہ کیا ہے اسی طرح ابوالکلام نے بھی اس راہ کے چراغ کو رات کی تاریکی ہی تک دلیل راہ گردانا ہے جو صبح ہوتے ہی بجھا دیا گیا۔ یعنی اسی عالم سرشاری اور سرمستی کے طوفان کے بعد دوسرا عالم اس درجہ بے کیف اور بے سرور ہے۔ نشہ جتنا تیز تھا اب اس کے چڑھاؤ کے بعد اس کا اُتار بھی اتنا ہی تھکا دینے والا اور بجھا دینے والا ہے۔ لکھتے ہیں :

"جمالِ حقیقت کب سے بے نقاب تھا مگر پردۂ کج نظری حائل تھا۔ کرشمۂ عنایت کب سے پکار رہا تھا۔ لیکن نفس کے ہنگاموں میں دل غافل تھا۔ ناکامیٔ عشق نے

آخر ضرب لگائی تو یکایک آنکھیں کھل گئیں۔ دیکھا تو ایک دوسرے ہی عالم کی ہوش رُبائیاں سامنے تھیں۔ نہ وہ آسمان تھا نہ زمین تھی نہ وہ آفاق نہ وہ انفس، جس ہاتھ کی رہنمائی نے یہاں تک پہنچایا تھا۔ خود اس کو بھی ڈھونڈا تو پتہ نہ لگا، گویا وہ ایک چراغ تھا کہ جب تک رات کی تاریکی میں چلتے رہے دلیلِ راہ رہا۔ جب صبح ہو گئی تو ضرورت نہ تھی بجھا دیا گیا؟ صـ۳۲ ت

یہ ہے انانیت کی وہ ترنگ جو بڑے فنکاروں کو ایک ہی رنگ میں رنگ دیتی ہے۔

یہاں سید احمد خاں اور ابوالکلام کے انداز میں کیوں اس درجے مطابقت ہے کیوں دونوں پر ایک سرمستی اور سرشاری طاری ہے وہی بات ؎

عاشقی کچھ کسی کی ذات نہیں

ٹھیک وہی بات جو ابوالکلام نے کہی تھی کہ عشق کی بُری سے بُری گرفتاری بھی بیدردی وبے سوزی کی آزادی سے ہزار درجے بہتر ہے۔ سید احمد خاں اسی شان اور شوق سے بیان کرتے ہیں:

"پہلے مجھے یہ بتاؤ کہ کبھی دولت عشق مجازی بھی تم کو نصیب ہوئی ہے یا نہیں؟ کیونکہ بغیر اس کے آدمی اور مٹی میں کچھ فرق نہیں ہے" صـ۵۲۳ ح۔ نع

اس محویت اور سرشاری کی طرح سید احمد خاں اور ابوالکلام کی گریہ وزاری میں بھی ایک ہی رنگ اور ایک ہی فریاد کی لے یکساں بلند ہے۔ یہ نشہ دونوں پر جس شدت سے چڑھتا ہے اور اپنے مشترک نقوش ادب میں چھوڑ جاتا ہے اسی طرح یہ دھوپ جب ڈھلتی ہے تو اس کے سائے ایک ہی ہیئت اور نمونے کے نظر آتے ہیں۔

سید احمد خاں کے آخری دن جس شدید مایوسی اور محرومی میں بسر ہوئے حالی نے ان پر یہ شہادت دی ہے۔ ابوالکلام پر اسی مایوسی اور محرومی نے بہت قبل غلبہ پا لیا تھا۔ اور ایک مدت تک ایک تلخی اور ترشی کے ساتھ وہ اپنے زمانے سے شاکی اور گلہ مند رہے۔ یہ شکایت اس سے بڑھ کر تھی جب اُردو کا ہر شاعر فلک کج رفتار کا رونا روتا ہے۔ سید احمد خاں کو اپنے حق پسند ہونے کے یقین کے باوجود اپنی ناقدری کا اتنا ہی شدید احساس تھا جس کا شدید اظہار اتنی ہی دردناکی کے ساتھ ابوالکلام کے ہاں موجود ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"میرا معاملہ کچھ اور ہی رہا ہے۔ بچپن سے ذہن از خود اس سانچے میں ڈھل گیا مگر مجھے محسوس نہ تھا۔ یہاں تک کہ نپولین کی سوانح عمری پڑھی اور تعجب ہوا کہ خود میرا معاملہ بھی یہی ہے۔ لیکن مجھ میں اور نپولین میں بڑا فرق ہے۔ نپولین ٹھیک اُس زمانے میں پیدا ہوا، جب اس کی ضرورت تھی۔ میں غلام ملک میں پیدا ہوا۔ ملک غلامی کے ساتھ انتہائی قدامت پرستی اور جمود کی لعنتوں میں بھی گرفتار ہے۔ میری راہ صاف نہیں ہے۔ نپولین کی طرح دماغ کا ایک خانہ نہیں۔ بیک وقت بہت سے خانے مجھے کھولنا پڑتے ہیں۔ مگر نتیجہ؟ سمجھنے والا کوئی ذہن نہیں۔ میں ہی مظلوم ہوں۔ تاریخ انسانی کا شاید سب سے مظلوم وجود۔ مجھے تو کہیں صدیوں بعد پیدا ہونا تھا۔ مگر ستم ظریف قدرت نے بے سوچے سمجھے اس زمانے میں ٹپکا دیا۔ لوگ فلتات طبیعۃ کہتے ہیں۔ یعنی فطرت کی بھول چوک میں فطرت کی بھول چوک کی عبرت انگیز زندہ مثال ہوں۔" مثلاً ذ۔آ

یہی احساس غم سید احمد خاں کے ہاں اسی شدت سے سامنے آتا ہے۔ نواب محسن الملک کو لکھتے ہیں:۔

"لوگوں نے اخباروں میں جو مجھے بُرا بھلا لکھا اس سے آپ کو غصہ آ گیا۔ معلوم نہیں آپ نے آرٹیکل میں کیا لکھا ہوگا۔ مگر مجھکو کہاں تک بچاؤ گے؟ میں ہدف تیر ہائے ملامت ہو گیا ہوں اور روز بروز ہوتا جاؤں گا۔ شاید میرے بعد کوئی زمانہ آویگا جب لوگ میری دل سوزی کی قدر کریں۔" صفحہ ۹ ع۔ ت

سید احمد خاں کے اسی غم اور غیرت نے انھیں مخالفوں کو جواب تک دینے سے مایوس کر دیا تھا۔ وہ مخالفین کے اعتراضات پڑھ کر اپنے غم کو غلط کرتے تھے اور جواب دینے میں بھی بڑی احتیاط برتتے تھے یہی احتیاط اور خاموشی ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ دونوں کی انانیت یہاں بھی ایک ہی رنگ میں اپنے کو اداس پاتی ہے۔ اپنے مخالفین کے بارے میں جس سکوت اور سنجیدگی کا مظاہرہ سید احمد خاں نے کیا۔ وہی ادا ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ سوسائٹی اخبار کے ایڈیٹر کو سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"بس میں نہایت عاجزی سے آپ کی خدمت میں التماس کرتا ہوں کہ جو لوگ میری بُرائی لکھیں آپ بلا تکلف اپنے اخبار میں نقل کیجئے مگر کوئی حرف بھی اس کے جواب کے طور پر ارقام نہ کیجئے۔ صرف اس کی صحت اور عدم صحت پڑھنے والوں کی رائے پر

چھوڑ دیجئے۔ امید ہے کہ آپ اپنی عنایت سے میری التماس کو قبول فرمادیں گے۔" صفحہ ۱۲۳ ح۔ ن
ابوالکلام نے ٹھیک یہی روش اس اعتماد و اہتمام کے ساتھ اپنے معترضین کے بارے میں رکھی یہاں تک کہ بعض اہم مسائل میں بھی ان کی خاموشی اس حد تک بڑھتی گئی کہ غلط فہمیوں کا سبب بنی۔

اس بارے میں سید احمد خاں کو ابوالکلام پر ایک فوقیت یہ ضرور حاصل ہے کہ انھوں نے غلط یا صحیح جمہور ملت تک اپنی بات پہنچادی۔ اور مخالفین کی ہر بے اعتمادی کو جو برہمی کی حد تک پہنچ گئی تھی، آشتی اور اعتماد کے نغمہ و نور سے پھیر دیا۔ شکستہ ذہنوں کو امید سے معمور کر دیا۔ ٹوٹے ہوئے دلوں کو اس طرح جوڑ دیا گویا ٹوٹے ہی نہ تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک قابل ذکر تعداد کو انھوں نے اپنا حامی اور ہمدرد پایا۔ ہندوستانی مسلمانوں کو سید احمد خاں کی شخصیت میں ایک ایسی کشش اور کیفیت مل گئی جو نظر سے دلوں تک اور قول سے عمل تک پہنچ کر دوئی کے فرق کو مٹاتی چلی گئی۔ قوم کو ایک ایسا رہبر مل گیا جو ٹھیک اسی کے لئے تھا۔ اور رہبر کو وہ قوم مل گئی جو واقعی اس کی تھی۔ حالی کی شہادت ہے:

> " اگرچہ سرسید کو مسلمانوں نے عموماً اپنا مذہبی پیشوا نہ مانا لیکن شاید ہندوستان میں ایسا ایک مسلمان بھی نہ ہوگا جو ملکی معاملات میں ان کو قوم کا لیڈر نہ سمجھتا ہو اور اس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ سرسید کی ایک آواز پر باستثنائے معدودے چند ہندوستان کے تمام مسلمانوں نے کیا سُنّی کیا شیعہ کیا وہابی، کیا غیر وہابی، کیا پڑھے لکھے اور کیا اَن پڑھ، کیا وہ لوگ جو ان کی پارٹی میں گنے جاتے تھے، اور کیا وہ جماعتِ کثیر جو ہر بات میں ان کی مخالفت کرتی تھی، سب نے صرف بالاتفاق نیشنل کانگریس سے صرف اس بنا پر علیحدگی اختیار کرلی کہ سید احمد خاں کے نزدیک ان کا اس میں شریک ہونا مناسب نہ تھا۔" صفحہ ۱۹۹ ح۔ ن

ابوالکلام اس کے برعکس ان برگزیدہ شخصیتوں میں سے تھے جن کا یہ لیڈر نہ بن سکا۔ اور یہ واقعی انہی کا امتیاز ہے کہ انھیں اپنے وقت سے چاہے کتنا ہی بلند رکھا جائے، مگر ہر جگہ وہ بے وقت کا میوہ ہی بن کر نایاب رہے۔ نہ قوم نے ان کو اپنایا نہ انھوں نے قوم کو۔ اس فصل اور فرق نے ابوالکلام کی انانیت کی رس نے کو کچھ اور بلند کر دیا۔ یہاں سید احمد خاں کی انانیت کی نے کچھ دب گئی ہے۔ شخصیت کی بڑائی اور بلندی سید احمد خاں کے نصیب میں آئی، اور ادب کی برتری ابوالکلام کے قلم کی رہین منت رہی۔

سید احمد خاں ایک ایسے نقاش بن کر رہے جن کے ہاتھ میں قوم کی نبض آگئی تو نقش کی ضرورت ہی نہ رہی۔ ابوالکلام نے نقش کو اتنا رنگین اور حسین بنا دیا کہ نقش اور نقاش کی دوئی کو پا ہی نہیں سکتے۔ سید احمد خاں کی انانیت وہ معمہ تھی جو قوم میں حل ہو کر مشکور ہوئی۔ ابوالکلام کی انانیت وہ معجزہ بنی رہی جس کی سرشکست نے اسے ادبی شاہکار بنا دیا۔ اردو نثر میں شوق تحریر ابوالکلام کا مقدر تھا اور نقش فریادی سید احمد خاں کا طرز۔

ماضی کی یاد:-

انانیت کی اسی ذیلی اور ضمنی مشابہت میں دونوں کے ہاں ماضی کی یاد میں ایک درجہ کا نوحہ اور یکساں شدید درد ملتا ہے۔ دونوں ماضی سے والہانہ شغف رکھتے ہیں اور اس کی یاد میں خون کے آنسو بہاتے ہیں۔ دونوں کی بے ساختہ یادیں ہمارے جذبات میں شامل ہو کر خونِ دل میں شریک ہو جاتی ہیں۔ کس درد اور دل سوزی سے لکھتے ہیں:-

"یہ باتیں تو ان صحبتوں کی یادگار ہیں جن کی یاد سے آنسو بھر آتے ہیں۔ کیا وہ صحبتیں، کیا وہ مجلسیں، کہاں وہ آزردہ کہاں وہ شیفتہ اور کہاں وہ علما و صلحا صرف یاد ہی یاد ہے۔" صہ۱۳ ح۔ نج

ایک جگہ ماضی کی یاد اسی طرح ہوک بن کر اٹھتی اور دلوں میں بیٹھتی جاتی ہے:-

"اس اجڑے شہر کے اخبار دلی کا بھی جس کا نام لیتے دل بھر آتا ہے، ہم دل سے شکر ادا کرتے ہیں ہمارے وطن کے اخبار ہم سے اس لئے ناراض ہیں کہ مدرسۃ الاسلام دہلی میں کیوں نہ مقرر ہوا۔ بھائی کہاں ہے وہ دہلی اور کہاں ہیں وہ دہلی والے؟ جو نقش مٹ گیا اس کا اب کہیں نام نہیں۔ مرثیہ پڑھا کر واور دلی والوں کو رو یا کرو" صہ۱۵ ح۔ نج

سید احمد خاں کے یہ جملے ان کے قلب و جگر کے ٹکڑے ہیں۔ انھیں جگر ہائے لخت لخت کو ابوالکلام نے بھی اپنے دل میں جگہ دی اور اپنے غبارِ خاطر کو صفحۂ قرطاس پر پیش کیا ہے۔ دونوں جس ماضی پر خون کے آنسو بہاتے ہیں وہ سرزمینِ ادب دلی مرحوم کہلاتی ہے۔ اقبال نے بھی اسی کا مرثیہ اپنے خونچکاں لفظوں میں کیا تھا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:-

"۱۹۱۴ء میں حکیم صاحب (اجمل خاں) مرحوم کے ہاں ٹھیرا تھا آپ دہلی آئے اور پانی پت کا بہ اتفاق سفر کیا۔ اس سفر کی صحبتوں کی ایک ایک بات اس وقت صفحۂ دماغ پر ابھر رہی ہے۔ افسوس جتنے ہم نفس تھے، ایک ایک کر کے سب رخصت ہو چکے ہیں۔ صحبتیں خواب وخیال ہوگئیں۔ اب برسوں گزر جاتے ہیں۔ ایک متنفس بھی میسر نہیں آتا، جس سے دو گھڑی بیٹھ کر اپنے ذوق وطبیعت کی چار باتیں کرلوں۔ اب نہ زمانہ ہماری طبیعتوں کا متحمل رہا ہے نہ ہم زمانے کے سانچوں میں ڈھل سکتے ہیں۔" ص۱۱ ک۔ خ

کس دردو داغ سے لکھتے ہیں :۔

"یہ ساری درازنفسی اس لئے ہے کہ کسی ہم نفس سے باتیں کرنے کو جی چاہتا تھا۔ آپ یاد آگئے، ملاقات میسر نہیں تو دل کی آرزومندیوں کو صفحوں پر بکھیر رہا ہوں۔" ص۲۶ ک۔ خ

ابوالکلام کی یہ یادیں اس قیامت کی یاد دلاتی ہیں جو سید احمد خاں کے دل پر بھی گزر چکی ہے دونوں کے ہاں یہ یادیں یکساں شوق اور شدّت کی کیفیت رکھتی ہیں۔ دونوں کا مرکز ومحور دہلی اور اس کے منتخب روزگار اشخاص ہیں وہی دہلی جس نے ایک تہذیب کو گود لیا تھا، پالا اور پوسا تھا اور آخر اسے اپنے آغوش میں ہمیشہ کے لئے سُلا دیا تھا۔ ابوالکلام اس کی یاد میں پکار اُٹھتے ہیں :

"اس وقت سوچ رہا تھا۔ آپ سے آخری ملاقات کب ہوئی تھی؟ غالباً ۲۰ء میں حکیم صاحب (اجمل خاں) مرحوم کے ہاں دہلی ہیں۔ میں نظربندی سے چھوٹا تھا۔ آپ حیدرآباد سے آگئے تھے۔ دونوں جہتوں میں بُعد المشرقین تھا، مگر طبیعت کی ہم ذوقی ایک صحبت میں جمع کر دیتی تھی۔" ص۶۲ ک۔ خ

سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں نے اپنے ماضی پر جس شدّتِ غم اور شانِ تاسف کو ظاہر کیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ عہدِ رفتہ کو واپس لانا چاہتے تھے، بلکہ دونوں کا مدعا اس سے زیادہ اور کچھ نہ تھا کہ جو وقت گزر چکا ہے اس کی یاد سے دل کے بوجھ اور غبارِ خاطر کو کم کرلیں، اور انفرادیت کا وہ پہلو نمایاں کریں جو ان تاثرات سے شدید وابستگی رکھتا ہے۔ ابوالکلام صاف صاف لکھتے ہیں :

"کاش خط کی جگہ ہم نشینی وہم زبانی کا موقع نکلتا۔ اگر گزری ہوئی محفلوں کو واپس نہیں لا سکتے۔

توکم از کم ان کی یاد سے اپنی سوگواریوں کی ایک نئی محفل غم برپا کر سکتے ہیں؟ ۱۶۵۵ ک.ن
کاروانِ خیال کے ایک خط میں ماضی کی یاد آہ بن کر دل سے ان لفظوں میں ابھر آتی ہے :

" ایک تازہ وارد مغنی نے کہ مشہد کے نام سے مشہور تھا۔ عود پر اپنا کمال دکھایا تھا کیا عرض کروں دل پہ کیا گزری، حافظ کی یہ غزل حسبِ حال اشعار اور تیس برس پہلے کی بچھڑی ہوئی دنیا کا تصور ایک عجیب عالم طاری ہو گیا۔ عراق کی گزری ہوئی صحبتیں ایک ایک کر کے سامنے آ گئیں۔ پچھلی صفیں اُلٹ چکی تھیں، مگر پھر بھی خال خال اصحابِ فضل و کمال موجود تھے جن کے سانچے اب موجودہ دنیا کی مٹی سے نہیں ڈھالے جا سکتے۔ شیخ العصر محمود شکری آلوسی زادہ، شیخ ابوحمزہ کردی، سید عبدالرحمان نقیب۔ سید فضل اللہ اصفہانی۔ شاعر عراق جمیل صدقی الزہاوی۔ سید صدرالدین عالمی۔ سید محمد کاظم طباطبائی اخوند ملا محمد کاظم خراسانی۔ مرزا محمد حسین دانش۔ ان میں سے ہر فرد اپنی اپنی خصوصیات میں فرد تھا۔ افسوس ایک ایک کر کے سب رخصت ہو گئے۔ وہ کیا رخصت ہوئے، اس عہد کی ساری باتیں ہی خواب و خیال ہو گئیں۔ ہا! کیا زمانہ تھا۔ اور کیا اس عالم رنگ و بو کی جلوہ طرازیاں تھیں میری عمر بیں اکیس برس کی ہو گی۔ عہد شباب کے ولولوں سے دل کا ایک ایک ریشہ معمور تھا۔ جس منظر کو دیکھتا تھا، جنت نگاہ تھا۔ جس نوائے ہستی کو سنتا فردوس گوش تھا۔ عراق کے قیام کے یہ چند مہینے اب چند لمحوں سے زیادہ محسوس نہیں ہوتے۔" ۱۶۶ ک.ن

عہد رفتہ کے بارے میں ان دو برگزیدہ شخصیتوں کا تاثر و تاسف جس طرح یکساں ہے اسی طرح ایک اور جذبے میں بھی یہ دونوں پوری طرح شریک ہیں۔ یہ ذہنی یکسانیت اگرچہ ایک ضمنی نوعیت کی ہے اور ایک طرح سے طبیعت کا نقص ہے۔ مگر ان کی بعض ایسی ہی کمزوریاں ہیں جو ادبی دنیا میں اہم نتائج کی ذمہ دار ہیں۔

بڑی شخصیتوں پر عدم مقبولیت ایک خاص طرح کا اثر ڈالتی ہے۔ وہ چونکہ اپنی عظمت سے بجا طور پر آگاہ ہوتی ہیں اس لئے عدم مقبولیت کے اسباب سے واقف ہوتے ہوئے بھی اپنی بعض چھوٹی چھوٹی باتوں کو ترک کرنا ان کے اختیار سے باہر ہوتا ہے اور آخر یہی خلش ان میں محرومی کے احساس کو

شدید سے شدید تر کر دیتی ہے۔ ان کو اس کا شدید غم ہوتا ہے کہ ہماری مقبولیت کو نقصان پہنچا لیکن وہ بات جو اس کا باعث ہوتی جسے ترک کرنا ان کے لئے زیادہ کٹھن بات ہوتی ہے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام جس عہد کی مٹی سے بنے تھے اس میں بعض ایسی اخلاقی صفتیں بہت اہم اور عام تھیں جن کا اثر جب تک ذاتی حدود میں رہتا ہے وہ اخلاق حسنہ میں شمار کی جاتی ہیں۔ مگر جب ان کا اثر عمل ذاتی امور سے بڑھ کر اجتماعی معاملات پر پڑنے لگے تو یہی خوبیاں خامیاں بن جاتی ہیں۔ سید احمد خاں کی ایک ایسی صفت مروت تھی۔ حالی نے بڑی ژرف بینی سے اس پر روشنی ڈالی ہے:

"سرسید میں ایک خاص خصلت تھی جس کو اگرچہ پرانی سوسائٹی میں ایک نہایت شریفانہ خصلت خیال کیا جاتا تھا مگر اس زمانے میں وہ سخت اعتراض کے قابل سمجھی جاتی ہے۔ خاص کر اس صورت میں جب اس کا اثر ذاتی معاملات سے گزر کر قومی معاملات تک پہنچ جائے۔ ان میں ایک قسم کی مروت بدرجۂ غایت تھی۔ وہ کسی کو ملازم رکھ کر عام اس سے کہ ان کا ذاتی ملازم ہو یا نہ ہو، باوجود متواتر شکایتوں کے علیحدہ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ بلکہ اس کے باب میں کسی کی شکایت کو صحیح نہیں سمجھتے تھے کسی کی نسبت ان کو بدگمانی نہ ہوتی تھی۔ وہ اپنے ماتحتوں پر پورا پورا اعتماد کرتے تھے، اور جو کام ان کے سپرد کر دیتے تھے اس کی طرف سے بالکل مطمئن ہو جاتے تھے۔" صفحہ ۱۹۶ ح۔ ج

اس ضرورت سے زیادہ اعتماد سے ناجائز فائدہ اٹھا کر شام بہاری لال نے ایک لاکھ پانچ ہزار چار سو نو روپے کالج سے غبن کیا۔ اس جرم میں گرفتار ہو کر حوالات ہی میں کچھ کھا کر مر گیا۔ اس سے سید احمد خاں جیسے دیانتدار آدمی کو بڑی خفت اور انتہائی خفگیوں کا سامنا کرنا پڑا۔

عبدالرزاق ملیح آبادی نے ابوالکلام کے ملازم خاص عبداللہ کے بارے میں کچھ ایسے ہی اشارے کئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ اس اعتماد سے اس نے بہت ناجائز فائدہ اٹھایا۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں میں دیانتداری کا احساس حد سے زیادہ تھا۔ حالی کی شہادت ہے کہ:

"دیانت داری کی صفت ان کی تمام پبلک سروس میں ایسی نمایاں رہی جیسے آفتاب میں روشنی۔" صفحہ ۲۲ ح۔ ج

یہی بات ابوالکلام کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ مگر اس دیانتداری کے باوجود دونوں میں مروت کی صفت بھی اس سے کم نہ تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب شام بہاری لال نے غبن کیا تو سید احمد خاں پر اس کا غیر معمولی اثر پڑا اور آخر زمانے میں کچھ ایسی ہی باتیں تھیں جن کی وجہ سے انھیں چپ لگ گئی تھی۔ حالی نے اس واقعے کو ایک خاص تاثر سے پیش کیا ہے:

"باوجود اس تلخ حقیقت کے کہ کبھی کسی نے اس کوہ وقار (وقار) شخص کی زبان سے کوئی شکایت یا افسوس کا کلمہ نہ سنا ہوگا۔ مرنے سے دو ڈیڑھ مہینے پہلے اُن کو چپ لگ گئی تھی۔ بولتے بہت کم تھے۔ ہاں یا نہیں کے سوا بہت کم جواب دیتے تھے۔ ان کے یار غار محسن الملک اور سید زین العابدین خاں گھنٹوں ان کے پاس خاموش بیٹھے رہتے تھے۔ صحبت کا لطف بالکل جاتا رہا تھا، ایک دن سید زین العابدین خاں نے پوچھا آپ ہر وقت خاموش کیوں رہتے ہیں۔ سر سید نے کہا کہ اب وہ دن قریب ہے کہ ہمیشہ چپ رہنا ہوگا۔ اس لئے خاموش رہنے کی عادت ڈالتا ہوں" ص ۲۰ ح۔ ج

انتقال سے قبل جو خاموشی اور خلش سید احمد خاں پر طاری تھی وہی تاثر ابوالکلام کے آخری دنوں ان پر چھایا رہا۔ اس کا سب سے پہلا مظاہرہ فرقہ پرستی کے احیار کے وقت ہوا تھا اور پھر تقسیم ملک کے بعد یہی دل کا داغ زخم بن گیا۔ فرقہ پرستی کے احیار کے زمانے میں ابوالکلام پر ایک عجیب دل سوز کیفیت طاری تھی جس نے ان کے ذہن کو ویران اور زندگی کو وحشت خانہ بنا دیا تھا۔ ان کے رفیق اور معتمد مولانا ملیح آبادی کی شہادت ہے:

"ایک دن فرمایا، غالب نے اپنے بارے میں کہا تھا ؎

"صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا"

لیکن میرا معاملہ اور بھی مشکل ہے۔ کن مشکلوں سے رات کٹتی ہے۔ صبح ۴ بجے اٹھ کر کھڑا ہوتا ہوں اور پھر میں ہوں اور پہاڑ سا دن ہے ؎

جسے نصیب ہو روز سیاہ میرا سا   وہ شخص دن نہ کہے رات کو تو کیونکر ہو

ان دنوں مولانا کسی سنجیدہ ٹھوس کتاب کا مطالعہ بھی نہ کر سکتے تھے۔ میں نے ناول و افسانے مہیا کئے مگر ان میں بھی دل نہ لگتا۔ مہینوں یہی کیفیت رہی۔ پھر دفعتاً مولانا بالکل روپوش ہو گئے۔" ص ۳۰ ذ۔ آ

یہ بھی دونوں کی مماثلت کی ایک دلچسپ مثال ہے کہ جو تاثر حالیؔ نے اس واقعے کے بیان کرنے ..... میں جن لفظوں میں پیش کیا ہے وہی تاثر ابوالکلام کے بارے میں اپنی لفظوں میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے بھی ظاہر کیا ہے۔ ذاکر صاحب لکھتے ہیں:

"ہم نے کیا کچھ ان کا دل نہ دکھایا۔ لیکن اس وقار کے پتلے نے کبھی کسی کے خلاف ایک جملہ نہ کہا۔ سب گزر جاتا تھا۔ وہ اس کی کبھی پرواہ نہ کرتے تھے" صد۳۵ آزاد نمبر الجمعیۃ

طبیعت کا تحقیقی رجحان

سید احمد خاںؒ ابوالکلام کی شخصیت کا ایک اور ایسا ہی نفسیاتی نکتہ یہ بھی قابل توجہ ہے کہ اگرچہ دونوں کی شہرت جن کاموں کی وجہ سے ہوئی وہ بڑے ہی اہم کام تھے لیکن طبیعت کی فطری اُفتاد کے لحاظ سے دونوں کا انداز ان باتوں سے دلی مناسبت نہ رکھتا تھا۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام کا بچپن کا ماحول خالص مذہبی اور سخت روایتی واقع ہوا تھا۔ حالیؔ کی شہادت ہے کہ:۔

"ان کی والدہ کے سوا ان کے تمام ننھیال والے جہاں انھوں نے نشوونما پائی شاہ عبدالعزیز کے خاندان کے معتقد تھے۔ پس سرسید نے آنکھ کھول کر اپنے سارے گھر میں مذہب ہی کا دور دورہ دیکھا۔ گویا مذہب ہی کی آغوش میں انھوں نے پرورش پائی تھی اور مذہب ہی کی گود میں ہوش سنبھالا تھا۔ علوم جدیدہ جس عمر میں مذہب سے دل اُچاٹ کر سکتے ہیں اسی عمر میں سرسید پر ان کی پرچھائیں تک نہیں پڑی تھی، بلکہ زیادہ تر ان کی لے اُس وقت کھلنی شروع ہوئی جب مذہب کی جڑ پتال تک پہنچ چکی تھی اور جب کہ سائنس کو بجائے اس کے کہ مذہب کے ساتھ جنگ کرے اس سے مصالحت کرنی ضرور تھی۔" صد۲۱۹ ج۔ ح

ابوالکلام نے بھی اپنے بچپن کے حالات پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے اور خود ہی یہ صحیح نتیجہ بھی اخذ کیا ہے کہ ابتدا ہی سے ان کی طبیعت کو تقلید سے اجتناب رہا اور آخر وہ اس صحیح نتیجے پر پہنچے کہ ان کی طبیعت

بڑی بے میل واقع ہوئی ہے۔ ان کا اصل رجحان علمی اور تحقیقی ہے جماعتی اور ہنگامی نہیں ہے۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام کی شہرت کا بہت بڑا سرمایہ ان کے اجتماعی کام ہیں۔ دونوں کے پیش نظر قومی صلاح و فلاح کا ایک نہایت تفصیلی خاکہ تھا اور دونوں کی زندگی کا بہت بڑا حصہ اس دائرے میں گزر گیا لیکن یہ عجیب نفسیاتی حقیقت ہے کہ دونوں کی طبیعت کا فطری رجحان سکون، خاموشی، تحقیق اور اجتہاد کی طرف تھا۔ دونوں کو جس طرح سے عوام سے واسطہ پڑا وہ ان کی طبیعت کی بہت سخت آزمائش تھی۔ دونوں نے جن حالات و حوادث میں اپنی زندگی گزاردی وہ اصلاً اور حقیقتاً انکی سنجیدگی کی نہیں بلکہ مجبوری کی زندگی تھی۔ حالات و حوادث نے انھیں اس قدر گھیر لیا تھا کہ وہ باوجود کوشش کے اس سے چھٹکارا نہ پا سکے اور آخر اسی کے ہو کر رہ گئے۔ یہ کہنا تو مبالغہ ہوگا کہ ابوالکلام کی طرح سید احمد خاں بھی خلوت پسند واقع ہوئے تھے مگر ان کے اس شدید رجحان سے انکار نہیں کیا جا سکتا وہ ایک محقق اور مفکر کی طرح سکون میں سرور حاصل کرتے تھے۔ اکثر علما کی طرح ان کی یہ صفت تھی کہ انھیں جو سکون اور سرور تصنیف و تالیف میں ملتا تھا وہ کسی اور کام میں نہیں ملتا تھا۔ حالی کی شہادت ہے:

"خود ان کا (سرسید کا) یہ بیان تھا کہ جیسا تصنیف و تالیف میں میرا جی لگتا ہے ویسا کسی اور کام میں نہیں لگتا۔ اور فی الواقع جیسا کہ دیکھا گیا ہے رنج میں خوشی میں، صحت میں بیماری میں، خلوت میں، جلوت میں اس مشغلے سے ان کا جی نہیں اکتاتا تھا۔ گرمی کی دوپہروں میں جب کہ ایک صبح خیز آدمی ضرور آرام لینا چاہتا ہے یہ شخص ہمیشہ تصنیف میں مصروف پایا جاتا تھا بیماری کی حالت میں ان کو کبھی نہیں دیکھا کہ دوپہر کو پلنگ پر جا کر سیدھی کی ہو۔ بارہا ایسا اتفاق ہوتا تھا کہ علالت یا کسی اور وجہ سے رات کو نیند اچاٹ ہو گئی تو انھوں نے میز کرسی پر بیٹھ کر کسی مضمون کے لکھنے میں صبح کردی جہاں اور لوگ بیماری کی راتیں لوگوں کو بٹھا کر یا قصے کہانیاں یا ہائے ہائے کر کے بسر کرتے ہیں یہ شخص اس جانکاہ اور دماغ سوز فکر سے دل بہلاتا تھا۔" صفحہ ۹۸۳ ح۔ ج

سید احمد خاں کے اس ذوق میں بھی ابوالکلام ان کے شریک غالب تھے۔ وہ فطری طور پر خاموشی سے تصنیف و تالیف کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے اور ہنگاموں اور حادثوں سے بلند رہنا اور رکھنا ان کے پیش نظر تھا۔ مگر خود ہنگاموں اور حادثوں نے بھی ان کو آزاد نہ چھوڑا۔ اور ان کو کہیں کا نہ رکھا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:۔

"جنوری سنہ ۲۰ء میں جب نظر بندی کے گوشۂ قید و بند سے نکلا تو دو سال پیشتر کا یہ نقشۂ عمل

میرے سامنے تھا اور اس لئے نہ تو مجھے واقعات کی رفتار کا انتظار رہا نہ مزید غور و فکر کا بلکہ صرف شغل و عمل شروع کر دیا تھا۔ میں نے آئندہ کے لئے چند امور کا ارادہ کیا تھا ان میں ایک بات یہ تھی کہ رانچی سے نکلتے ہی کسی گوشۂ عزلت میں رفقاء و طالبین کی ایک جماعت لے کر بیٹھ رہوں گا اور اپنی زبان و قلم کی خدمت میں مشغول ہو جاؤں گا۔ تصنیف و تالیف کے علاوہ جو جماعتی اعمال پیش نظر تھے ان کے لئے بھی سیر و گردش اور نقل و حرکت کی ضرورت نہ تھی قیام و استقرار ہی مطلوب تھا۔" صفحہ ذ۔آ

ابوالکلام کی علمی زندگی کا یہ بڑا المیہ تھا کہ وہ اس قیام اور قلم کے عشق میں جس قدر آگے بڑھتے گئے حادثے اور ہنگامے سیلاب بلا بن بن کر ان کی طرف بڑھتے رہے۔ اور آخر ابوالکلام کو اپنا اسیر کر کے چھوڑا۔ ابوالکلام بار بار یہی ارادہ اور عندیہ ظاہر کرتے رہے مگر رسم پابندی اوقات بھی جاری رہی۔ اور قافلۂ نوبہار کہیں نہ ٹھہرا۔ اس کا اشارہ بھی کرتے ہیں:

"چنانچہ اس بنا پر رہائی کے بعد سیدھا کلکتے کا قصد کیا اور اگرچہ تمام ملک سے پیام ہائے طلب و دعوت آرہے تھے اور ہر طرف نظر بندی کی رہائی کا ہنگامہ تہنیت و تبریک گرم تھا لیکن میں کہیں نہ جا سکا۔ اور سب سے عذر خواہ ہوا۔ میری طلب و جستجو نے مجھے مہلت ہی نہ دی کہ اپنے وجود کو لوگوں کی طلب و جستجو کا سراغ بنا سکوں۔" صفحہ ذ۔آ

لیکن یہ فیصلہ اتنا وقتی اور واہی ثابت ہوا کہ آخر شکست کی آواز بن کر رہ گیا۔ اس کا اعتراف ابوالکلام خود ہی ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"میں نے جنوری ۱۹۲۰ء کے آخر تک پوری جد و جہد کی کہ موجودہ تحریک کی خدمات کو اس عنوان سے انجام دوں کہ میرا قرار داده اسلوب عمل بھی قائم رہے اور عملاً سیر و گردش کے کاموں سے الگ رہوں۔ لیکن حالات کی نزاکت مقاصد کی ناگزیر احتیاجات اور اشخاص کے فقدان نے میری کوششوں کو کامیاب ہونے نہ دیا۔ کچھ عرصہ تک کشمکش جاری رہی اور بالآخر مجھے فیصلہ کر لینا پڑا کہ اصل فیصلہ وہی ہے جو وقت اور ضرورت نے کر دیا ہے۔ اور اب تمام تر اسی کے لئے وقف ہو جانا ہے۔" صفحہ ذ۔آ

ابوالکلام نے ۱۹۱۹ء میں بھی یہی بات کہی تھی جو اصولاً صحیح اور فیصلہ کن تھی، مگر حیرت اور حسرت کی بات ہے کہ

وہ خود اپنی زندگی کو اس تقسیم عمل کے مطابق نہ کر سکے جس کی نصیحت اپنے گرامی نامے میں غلام رسول مہر کو کی تھی۔ لکھتے ہیں " مسٹر گاندھی کی تحریک رولٹ بل کے متعلق صحیح ہے اور اسمیں حصہ لینا چاہئے مگر تقسیم عمل کے بغیر چارہ نہیں، پس خود آپ کو اور آپ کے عزیزوں کو اب اپنا تمام وقت اسی کام میں یعنی تعلیم میں بلا التفات یمین و یسار خرچ کرنا چاہیئے۔ اور اسی کا ہو رہنا چاہیے۔ ایک وقت زندگی میں تمام جزئیات پر احاطہ نہیں ہو سکتا" صـ۲۶ ت۔ آ

ابو الکلام بار بار یہ عہد کرتے ہیں کہ میں ہر طرح کے عہدوں اور مجلسوں کی صدارتوں سے کنارہ کش رہونگا مگر عہدوں اور منصبوں کے جام ایسے تو بہ شکن ثابت ہوئے کہ وہ آخر تک ان سے اپنا دامن نہ چھڑا سکے اور علمی مشغولیتوں کے بہت سے فرائض جن کی تکمیل ان کے ذمے تھی وہ آخر تک ادھورے پڑے رہے اسی قسم کا ایک عہد ان لفظوں میں کرتے ہیں:۔

۱۹۱۱ء میں جب کہ میری موجودہ پبلک زندگی کا بالکل ابتدائی عہد تھا، مجھے موقع ملا کہ اپنی آئندہ زندگی کے لئے ایک مذہب عمل قرار دے لوں۔ خدمت ملک و ملت کے دشت ناپیدا کنار کی طرف قدم اٹھاتے ہوئے اصول عمل کی مختلف راہیں میرے سامنے تھیں۔ اور میں چاہتا تھا کہ میرا سفر اس دانشمند مسافر کی طرح ہو جس نے سفر سے پہلے راہ و منزل کے سارے مرحلوں پر غور کر لیا ہے۔ اس طوفانی کشتی کی طرح نہ ہو جس نے ہوا کے جھونکوں اور سمندر کی موجوں پر اپنے سفر کا رخ اور کنارے کی جستجو چھوڑ دی ہے۔ اسی وقت اپنے مذہب عمل کی نسبت جن اصولی مسائل کا میں نے قطعی فیصلہ کر لیا تھا ان میں ایک خاص مسئلہ یہ بھی تھا کہ اپنی زندگی کے ہر حصے میں ہمیشہ مجلسوں کی صدارت، انجمنوں کے عہدوں اور اس طرح کے تمام رئیسانہ اور رسمی منصوبوں سے یک قلم کنارہ کش رہوں گا" صـ۵۶ خ۔ آ

لیکن حالات نے دوسرا ہی رخ اختیار کیا۔ اور یہ نہ ہو سکا کہ جس کا مولانا نے ان لفظوں میں اعلان کیا تھا:

" میں نے اپنے لئے جو راہ عمل منتخب کی تھی وہ دعوت و تبلیغ کی راہ تھی۔ موجودہ زمانے کی مصطلح لیڈر شپ کی راہ نہ تھی" صـ۵۶ خ۔ آ

لیکن باوجود کوشش و کاوش کے ان کا یہ خیال، خیال ہی رہا کبھی عمل کا جامہ نہ پہن سکا۔ سنہ ۲۰ء سے ۲۵ء

تک خصوصیت سے ابوالکلام بار بار اس نیک ارادہ کا اظہار کرتے رہے لیکن افسوس ؎

تھا یہ وہ خواب جو شرمندہ معنی نہ ہوا

ابوسعید بزمی ابوالکلام کی یہ روایت انہی کی زبانی بیان کرتے ہیں:

"۱۹۳۰ء سے میں نے سیاسی میدان سے علیحدہ ہونے کا فیصلہ کرلیا تھا۔ مگر ایک تو گاندھی جی نے اصرار کیا اور دوسرے اسی زمانے میں نمک کی ستیہ گرہ شروع ہوگئی۔ اس لئے میں نے محسوس کیا کہ ایسے موقع پر میری کنارہ کشی ..... مجھے اس وقت جیل جانے کے لئے تیار ہونا ہی تھا۔ اس لئے میرا فیصلہ مجبوراً معرضِ التوا میں پڑ گیا۔"

(صلہ۹۶ مولانا آزاد تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں)

نمک کی ستیہ گرہ جب پانی پانی ہوگئی تو ابوالکلام کو پھر وہی خلش ستانے لگی اور اس کا اندازہ ہوا کہ جو اوقات نمک کی ستیہ گرہ میں صرف ہو گئے۔ ان کا پانی بھی ہوا ہوا ؎

یاد ر آیا ہمیں پانی کا ہوا ہو جانا

چنانچہ لکھتے ہیں:-

یہ سلسلہ ۳۳-۱۹۳۲ء تک جاری رہا، جب یہ ختم ہوا تو میں نے پھر کنارہ کشی کا ارادہ کیا، مگر گاندھی جی نے پھر اصرار کیا اور کہا کہ ہندوستان کا جو نیا آئین آرہا ہے۔ اس کے قطعی کو ہونے دیجئے۔ پھر علیحدہ ہو جایئے گا۔" صلہ۵۶ م۔ آ۔ ت۔ ت۔ ک۔ ن۔ م

سیاسی معرکوں اور علمی مشغولیتوں کے اس اُتار چڑھاؤ میں انھیں برابر اس کا احساس رہا اور بڑھتا بھی رہا کہ ان کی علمی زندگی کے تقاضے، سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ نہیں نبھائے جا سکتے۔ آخر بڑی جرأت سے وہ باوجود سراپا رہینِ عشقِ سیاست ہونے کے الفتِ علمی کی خاطر ایک فیصلہ کرتے ہیں:

"گزشتہ پانچ سال کے اندر میں نے بار بار کوشش کی کہ قومی مجالس کی سرگرمیوں کے ساتھ یہ کام (علمی مشغولیت) بھی جاری رکھوں، لیکن تجربہ سے معلوم ہوا کہ یہ بغیر یکسوئی کے ممکن نہیں۔ بالآخر مجبوراً فیصلہ کرنا پڑا کہ ان سرگرمیوں سے بالفعل کنارہ کش ہو جانا چاہیئے اور اگر حصہ بھی لینا چاہیئے تو صرف اسی حد تک جہاں تک میری علمی مشغولیت کا ضروری انہماک اجازت دے۔ اس حالت کا یہ قدرتی نتیجہ تھا کہ مجھے اس نئی ذمہ داری کی قبولیت میں تامل ہوتا۔

مجھے تاسّف ہوا لیکن بالآخر جب میں نے گرد و پیش پر نظر ڈالی تو اس کے سوا چارہ نظر نہ آیا کہ اپنے فیصلے پر وقت کے تقاضے کو ترجیح دوں۔ اور تسلیم کروں کہ ہم خدمت گزارانِ قوم کے لئے اصل فیصلہ وہی ہے جو وقت کا فیصلہ ہو۔ ہمیں پسند اور اختیار کی بہت سی چیزوں کی طرح اپنے فیصلے کے حق ترجیح سے بھی دست بردار ہو جانا چاہیئے۔" ص۱۰۵ غ۔ آ

وقت کے اس فیصلے پر ۳۳ء کے ایک خط میں اس قدر حسرت سے کچھ اسی خواہش کا اظہار اسی قدر تاسف سے کرتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی عدم تکمیل کا اعتراف بھی۔

"آپ نے جس بات کی شکایت کی ہے یقین کیجئے میں خود بھی اسے بطور واقعے کے محسوس کر رہا ہوں۔ میں نے ادھر ارادہ کر لیا تھا کہ اب تمام کاموں سے الگ ہو کر محض تصنیف و تالیف کے لئے وقف ہو جاؤں گا، اور اگر موجودہ صورتِ حال اس طرح پیش نہ آگئی ہوتی جس طرح پیش آگئی ہے تو میں قطعاً یکسوئی کر لیتا۔ لیکن کیا کیا جائے رفتارِ زمانہ ہماری خواہشوں کی پابند نہیں۔" ص۱۶۲ ت۔ آ

گویا ابوالکلام کی سیاسی سرگرمیوں اور علمی مشغولیتوں کا وہی حال تھا جو اردو کے شاعر نے یوں بیان کیا ہے ؎

جامِ مے توبہ شکن، توبہ مری جام شکن
سامنے ڈھیر ہے ٹوٹے ہوئے پیمانوں کا

سیاسی سرگرمیوں کے تقاضے ان کی یکسوئی پر چھائے رہے اور علمی مشغولیتوں کا حق ادا نہ کر سکے۔ وہ اپنی پسند کی ایسی زندگی سے محروم اور معذور رہے جس کی خواہش سے دوسروں کے دامنِ دل کو برابر بھرتے رہے مولانا عبدالماجد دریابادی کو لکھتے ہیں:

"امید ہے کہ آئندہ آپ اس طرح کے علائق سے آزاد و کنارہ کش رہیں گے۔ اور آزادانہ و خود مختارانہ اپنے اشغال میں منہمک و مستغرق۔ اگر ایسی زندگی میسر آئے تو اس سے بہتر کامیاب زندگی کوئی نہیں۔" ص۱۰۱ ت۔ آ

نقشِ آزاد کے خطوط سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالکلام سیاست کی عملی سرگرمیوں سے کنارہ کش ہو کر یکسوئی سے علمی اور ادبی کام کرنا چاہتے تھے لیکن حالات کی غیر معمولی تبدیلیوں اور خصوصاً بڑی

جنگ چھڑ جانے سے وہ اپنے اس فیصلے کو عمل میں لانے میں ناکام رہے۔ ابوالکلام کی یہ ناکامی ان سے بڑھ کر علم و ادب کی بدقسمتی تھی۔ اس حادثے سے یہ بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان کی شخصیت کے جلال پر سیاست کا جادو کس حد تک اپنا اثر کر گیا۔ اس جادو نے ان کو اتنی مہلت بھی نہ دی کہ وہ ضروری علمی کاموں کی تکمیل کر کے ذہنی سکون حاصل کر سکیں۔ حالانکہ وہ برابر اپنے فیصلے کو یاد کرتے رہے۔ کس حسرت سے لکھتے ہیں:

"اپنی مشغولیت کے بارے میں جو فیصلہ کر چکا ہوں وہ بہرحال فیصلہ ہے۔ ولتعلمن نبأہ بعد حین" ص۱۰۱ ن۔آ

اسی بارے میں ایک اور مکتوب میں ارقام فرماتے ہیں:

"آپ نے میری آئندہ مشغولیت کے فیصلے کی نسبت پوچھا ہے تو اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ البتہ اس حادثے کی (یعنی پیر کی ہڈی ٹوٹ جانے) وجہ سے کسی قدر دیر ہو گئی۔ بعض ضروری امور تھے جنہیں طے کر کے یکسو ہونا چاہتا تھا۔ کیونکہ وہ میرے اس شکل میں طے نہیں ہو سکیں گے جس شکل و نوعیت میں طے کرنا چاہتا ہوں۔ اگر یہ معذرت پیش نہ آ گئی ہوتی تو میرا اندازہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ اپریل تک وقت لگیگا۔ اس کی وجہ سے یہ تمام زمانہ بے کار ہو گیا" ص۱۲۱ ن۔آ

ابوالکلام نے سیاست سے کنارہ کشی کے لئے اپریل ۳۹ء کا زمانہ متعین کر لیا تھا۔ مگر بُرا ہو ان حالات کا جنھوں نے ان کو مہلت عمل نہ دی۔ اور آزاد کو اپنا اسیر بنائے رکھا۔

دوسری عالمگیر جنگ کی وجہ سے اور پھر ۴۲ء کی تحریک آزادی کی وجہ سے ابوالکلام کانگریس کے کاموں میں اس قدر منہمک رہے کہ علمی و ادبی کاموں۔۔۔ کا نقصان ہوتا رہا اور سیاست کے ہنگاموں نے ان کو مہلت نہ دی کہ سکون سے ان کی طرف لگ سکیں۔ چنانچہ مکتوب الیہ نے پھر بھولی ہوئی بات کو گوش گزار کیا تو ابوالکلام تحریر فرماتے ہیں:

"آپ حق بجانب ہیں عرفت ربی بفسخ العزائم۔ کانگریس کی صدارت ایک سال کے لئے تھی۔ کسے معلوم تھا کہ جنگ کی وجہ سے غیر متوقع حالات رونما ہوں گے اور پانچ سال نکل جائیں گے۔ بہرحال اب اُمید ہے کہ غالباً اپریل میں سالانہ جلسہ ہوا اور کام نکلی ذمہ داری سے سبکدوش ہو سکوں" ص۱۸۵ ن۔آ

لیکن یہ قصہ جیسا کہ اس کا مقدر تھا، پھر دراز ہو گیا۔ اور سیاست کی یہ حکایت آخر تک ابوالکلام کا دل لبھاتی

رہی، چنانچہ ایک بار پھر انھوں نے کوشش کی اور یہ معلوم ہوا کہ اس مرتبہ یہ کوشش رنگ لائے بغیر نہ رہے گی۔ مگر افسوس کہ اسے پھر تہمتِ مختاری سے مجبور ہونا پڑا۔ اور یہ اعلان کرنا پڑا کہ:

"آخر ۳۶ء میں، میں نے قطعی طور پر ان (گاندھی جی) سے کہہ دیا کہ اب میں زیادہ انتظار نہیں کر سکتا۔ مگر اس کے فوراً ہی بعد نئے انتخابات آگئے۔ اور سیاسی رفیقوں نے اصرار کیا کہ اس مرحلہ کو گزر جانے دیجئے۔" ص۳ م۔ آ۔ ت۔ ک

افسوس کہ یہ مرحلۂ شوق ابھی طے نہ ہوا تھا اور سیاست سے جدائی کی ساعت سعید نہ آئی تھی کہ ان کی مہلتِ عمر نے وفا نہ کی۔

حالات کی یہ ستم ظریفی قابلِ توجہ ہے، وہ بڑی حوصلہ مندی سے یہ ستم سہتے رہے۔ لیکن اپنے خیال سے بھی باز نہ آئے۔ صحت اور تنہائی کی تلاش میں وہ ذہنی طور پر آخر تک منہمک رہے۔ غلام رسول مہر کو لکھتے ہیں:

"میں بیماری سے برابر لڑتا رہا۔ لیکن اب اعترافِ شکست کے سوا چارہ ہی نہیں۔ پرسوں بندھیاچل کا قصد کر رہا ہوں۔ یہ ایک غیر آباد مقام ہے اور آب و ہوا کے لحاظ سے بہتر سمجھا جاتا ہے۔ یہاں کئی ڈاکٹروں نے اس پر زور دیا۔ مسودات ساتھ لے جا رہا ہوں۔ تنہائی سب سے بڑی نعمت ہے جس کا تشنہ ہوں۔ امید ہے کہ وہاں ہاتھ آئے۔" ص۱۹۱ ن۔ آ

حالات و حوادث کا یہی رُخ سید احمد خاں کو بھی پیش آیا اور ان کی علمی مشغولیتوں پر بھی دوسرے تقاضے غالب آکر رہے۔ طبیعت کی جرأت و کشادگی اور جدت کا اندازہ اس اشارے سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ دونوں نے اپنی ممدوح اور محترم معیاری شخصیتوں میں اس حقیقت کا جلوہ دیکھ کر تحسین و آفریں کے جذبات کا یکساں اظہار کیا۔

ابوالکلام مرزا مظہر جانِ جاناں کے حال میں لکھتے ہیں:۔

"عجیب بات یہ ہے کہ تقریباً ایک ہی عہد میں تین ہم مشرب شخصیتیں ہندوستان میں جمع ہو گئی ہیں شاہ ولی اللہ، شاہ محمد فاخر زائر الہ آبادی اور مرزا مظہر جانِ جاناں۔ شاہ صاحب کی جامعیت کا مقام دوسرا ہے۔ البتہ ترکِ تقلید اور عمل بالحدیث کے معاملے میں یہ دونوں بھی ان کے ہم قدم تھے۔ مجھے یقین ہے کہ شاہ صاحب اور شاہ محمد فاخر یہ رنگ حجاز سے لائے۔ لیکن حیران ہوں کہ مرزا مظہر جانِ جاناں نے یہ جام کس میکدۂ حقیقت سے حاصل کیا تھا۔

سرِ خدا کہ عارف و زاہد بہ کس نہ گفت　　　　در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

مرزا مظہر کا حال بیان کرنے میں سید احمد خاں بھی دونوں جذبات کی اسی سطح پر نظر آتے ہیں دونوں کا جوش عقیدت یکساں شدید اور شاندار ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:۔

"دنیا میں کوئی نہیں رہا نہ پیر نہ پیغمبر نہ زاہد خدا پرست نہ فاسق نفس پرست سب گزر گئے مگر میں سمجھتا ہوں بشرطیکہ میری سمجھ کی غلطی نہ ہو کہ حضرت مرزا جان جاناں علیہ الرحمۃ حق کو ملحوظ ان نسبتوں کے جو مجھے ان خانوادے سے ہیں ناز پرور دہ کہنا زیبا ہے۔ ان کا یہ شعر میری خاک مرقد کا کتابہ ہوگا ؎

بلوح تربت من یافتند از غیب تحریرے کہ ایں مقتول را جز بیگناہی نیست تقصیرے

ان مشترک تاثرات کے ساتھ سید احمد خاں اور ابوالکلام نے بعض فقہی اور فروعی مسائل میں بھی عموماً ایک رویہ اختیار کیا ہے اور صاف صاف ابوالکلام نے سید احمد خاں کی تائید کی ہے۔ یہ مسائل اگرچہ فروعی نوعیت رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے سے اس حد تک ہم آہنگ اور قریبی تعلق رکھتے ہیں کہ ایک پر دوسرے کا ناقابل تردید پرتو یقین کیا جا سکتا ہے۔ تعدد ازدواج صورت طلاق، اسلام میں غلامی کی حقیقت، ایمان رسل کا مفہوم دونوں کے ہاں ایک ہی نوعیت رکھتا ہے۔

طلاق کا مسئلہ جو بڑی نفسیاتی نزاکت اور جذبات و حقیقت کا پیچیدہ مسئلہ ہے۔ سید احمد خاں کے فکر و فراست کی مثال ہے۔ بانی اسلام نے طلاق کے روکنے میں انہی تہدیدوں اور ہدایتوں پر بس نہیں کی، بلکہ نکاح اور ... اور ملاپ قائم رکھنے کے لئے یہ تدبیر رکھی ہے کہ جب تک تین دفعہ طلاق نہ دی جائے زن و شوہر میں پوری تفریق نہ ہو اور دفعتاً تین طلاقیں دینے کی ممانعت فرمائی اور حکم دیا کہ سوچ سوچ کر اور سمجھ سمجھ کر مناسب مناسب فاصلے سے طلاق دی جائے۔ کہ ہر ایک میں تقریباً (۲۵) پچیس پچیس روز کا فاصلہ ہوتا ہے۔ تاکہ پہلی طلاق کے بعد اگر آپس میں صلح ہو جائے تو بدستور زن و شوہر میں ملاپ ہو جائے اور دوسری طلاق کے بعد بھی بشرط مصالحت کے اس طرح کے ملاپ ہو جائے، لیکن اگر تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے تو سمجھا جائے کہ یہ بیل منڈھے چڑھنے والی نہیں ہے اور پھر دائمی تفریق ہو جائے۔" صـ۳۳ ج۰ ع

ابوالکلام نے اس مسئلے میں یہی رائے اختیار کی ہے اور سید احمد خاں کی تائید کی ہے۔ طلاق کی حیثیت اور حقیقت پر دونوں نے ذہن اسلامی کو پالیا ہے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"اس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ اسلام صرف اسی حالت میں طلاق کی اجازت دیتا ہے

جب کہ وہ زن و شوہر کے حق میں ایک بیش بہا نعمت ثابت ہو۔ اور اس کے ذریعہ حالتِ زوجیت کی تمام تلخیاں دفع ہو جائیں یا کم ہو جائیں اور بغیر اس کے حالت معاشرت روز بروز خراب ہوتی جاتی۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ طلاق بجائے اس کے کہ حسن معاشرت کے حق میں مضر ہو، وہ زن و شوہر دونوں کے حق میں ایک برکت اور حسن معاشرت کی ترقی کامل کا ذریعہ ہوگی۔ ہاں میں اس بات کو قبول کر دوں گا کہ مسلمانوں نے اس عمدہ حکم کو نہایت قابل نفرت طریقہ پر استعمال کیا ہے۔ پس ان کے افعال کی نفرین انہی پر ہونی چاہیئے نہ مذہب اسلام پر۔ ہم کو امید ہے کہ تمام منصف مزاج لوگ جب اسلام کے اس مسئلے پر غور کریں گے تو قبول کریں گے کہ جو عمدہ طریقہ اس باب میں اسلام نے اختیار کیا ہے وہ عقل، انصاف اور معاشرت کی نظر سے ایسا عمدہ ہے کہ اس سے بہتر ہو ہی نہیں سکتا اور صاف صاف یقین دلاتا ہے کہ یہ مسئلہ اس اُستاد کا بنایا ہوا ہے جس نے انسان کو پیدا کر کے اس کے لئے جوڑا پیدا کیا تاکہ اس کی تسلی اور دل کی خوشی کا باعث ہو۔" صـ ۲۲۳ ج۔ت

ابوالکلام نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کے ہر گوشے کو واضح کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہی ہے:۔
"پس نکاح کا رشتہ کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس گھڑی چاہا بات کی بات میں توڑ کر رکھ دیا، اس کے توڑنے کے لئے مختلف منزلوں سے گزرنے، اچھی طرح سوچنے، سمجھنے، یکے بعد دیگرے اصلاح کی مہلت پانے اور پھر اصلاح حال سے مایوس ہو کر آخری فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے۔" صـ ۲۵۴ ت۔ق

رشتۂ ازدواج جس کی بنا اسلام نے تعلقِ خاطر اور دلی محبت پر استوار کی ہے۔ اسلام آسانی سے توڑنے کی اجازت نہیں دے سکتا تھا۔ اس کا منشا یہی ہے کہ یہ رشتہ استوار رہے۔ لیکن اگر ناگزیر حالات میں اس کی استواری باقی نہ رکھی جا سکے تو پھر اسلام یہ چیز بھی گوارا نہیں کرتا کہ دو ایسے دلوں کو جو اس قربت کے بعد بھی ایک نہ ہو سکے محض قانون کے سہارے طبیعتوں کے خلاف ایک رکھے۔ اس لئے وہ انتہائی ناگواریوں کے ساتھ اس کے انقطاع کو گوارا کر لیتا ہے تاکہ بقیہ زندگی اس تلخی سے محفوظ رکھی جا سکے۔ اس لئے طلاق کا صحیح طریقہ وہی قرار پاتا ہے جس میں طویل وقفوں اور کئی مہلتوں کے بعد اس کا فیصلہ کیا جا سکے۔ اسی لئے ابوالکلام بھی سید احمد خاں کی طرح اسی نتیجے پر پہنچے ہیں:

"طلاق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تین مرتبہ تین مجلسوں میں، تین مہینوں میں اور یکے بعد دیگرے واقع ہوئی ہو، اور وہ حالت جو قطعی طور پر رشتۂ نکاح قطع کر دیتی ہے۔ تیسری مجلس تیسرے مہینے

اور تیسری طلاق کے بعد وجود میں آتی ہے"۔

سید احمد خاں نے اسلام کے ان تمام مسائل پر جو مغرب کے ذہن میں اسلام کے غلط تعارف اور تفریق کا باعث بنے تھے، آزادانہ اور مجتہدانہ اظہار خیال کیا ہے۔ اور پھر مخالفتوں کی تاریکیوں سے نبرد آزما ہے ہیں۔ انھوں نے خصوصیت سے کوشش کی کہ جن مسائل کی غلط تعبیر سے اسلام کی ذہنیت اور ذمہ داری پر حرف آتا ہے ان کی صحت مندانہ تاویل کی جائے۔ چنانچہ تعدد ازدواج، جہاد اور غلامی کے مسئلے پر انھوں نے جو روش اختیار کی وہ وقت کے تقاضوں کے مطابق تھی۔ لکھتے ہیں:

"الغرض اسلام کے اس ضروری اور مہتم بالشان خدمت کی نسبت غالباً تمام اسلامی دنیا میں سب سے پہلے سید احمد خاں کو اس بات کا خیال پیدا ہوا کہ غلامی کے باب میں جو فضیلت اور فوقیت مذہب اسلام کو تمام دنیا کے مذاہب پر ہے اور جو نیکی و سلوک انسانیت اس نے لونڈی غلاموں کے ساتھ کیا ہے اس کو صاف صاف دنیا پر روشن کریں"۔ صفحہ ۳۴۶ ج۔ ن

تفریق ملت اور تقسیم انسانیت

فقہی اور فروعی مسائل کے اختلافات نے جو سنگین صورت حال اختیار کر لی تھی اس نے ہندستانی مسلمانوں کی ملی زندگی کی ہوا اکھاڑ دی تھی تعلیم کی کمی، معاشی بدحالی اور باہمی تفریق نے صورت حال کو اور بھی دردناک بنا دیا تھا، اس کا احساس سید احمد خاں نے جس کرب اور کیفیت سے کیا ہے اور اسکے تدارک کی مخلصانہ اور مجاہدانہ کوششیں کی ہیں وہی صورت حال ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ سید احمد خاں نے اس شدید اور شرمناک صورت حال پر جس کڑک دمک سے ملت کی بے حسی اور جمود پر آہ و فغاں بلند کی اس کی گونج اور گرج الہلال اور البلاغ میں بھی تھپکے اور طوفان پیدا کرنے کا ذریعہ بنی۔ یہی آتش نفسی اور شعلہ مزاجی کی وہ لے تھی جس کی ابتدا سید احمد خاں نے کی تھی مگر اس کے شدید اور شاندار اثرات ابوالکلام کے ہاں نمایاں ہوئے۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"ہماری قوم میں عموماً پھوٹ پڑی ہوئی ہے۔ مذہبی تعصبات مادہ اکالہ . . . . کی طرح قوم کو فنا کر رہے ہیں۔ ہر فرقہ دوسرے فرقہ کی جان مال کا عزت آبرو کا خواہاں ہے۔ پلس

ہمارے مذہبی جھگڑوں کی تحقیقات کرتے کرتے اور حاکم سزائیں دیتے دیتے تھک گئے۔ مگر ہم لڑنے جھگڑنے کے لئے اسی طرح تازہ دم ہیں۔ تمام قوم ہزاروں بیہودہ رسموں کی پابندی میں گرفتار ہے۔ اسراف اور اور فضول خرچی ہماری قومی خصلت بن گئی ہے، صدہا خاندان اپنی فضول خرچیوں کے سبب بگڑ گئے۔ اور بگڑتے چلے جاتے ہیں۔ کروڑہا روپے کی جائداد، قرضے کی ڈگریوں میں اور عدالت کے جھگڑوں میں غیر قوموں کے پاس منتقل ہوتی چلی جاتی ہے۔" صفحہ ۳۰۵ ح۔ ج

سید احمد خاں کے اس طرزِ گفتار میں ان کا وہی کردار نمایاں ہے، جس نے ابوالکلام کے ہاں صورِ قیامت کی شکل اختیار کر لی ہے۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کے سامنے مسلمانوں کی باہمی فرقہ بندیوں نے تکفیر کا زہر فضا میں عام کر دیا تھا۔ اس باہمی جنگ و نزاع نے ان کی علمی اور ذہنی اٹھان کو جھلس دیا اور ان کی ملی زندگی پست سے پست تر ہو گئی۔ ان کی اکھڑتی ہوئی ہوا کو جمانے کے لئے لازمی تھا کہ ان میں پہلے اتحاد کی بنیاد متعین کی جاتی اور اس کو مستحکم بنایا جاتا۔ سید احمد خاں نے اس بارے میں جو روش اختیار کی آخر ابوالکلام بھی اسی شدت اور شوریدگی سے اس پر چلتے رہے اور باوجود صحت اور غلطی کا مستقل اور مستحکم شعور رکھنے کے انھوں نے تکفیر کی تند و تیز آندھیوں میں اتحاد و آشتی کا دیا جلایا۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے مختلف مذہبی فرقوں میں قادیانی گروہ تک کو اتنی چھوٹ دی جس کے لئے آج بھی جمہورِ ملت آمادہ نہیں ہے۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام دونوں کے پیشِ نظر غالباً امام غزالی کا یہ مسلک تھا کہ ملت کے اختلافات کو فسق و کفر کے معیار سے جدا رکھا جائے اور بخصوصیت سے اصولِ دین کی وحدت پر زور دیا جائے۔ شبلی نے غزالی کے اسی نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ:

> "غرض تکفیر کی جو وجوہ جن لوگوں نے قائم کی تھیں، امام صاحب نے سب کو رد کیا اور قطعی دلائل سے ثابت کیا کہ تمام کلمہ گو مسلمان ہیں اور اسلامی حیثیت سے بھائی ہیں۔ آپس میں جو اختلافات ہیں وہ اصل اسلام سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اجتہادی اور فروعی باتیں ہیں جن کی حد اس سے آگے نہیں بڑھتی کہ ان میں سے ایک صحیح ہو اور دوسری غلط۔" صفحہ ۱۰۱ الغزالی

یہ صورتِ حال بخصوصیت سے ہندوستانی مسلمانوں کی صلاح و فلاح کے لئے ایک اساسی ضرورت تھی۔ ملت میں

تکفیر کے زہر نے علماء کو ایک دوسرے کا گویا قاتل بنا دیا۔ مذہبی اقتدار کے نشے نے اس قتل کو قتلِ عام کی سی صورت دیدی تھی۔ بقول شبلی:

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ فقہا مذہبی اقتدار کے بل پر جس شخص کو چاہتے تھے کافر اور واجب القتل بنا دیتے تھے اور یہ سلسلہ مدت تک بند نہ ہو سکا۔ چنانچہ محدث ابن حزم ظاہری شیخ الاشراق شہاب الدین مقتول، منصور حلاج، ابن تیمیہ ابن رشد کا جو انجام ہوا محتاج اظہار نہیں؟ ص۲۰۱ الغزالی

اسلامی تاریخ کی اسی خطرناک روایت کو روکنے اور صورت حال کو بدلنے کی جو کوششیں سید احمد خاں اور ابوالکلام نے کیں وہ ان کے اعتدالی مزاج، عقلیت پسندی اور فلاح ملت کے عظیم الشان منشور کا ثبوت ہے جس پر اس سے پہلے تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہی وہ صورت حال ہے جس نے ایک قدم بڑھ کر وحدتِ دین کی طرف رہنمائی کی ـــ اسلام کے اس عظیم الشان انقلابی نظریے کی تشریح اور تفسیر سید احمد خاں اور ابوالکلام نے ایک ہی طرح سے کی ہے۔ دونوں کے ہاں یہ دریچہ مفہوم رسالت سے کھلتا ہے اور پھر آخر وحدتِ ادیان . . . کی صورت پر اپنی تکمیل کا بیش بہا معیار اور مثال بن جاتا ہے۔

اس بارے میں سید احمد خاں کے طرزِ فکر و فراست نے ابوالکلام کے ہاں افکار اور آثار کا ایک باغ نو لگا دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سید احمد خاں کے اس اجمال اور ایما نے ترقی پا کر ترجمان میں اپنے برگ و بار پیش کر دیئے۔ سید احمد خاں کس وقت نظر اور بلندیٔ فکر سے لکھتے ہیں:

"صرف ہم مسلمان ہی ہیں جو ہر ایک سچے اور خدا کے بھیجے ہوئے نبی کے سچے پیرو ہیں۔ ہم ہی یقین کرتے ہیں کہ آدمؑ و نوحؑ اور ابراہیم و یعقوب و اسحاق و اسماعیل و موسیٰ و عیسیٰ اور محمد صلوات اللہ علیہم اجمعین سب کا ایک ہی دین تھا جب کہ ہمارے پیغمبر کو خدا نے فرمایا:

قل یا اھل الکتاب تعالوا الخ ہم یہودیوں سے زیادہ موسیٰ کلیم اللہ کے اور عیسائیوں سے زیادہ عیسیٰ روح اللہ کے پیرو ہیں۔ جنھوں نے یحییٰ و عیسیٰ اور محمد الرسول اللہ کے مبعوث ہونے کی خبر دی تھی اور ان کی پیروی کی ہدایت کی تھی، مگر یہودیوں نے ان تینوں کو اور عیسائیوں نے اس پچھلے کو جس پر ایمان کا خاتمہ تھا نہ مانا اور ان کی بھی پیروی ہم مسلمانوں نے ہی کی"

ص۳۳۳ حیات جاوید

ظاہر ہے یہ عقیدہ اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔ مگر تقلیدی پابندیوں اور عملی تنگ نظریوں نے اس کے چہرہ کو بھی تعصبات اور توہمات کے پردوں میں چھپا دیا تھا۔ اور دوسری قوموں کی طرح اگرچہ عقیدۃً نہ سہی مگر عملاً مسلمانوں میں وہ رجحانات جڑ پکڑنے لگے تھے جو اسلام کی روح اور قرآن کی روایت کے منافی تھے۔ سید احمد خاں نے جرأت اور جسارت کرکے ان تعصبات کے پردوں کو چاک کیا اور پھر ابوالکلام نے اسلام کی روح کو منور کرکے اور سید احمد خاں کے فکر کے رُخ کو نمایاں کرکے اپنے خیالات کی بلند عمارت ترجمان میں قائم کی۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اس کی دعوت کی پہلی بنیاد ہی یہ ہے کہ تمام بانیانِ مذاہب اور تمام آسمانی کتابوں کی یکساں طور پر تصدیق کی جائے یعنی یقین کیا جائے کہ سب حق پر تھے۔ سب خدا کی سچائی کے پیغامبر تھے اور سب نے ایک ہی اصل و قانون کی تعلیم دی ہے اور ان سب کی متفقہ تعلیم پر کاربند ہونا ہی ہدایت و سعادت کی حقیقی راہ ہے۔" صفحہ ۱۵ ت۔ ق

"قرآن نے تفریق بین الرسل کو ایک بہت بڑی گمراہی قرار دیا ہے اور سچائی کی راہ یہ بتلائی ہے کہ تفریق بین الرسل سے انکار کیا جائے۔ تفریق بین الرسل کے معنیٰ یہ ہیں کہ خدا کے رسولوں میں باعتبارِ تصدیق کے تفرقہ و امتیاز کرنا یعنی ایسا سمجھنا کہ ان میں سے فلاں سچا تھا اور فلاں سچا نہ تھا یا کسی ایک کی تصدیق کرنی باقی سب سے انکار کر دینا یا سب کی تصدیق کرنی کسی ایک سے انکار کر دینا۔ قرآن کہتا ہے، ہر راست باز انسان کا جو خدا کے سچے دین پر چلنا چاہتا ہے، فرض ہے کہ بلا کسی فرق و امتیاز کے تمام رسولوں، تمام کتابوں، تمام مذہبی دعوتوں پر ایمان لائے اور کسی ایک کا بھی انکار نہ کرے۔ اس کا شیوہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ کہے سچائی جہاں کہیں بھی ظاہر ہوتی ہے اور جس کی زبان پر بھی ظاہر ہوتی ہے سچائی ہے، اور میرا اس پر ایمان ہے۔" صفحہ ۱۰ ت۔ ق۔ ا

"اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا عقیدہ یا نیا اصول قبول کرے۔ بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کاربند ہو جائے۔ وہ کہتا ہے اگر تم نے ایسا کر لیا تو میرا کام پورا ہو گیا۔ کیونکہ میرا پیغام کوئی نیا پیغام نہیں ہے، وہی قدیم اور عالمگیر پیام ہے، جو تمام

بانیان مذہب دے چکے ہیں۔" ص۱۵۴ ت۔ق

" قرآن جابجا اس بات پر زور دیتا ہے کہ وہ پچھلی آسمانی کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے جھٹلانے والا نہیں ہے اور اہل کتاب سے بار بار کہتا ہے' آمنوا بما انزلت مصدقا لما معکم' اس کتاب پر ایمان لاؤ جو تمھاری کتاب کی تصدیق کرتی ہوئی نمایاں ہوئی ہے' تو اس سے مقصود بھی اسی حقیقت پر زور دینا ہے یعنی جب میری تعلیم تمھارے مقدس نوشتوں کے خلاف کوئی نئی بات پیش نہیں کرتی اور نہ اس سے تمھیں منحرف کرانا چاہتی ہے بلکہ سرتاسر ان کی مصدق اور مؤید ہے تو پھر تم میں اور مجھ میں نزاع کیوں ہو؟ کیوں تم میرے خلاف اعلان جنگ کردو؟" ص۱۵۵ ت۔ق

یہ تھا تفریق بین الرسل کا وہ مسئلہ جس نے اسلام کے روئے زیبا کو وقتی طور پر چھپادیا تھا۔ ....

..... سید احمد خاں نے اس پر سے تعصبات کے پردے ہٹادیئے۔ ابوالکلام نے ایک قدم بڑھ کر یہ سوال کیا کہ پھر اسلام اور دیگر مذاہب میں بنا رنزاع کیا ہے؟ کیوں دوسرے مذاہب اسلام کی تصدیق کے بعد بھی اس سے متفق نہیں ہیں؟ ابوالکلام اس کا جواب دیتے ہیں:

" اصل یہ ہے کہ پیروان مذاہب کی مخالفت اس لئے نہ تھی کہ انھیں جھٹلاتا کیوں ہے، بلکہ اس لئے تھی کہ جھٹلاتا کیوں نہیں؟ ہر مذہب کا پیرو چاہتا تھا کہ وہ صرف اسی کو سچا کہے، باقی سب کو جھٹلائے اور چونکہ وہ یکساں طور پر سب کی تصدیق کرتا تھا اس لئے کوئی بھی اس سے خوش نہیں ہو سکتا تھا۔ یہودی اس بات سے تو بہت خوش تھے کہ قرآن حضرت موسیٰؑ کی تصدیق کرتا ہے لیکن وہ صرف اتنا ہی نہیں کرتا تھا۔ وہ حضرت مسیح کی بھی تصدیق کرتا تھا اور یہیں آکر ان میں اور یہودیوں میں نزاع شروع ہو جاتی تھی۔ عیسائیوں کو اس بات پر کیا اعتراض ہو سکتا تھا کہ حضرت مسیح اور حضرت مریم کی پاکی و صداقت کا اعلان کیا جائے۔ لیکن قرآن صرف اتنا ہی نہیں کرتا تھا وہ یہ بھی کہتا تھا کہ نجات کا دارومدار عمل پر ہے نہ کہ کفارہ اور اصطباغ پر۔ اور قانون نجات کی یہ عالمگیر وسعت عیسائی کلیسا کے لئے ناقابل برداشت تھی۔ اسی طرح قریش مکہ کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی دل خوش کن صدا نہیں ہو سکتی تھی کہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کی بزرگی کا اعتراف کیا جائے۔ لیکن جب وہ

دیکھتے تھے کہ قرآن جس طرح ان دونوں کی بزرگی کا اعتراف کرتا ہے اسی طرح یہودیوں کے پیغمبروں اور عیسائیوں کے داعی کا بھی معترف ہے تو ان کے نسلی اور جماعتی غرور کو ٹھیس لگتی تھی۔" ص۱۶۱ ت۔ ق

اس طرح سید احمد خاں نے جس پہلو کو اجاگر کیا تھا ابوالکلام نے اس پر حسن و آرائش اور تفصیل و جزئیات کا اضافہ کر کے زیادہ دلکش اور فکر انگیز بنا دیا۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے جس طرح مسلمانوں کی باہمی فرقہ بندیوں کے بعد خود مذاہب کے باہمی اختلافات کا پردہ فاش کیا۔ انہی منزلوں سے غزالی کے ذہن نے وحدتِ ادیان کی سمت اشارہ کیا۔ شبلی لکھتے ہیں:

"امام صاحب نے یہ فیاضی اپنے ہم مذہبوں تک محدود نہیں رکھی، بلکہ ان کی رائے میں بجز ان کفار کے جن کے سامنے اسلام کی حقیقت پورے طور پر ظاہر کر دی جائے اور پھر وہ ایمان نہ لائیں، باقی سب مجبور و معذور ہیں۔ چنانچہ رسالہ التفرقہ میں لکھتے ہیں "بلکہ میں کہتا ہوں کہ اکثر نصاریٰ روم اور ترک جو ہمارے زمانے میں ہیں ان کو رحمت الٰہی انشاء اللہ تعالیٰ شامل ہو گی۔" ص۱۴۴ الغزالی

متحدہ قومیت

مذہبی افکار کی مشترکہ وحدتوں نے جس طرح سید احمد خاں کے ذہن کو ہندوستان میں مسلک صلح و آشتی پر مائل کیا بعینہٖ یہی صورتِ حال ابوالکلام کو بھی پیش آئی۔ دونوں نے ہندوستان کی مخصوص فضا میں اس عملی صورت پر دلی صداقت اور ذہنی صحت سے غور کیا کہ ہندوستانی قومیت کی تشکیل کی بہتر سے بہتر صورت کیا ہو اور ہندو مسلمان اس میں کس طرح .... ایسے شریک اور شامل ہو جائیں جس طرح سورج میں روشنی اور حرارت انسانی خون میں گردش اور گرمی ملے جلے ہیں۔

سید احمد خاں نے مذہبی اتحاد اور قومی یک جہتی پر جو مشترکہ قومیت کے اساسی موضوعات تھے، پوری پوری توجہ کی اور اس کے لئے ہر طرح تدبیریں کرتے رہے۔ وہ اسلامی ذہن اور انسانی فطرت کے اس راز سے بخوبی

آگاہ تھے کہ مذاہب کا اختلاف باغ کے جُدا جُدا پھولوں کی طرح ہے۔ ہر مذہب کے اساسی اشتراک کے ساتھ ساتھ ہر مذہب کا ایک مخصوص ذہن اور ذوق بھی وابستہ ہے۔ ان کا اصرار تھا کہ ذوق کا یہ فرق بنیادی اساسی وحدتوں پر اثر انداز نہیں ہونا چاہیئے۔ اور وہ اسی اتحاد کا مظاہرہ اور میدان ہندوستان کو خیال کرتے تھے۔ کس تنا سے لکھتے ہیں:

"میری تمام آرزو یہ ہے کہ بلا لحاظ قوم اور مذہب کے تمام انسان آپس میں ایک کی بھلائی پر متفق ہوں۔ مذہب سب کا بے شک علیحدہ علیحدہ ہے مگر اس کے لحاظ سے آپس میں کوئی دشمنی کی وجہ نہیں۔ فرض کرو کہ ایک دسترخوان پر مختلف قسم کے کھانے موجود ہیں۔ ان میں سے کوئی کسی کھانے کو پسند کرتا ہے اور کوئی کسی کو۔ مگر اس اختلاف طبائع کی وجہ سے اس دسترخوان پر بیٹھنے والوں کو باہم کچھ رنج نہیں ہوتا، اسی طرح اس دنیا میں مختلف مذہبوں کی وجہ سے مختلف مذہب والوں میں کوئی وجہ باہمی رنج کی پیدا نہیں ہو سکتی۔ ہر شخص اپنے ایمان کا مختار بلکہ میری رائے میں اس پر مجبور ہے۔ اس لئے کہ جس چیز کا یقین اس کے جی میں ہے اس کو وہ اختیار کرے گا وہ یقین دوسروں کے دل میں اثر نہیں کرتا۔ اچھا ہے تو اس کے لئے اور برا ہے تو اس کے لئے۔ لیکن آپس کی محبت میں جو انسانوں کی راحت میں سب سے بڑا جز ہے اس سے کچھ نقصان نہیں آسکتا۔" ص۵۰۹ ع۔ ح

یہی خیال گہرے فلسفیانہ نظم و ضبط کے ساتھ ترجمان میں اس طرح جلوہ گر ہے:

"مذہبی اختلاف جو دوسری قوموں میں باہمی جنگ و جدال کا ذریعہ بنا۔ یہاں (ہندوستان) آپس کے سمجھوتوں کا ذریعہ بنا اور بیشتر متعارض اصول باہم ٹکرانے کی جگہ ایک دوسرے کے لئے جگہیں نکال لیتے ہیں۔ تخالف کی حالت میں تفاہم اور تعارض کی حالت میں تطابق۔ گویا یہاں کے ذہنی مزاج کی عام خصوصیت تھی۔ ایک ویدانتی جانتا ہے کہ اصل حقیقت اشتراک اور بت پرستی کے عقائد سے بالاتر ہے تاہم یہ جاننے پر بھی وہ بت پرستی کا منکر و مخالف نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ پسماندگان راہ کے لئے یہ بھی ایک ابتدائی منزل ہوتی ہے اور رہرو کوئی راہ اختیار کرے مگر مقصود اصل ہر حال میں سب کا ایک ہی ہے۔" ص۱۹۶ ت۔ ق

سید احمد خاں نے ان لفظوں میں کس خوبی اور خوش اسلوبی سے اسلام کے اسی اصول کو دیکھ

وحدتِ دین۔ کی تشریح کی ہے۔ اور ابوالکلام نے ترجمان میں دینِ برادیان کی عمارت اپنی مذہبی افکار پر قائم کی ہے۔ گویا دونوں شیخ سعدی کی اس بہترین تمثیل کے مطابق کل انسانیت کو ایک جسم اور قرار دیتے ہیں ؎

بنی آدم اعضائے یک دیگرند — کہ در آفرینش ز یک جوہر اند

چو عضوے بدرد آورد روزگار — دیگر عضوہا را نماند قرار

سید احمد خاں نے اسی مذہبی اتحاد اور قومی یکجہتی کے لئے جیسی مخلصانہ اور مصلحانہ روش اختیار کی اس کا یہ تقاضا نہیں تھا کہ وہ کسی کے حق اور کسی مسلک کی حرمت کو کم کریں۔ بلکہ وہ اس راز سے بخوبی آگاہ تھے کہ آشتی کا پودا اور محبت کا پھول آزاد فضا ہی میں ۔۔۔ کھل سکتا ہے۔ کھلتا ہے۔ اس لئے وہ اس بات پر بار بار زور دیتے ہیں کہ ہم پڑوسی کا حق ادا کرنا سیکھیں اور اچھے پڑوسی بننے کے آداب برت سکیں لکھتے ہیں:

”ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں اس طرح آباد ہیں کہ ایک کا گھر دوسرے سے ملا ہے۔ ایک کی دیوار کا سایہ دوسرے کے گھر میں پڑتا ہے۔ ایک آب و ہوا میں دونوں شریک ہیں۔ ایک دریا کا پانی دونوں پیتے ہیں۔ مرنے جینے میں ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک ہوتا ہے۔ ایک کو دوسرے سے ملے بغیر چارہ نہیں کسی چیز کو جو معاشرت سے علاقہ رکھتی ہے۔ ان دونوں کا علیحدہ علیحدہ رکھنا دونوں کو برباد کر دیتا ہے“ صنا۹۵ ح۔ج

یہ بعینہٖ وہی بات ہے جو ابوالکلام نے ۱۹۴۰ء میں رام گڑھ کانگریس کی صدارت میں کہی تھی یعنی :

” صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنی تعمیر سامانیوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبان، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں جس پر اس مشترکہ زندگی کی چھاپ نہ لگ سکی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں، مگر ہم ایک زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے بیگانہ تھے، مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچہ پیدا کر لیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جا سکتا ہے مگر وہ اب ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا“ ص ماخوذ از خطبۂ صدارت۔

سید احمد خاں نے ایک زمانے تک جس ذوق اور ذہانت سے، جس دلبستگی اور گرم جوشی سے مشترکہ قومیت کی یہ تشریح تبلیغ کی ابوالکلام کے ان الفاظ میں اسکی امٹ نشانیاں اور ابدی نقوش ملتے ہیں۔ سید احمد خاں

کے اسی مسلک کا نتیجہ تھا جو قومی تحریک کی شکل میں نمودار ہوا۔ سید احمد خاں پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنہوں نے وطنیت کی تشریح اس کھلے دل اور کشادہ ذہن سے کی اور اس کا آغاز ہی اس کا انجام ثابت ہوا۔ کس وضاحت اور وثوق سے لکھتے ہیں:

"قوم کا لفظ ملک کے باشندوں پر بولا جاتا ہے۔ گو ان میں بعض بعض خصوصیتیں بھی ہوتی ہیں۔ اے ہندو، مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک کے رہنے والے ہو۔ کیا اس زمین پر تم دونوں نہیں بستے؟ کیا اس زمین میں تم دفن نہیں ہوتے، کیا اس زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاتے۔ اسی پر مرتے ہو اور اسی پر جیتے ہو تو یاد رکھو ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے۔ ورنہ ہندو، مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں رہتے ہیں، اس اعتبار سے سب ایک قوم ہیں۔"

مزید تشریح کرتے ہوئے ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے قابل نہیں ہے کہ ان کا (یعنی ہندو مسلمانوں کا) مذہبی عقیدہ کیا ہے؟ کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھ سکتے۔ لیکن جو بات کہ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدے کے مخرج ایک ہی ہیں۔ ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں جن کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو، جو ہندوستان میں . . . آباد ہیں ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں 'ہندو' یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔" صفحہ ۵۹ ح - ج

بلاشبہ یہی وہ مسلک و عقیدہ تھا جس کی خاطر ابوالکلام نے اپنی ساری زندگی صرف کر دی اور بقول ان کے ان کی ساری زندگی اس بارے میں ایک کھلی ہوئی کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے ہندوستانی قومیت کی تعمیر اور تشکیل کو گاندھی جی کی طرح ایک مذہبی نوعیت دے دی تھی:

اور میرا عقیدہ ہے کہ ہندوستان میں ہندوستان کے مسلمان اپنے بہترین فرائض انجام نہیں دے سکتے جب تک وہ احکام اسلامیہ کے ماتحت ہندوستان کے ہندوؤں سے پوری سچائی کے ساتھ اتحاد و اتفاق نہ کریں۔ مگر یہ اعتقاد قرآن مجید کے نص قطعی پر مبنی تھا۔ فی الحقیقت یہ

وہ چیز ہے جو اگر ایک طرف ترکِ موالات کے اصول کو ہمارے سامنے نمایاں کرتی ہے تو دوسری طرف ہندو مسلمانوں کے مسئلے کو واضح کرتی ہے"۔ ص۳۳ خ۔آ

ابوالکلام نے اپنے اس عقیدے کا ماخذ مذہب کو قرار دیا ہے لیکن سید احمد خاں جس جذبۂ حبِ وطن سے سرشار تھے۔ اس سے بہتر قومیت کی کوئی تجسیم جو عام ہو بسکے ذہن میں نہیں آسکتی۔ لکھتے ہیں:

"اب ہندوستان ہی ہم دونوں کا وطن ہے۔ ہندوستان ہی کی ہوا سے ہم دونوں جیتے ہیں۔ مقدس گنگا جمنا کا پانی ہم دونوں پیتے ہیں۔ ہندوستان ہی کی زمین کی پیداوار ہم دونوں کھاتے ہیں۔ مرنے میں، جینے میں، دونوں کا ساتھ ہے۔ ہندوستان میں رہتے رہتے دونوں کا خون بدل گیا ہے، دونوں کی رنگتیں ایک سی ہو گئی ہیں، یا دونوں کی صورتیں بدل کر ایک دوسرے کے مشابہ ہو گئیں۔ مسلمانوں نے ہندوؤں کی سینکڑوں رسمیں اختیار کر لیں۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کی سینکڑوں عادتیں لے لیں۔ یہاں تک ہم آپس میں ملے کہ ہم دونوں نے ملک میں ایک نئی زبان پیدا کر لی، جو نہ ہماری زبان تھی نہ ان کی۔ اے میرے دوستو! میں نے بارہا کہا ہے اور پھر کہتا ہوں کہ ہندوستان ایک دلہن کی مانند ہے جس کی خوبصورت اور رسیلی آنکھیں ہندو اور مسلمان ہیں، اگر دونوں آپس میں نفاق رکھیں گے تو وہ پیاری دلہن بھینگی ہو جائے گی۔ اور اگر دو سرے کو برباد کریں گے تو وہ کانٹری بن جاوے گی۔ پس اے ہندوستان کے رہنے والوں، ہندو مسلمانوں اب تم کو اختیار ہے کہ چاہو اس دلہن کو بھینگا بناؤ، چاہو کانڑا۔" ص۱۵۹ ج۔ج

سید احمد خاں نے کہیں مذہب کی دہائی نہیں دی، کہیں مذہبی اختلاف کا نام تک نہیں لیا۔ اپنے ملک سے محبت کا فطری جذبہ ان کے ہاں ہر طرح کے قیود و قوانین سے آزاد ہے۔ ابوالکلام نے جگہ جگہ اسے مذہب سے متعلق کر کے اس کی قوت کا سامان بہم کیا ہے۔ ابوالکلام کا نقطۂ نظر کہ ہندوستان کے ہندو مسلمان ایک قوم ہیں ان کے مسلک اور صحیح نظر کے مطابق بانیٔ اسلام کے ارشاد اور عمل پر مبنی ہے۔ لکھتے ہیں:-

"میرے الفاظ یہ تھے کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمان ہندوستان کے ۲۲ کروڑ ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایسے ہو جائیں کہ دونوں مل کر ہندوستان کی ایک قوم اور نیشن بن جائیں۔ آپ میں سے مسلمان بھائیوں کو سنانا چاہتا ہوں کہ خدا کی آواز کے بعد سب سے بڑی

آواز جو ہو سکتی ہے وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زبان تھی۔ اس وجودِ مقدس نے عہد نامہ لکھا جس کے اسکے الفاظ یہ ہیں "انّا امت واحدہ کہ ہم ان تمام قبیلوں سے جو مدینہ کے اطراف میں بستے ہیں، صلح کرتے ہیں اتفاق کرتے ہیں اور ہم سب مل کر ایک نیشن بننا چاہتے ہیں، ایک قوم بننا چاہتے ہیں" ص ۲۹ خ۔ آ

ابوالکلام کا یہ نقطۂ نظر اس میں شک نہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں ایک عظیم الشان کارنامہ ہے۔ لیکن یہ کارنامہ جس کی نوعیت سیاسی اور سماجی ہے نہ صرف ابوالکلام بلکہ گاندھی جی کے ہاں بھی ایک مذہبی روپ اختیار کر لیتا ہے۔ گاندھی جی اور ابوالکلام دونوں نے جس طرح اس سیاسی مسلک کو مذہبی اقدار سے ہم آہنگ کیا۔ اس سے اس مسئلہ کی پیچیدگی گھٹنے کی جگہ منزل بمنزل بڑھتی گئی۔ سید احمد خاں کے ہاں اس کی نوعیت خالصتاً قومی اور تاریخی ہے۔ ابوالکلام نے جس مسلک کو علیگڈھ سے منسوب کیا ہے وہ یقیناً سید احمد خاں کا مسلک تھا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"دوستو! میں اپنی زندگی کا اگر کوئی کام سمجھتا ہوں تو وہ یہ ہے۔ مجھکو یقین ہے کہ میں ہندوستان کے ان انسانوں میں ہوں جنھوں نے انسانوں کو کتاب اللہ کی طرف بلایا ہے میں اپنے لئے کوئی ناچیز خدمت سمجھتا ہوں وہ صرف یہی ہے جب مسلمان اپنے ہندو بھائیوں سے اپنے تمام کاموں میں الگ تھلگ تھے۔ علی گڈھ کی مسلمہ قومی پالیسی یہی سمجھی جاتی تھی کہ وہ ہندوؤں سے الگ رہیں تو میں نے دعوت دی تھی کہ اگر وہ ہندوستان کی زندگی میں بحیثیت مسلمان ہونے کے اپنے عظیم الشان فرائض انجام دینا چاہتے ہیں تو ان کا فرض ہونا چاہئے کہ اتفاق کا قدم بڑھائیں اور ۲۲ کروڑ ہندوؤں کے ساتھ ایک ہو جائیں مسلمانوں کے لئے ایسا کرنا ان کے مذہبی عمل میں سے تھا" ص ۲۲ خ۔ آ

یہ واقعہ ناقابل انکار ہے کہ سید احمد خاں ہندوستانی متحدہ قومیت کی تشکیل میں جس بلند عزم اور عظمتِ فکر سے شامل اور شریک تھے، وہ یقیناً انہی کا اجتہاد تھا اور اس بارے۔۔۔ ۔۔۔ میں کوئی شبہ نہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں کی زندگی میں اس مسلک کا آغاز و انجام انہی کی ذات سے منسوب ہو۔ اگر وہ آخری عمر میں اپنے خیال سے خوش نہ رہ سکے تو یقیناً اس صورت حال کی ذمہ داری اس ذہنیت پر ہے جس نے اس زمانے میں زبان کے اختلافی مسئلہ کو ہوا دے کر ایک ہوتے ہوئے کام کو اس

کے آغاز ہی میں بگاڑ دیا۔

سید احمد خاں کا جذبہ حُبِ وطن اور مشترکہ قومیت پہاڑ کی طرح اٹل اور سمندر کی طرح وسیع تھا۔ یہ ان کے تصور کا وہ عظیم الشان دائرہ تھا۔ جس سے ان کی قومی شخصیت بنتی اور بالیدگی پاتی تھی لیکن اس دائرے میں ایک دوسرا دائرہ بھی تھا جہاں سے ان کی شخصیت ذہنی غذا اور روحانی تقویت حاصل کرتی تھی وہ کُل قومیت کا تصور جزوی قومیت کی تکمیل سے ان کے نزدیک جز کُل سے الگ نہ تھا ہندوستانی قومیت کی کُل بہبودی اور برتری جزوی قومیت کے بقا اور بہبودی پر منحصر تھی۔ انھوں نے خلوص اور سچائی سے جز اور کُل دونوں کی بقا اور بہبودی کا خیال رکھا اور کسی تنگ نظری کا شکار نہ ہوئے۔ سید احمد خاں کے مذہبی افکار اور ابوالکلام کے مذہبی افکار میں جو مطابقت پائی جاتی ہے وہی مماثلت ان دونوں کے قومی نقطۂ نظر میں بھی موجود ہے۔ حالی نے لکھا ہے اور بڑی ژرف بینی سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ تہذیب الاخلاق ہی نے قومیت کے لفظ اور اس کے مفہوم پیش کیا۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے ذاتوں کے غیر اسلامی اثر کو عملاً قبول کر لیا تھا۔ اسی ذات پات نے قومیت کے مفہوم کو مسخ اور مردہ کر دیا تھا۔ پٹھان مغلوں سے نہ صرف جُدا رہے بلکہ جنگ کرتے رہے۔ سید مغلوں کی فتوحات کو نہ اپنا سکے۔ یہاں تک کہ سادات بنی امیہ اور بنی عباس کی فتوحات ہی کو غیر اسلامی قرار دیتے تھے۔ پھر مذہبی فرقوں نے قومیت کے جذبے کو یکسر مٹا دیا تھا۔ حالی نے اس کی تشریح ان لفظوں میں کی ہے:

> ہمارے نزدیک یہ کہنا کچھ غلط نہیں کہ قوم اور قومیت و قومی ہمدردی اور قومی عزت کے جو الفاظ جن وسیع معنوں میں کہ اب ہندوستان میں عام طور پر بولے جاتے ہیں یہ درحقیقت سرسید کی تحریروں نے جو اول سوسائٹی اخبار میں اور اس کے بعد تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئیں لوگوں کو لے سکھائے ہیں؟ صفحہ ۲۶ ج۔ ج

سید احمد خاں کے اسی ذہن و فکر کا نتیجہ تھا کہ آئندہ چل کر ملک میں ایک قومی تحریک کا آغاز ہوا۔ اور اس سے کسی طرح انکار ممکن نہیں ہے کہ . . . . . تنظیم اور تشکیل کی روح سید احمد خاں کا مشترکہ قومیت کا مسلک تھا۔ بابائے اُردو ڈاکٹر عبدالحق نے اس کی صحیح نشاندہی کی ہے کہ سرسید کا رسالہ "اسباب بغاوت ہند" پڑھ کر کانگریس کے بانی مسٹر ہیوم کو خیال پیدا ہوا کہ ملک میں ایک قومی جماعت بنائی جائے۔ بابائے اُردو لکھتے ہیں:

> "مسٹر ہیوم بانی انڈین نیشنل کانگریس نے اعتراف کیا ہے کہ مجھکو انڈین نیشنل کانگریس کا خیال

صرف سید احمد کی کتاب اسباب بغاوت ہند دیکھ کر پیدا ہوا۔" سید احمد خاں از عبدالحق۔

سید احمد خاں نے جس جوش اور جذبۂ ایمان سے مشترکہ قومیت کی تشکیل اور تعمیر کے لئے جدوجہاد کیا۔ اس کی تائید ان کے ہر کام سے ہوتی ہے۔ لیکن آخر میں وہ اس مسلک پر قائم نہ رہ سکے تو سطحی نظر رکھنے والے جس تعصب اور تنگ دلی کو ان سے منسوب کرتے ہیں وہ وقتِ نظر سے دیکھا جائے تو سید احمد خاں کی غلطی نہ تھی بلکہ یہ اس تعصب اور تنگ دلی کا ردِعمل تھا جس کا مظاہرہ اس وقت کیا گیا جب برطانوی حکومت کی ساری نذر مسلمانوں پر پڑ رہی تھی، تعلیم اور ترقی میں ہر جگہ وہ پسماندہ تھے اور اس پر مزید ستم یہ کہ انہی میں یہ خوف اور خطرہ پیدا کیا گیا کہ ہندوستان میں ان کی تہذیب اور ثقافت کا کوئی مستقبل نہیں ہے۔ سید احمد خاں نے زندگی کے آخری دنوں میں جس تعصب اور تنگ دلی کا مقابلہ کیا اس کی وجہ سے بلاشبہ ایک قسم کی انتہا پسندی پیدا ہو گئی تھی اور وہ راہِ اعتدال سے ضرور کچھ ہٹ گئے تھے۔ لیکن بنیادی طور پر انھوں نے جو روش اختیار کی وہ قوم اور قومیت کے مفاد کے لئے ناگزیر تھی۔ یہاں بھی ہمیں سید احمد خاں کے بالغ نظر نقاد حالی ہی سے اس کا جواب لینا پڑے گا:-

"باوجود اس (جذبۂ قومیت) کے اسلامی حمیت جیسی اس شخص میں پائی جاتی تھی نہ وہ مولویوں اور واعظوں میں دیکھی گئی، نہ صوفیوں اور درویشوں میں۔ جب کوئی بیجا حملہ اسلام یا مسلمانوں پر غیر مذہب والوں کی طرف سے ہوا اس نے فوراً اس کی مدافعت کی۔ نہ اس معاملے میں اس کو اپنی صلح کل کی پالیسی کا پاس و لحاظ تھا اور نہ اس بات کی کچھ پروا تھی کہ فریق ثانی کس رتبے اور درجہ کا آدمی ہے حالانکہ وہ ہندو اور مسلمانوں میں ہمیشہ اتحاد و اتفاق قائم رکھنا چاہتا تھا۔ مگر جب اس نے دیکھا کہ ہندو اردو زبان اور فارسی رسم خط کو صرف اس وجہ سے مٹانا چاہتے ہیں کہ وہ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد کی یادگار ہے تو اس نے علانیہ ان کی مخالفت کی اور ولایت جانے سے پہلے دو برس تک برابر ان سبھاؤں اور جلسوں اور کمیٹیوں کے برخلاف آرٹیکل لکھتا رہا جو بنارس اور الہ آباد اور دیگر مقامات میں اردو کی بیخ کنی کے لئے قائم ہوئی تھیں۔ پھر جب ایسے ہی تنگ دلی اور تعصب کے خیالات سے الہ آباد یونیورسٹی میں یہ تحریک ہوئی کہ ....

... فارسی زبان یونیورسٹی کورس سے خارج کر دی جائے تو اس نے محمڈن ایجوکیشنل

کانفرنس کے جلسے بمقام الہ آباد اس تحریک کے برخلاف ایک نہایت پرجوش اور زبردست اسپیچ میں ان تمام دلائل کی تردید کی جو فارسی زبان کے خارج کرنے کی ضرورت پر پیش کی گئی تھیں "۔ ۱۸۹۵ء سے یہ صورتحال تھی جس میں سرسید کو مجبوراً تنگ دلی، تعصب اور فرقہ پرستی کی مخالفت کرنی پڑی۔ یہ کہنا حقائق سے بعید ہوگا کہ سرسید تعصب اور تنگ نظری کی بجائے خود اسی کا شکار ہو گئے۔ سید احمد خاں کا ذہن اس مسئلے میں صاف تھا وہ ایک سچی مشترکہ ہندوستانی قومیت کے شدید آرزومند تھے۔ یہ قومیت تھی نہیں۔ لیکن اس کا پیدا کرنا ناگزیر تھا۔ جب تنگ نظری اور تعصب نے یہاں تک زور پکڑا کہ نہ صرف فارسی بلکہ اُردو کی مخالفت بھی عملی شکلیں اختیار کرنے لگی اُردو کی حمایت اور حفاظت بلاشبہ مشترکہ ہندوستانی قومیت کے تصور کی نشوونما کے لئے ناگزیر عمل تھا۔

سید احمد خاں کو اپنی عزیز اور ان کی کلوتی مشترکہ ہندوستانی قومیت کی آرزو پوری ہوتی نظر نہ آئی تو ان کا غم اور غصہ ایک قدرتی بات تھی۔ انھوں نے نہایت دیانت داری اور دانشمندی سے یہ محسوس کیا کہ اُردو کی مخالفت کی تحریک ایک منظم اور مضبوط تحریک ہے۔ ان کا یہ قیاس بنیادی طور پر صحیح تھا کہ برطانوی حکومت اور ذمہ دار حکام کی حمایت اور ہمدردی بھی ہندی کو حاصل ہے۔ ہندوستان کی مشترکہ قومیت کی تعمیر میں جو خطرہ ان کو نظر آیا وہ حقیقت پر مبنی تھا اور آزادی کے بعد اُردو کے ساتھ جو عمل ہر جگہ کیا گیا اور جو بھی سلوک روا رکھا گیا اس سے سید احمد خاں کے تدبر کا بڑا ثبوت مہیا ہو جاتا ہے۔

اُردو بولنے والے ایک لسانی اقلیت تھے۔ ملک کے جمہوری نظام میں اقلیتوں میں اپنی تہذیب و ثقافت کے بارے میں جو خطرات پیدا ہوتے ہیں وہ بے سبب نہیں ہوتے۔ اُردو کے علاوہ بھی ہندوستان کی تمام غیر ہندی قومیتوں میں یہ خطرات موجود تھے ان کو زائل کرنے کے لئے سید احمد خاں نے بروقت اقدام کیا۔ ان کے اقدام کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی ذمہ داری ظاہر ہے سید احمد خاں پر نہیں ڈالی جا سکتی۔ انھوں نے جس خطرے کا احساس اور اعلان کیا تھا وہی اعتراف ایک طویل مدت کے بعد ہندوستان کے مشہور قوم پرست ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کو بھی کرنا پڑا۔

ڈاکٹر ذاکر حسین نے مشہور قومی درسگاہ کاشی ودیا پیٹھ کے جلسہ تقسیم اسناد میں آزادی سے قبل یہی اعتراف اور اعلان ان لفظوں میں کیا تھا اور اسی شدت اور انتہائی شائستگی سے اس مسئلہ پر زور دیا تھا کہ:

"آپ مجھے معاف کریں اگر اس معزز مجمع کے سامنے میں صفائی سے یہ بات پیش

گردن کہ مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے۔ اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں، تنگ نظری اور دیس کے مستقبل کا صحیح تصوّر قائم نہ کرنے کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہہ کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدّنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں ہیں۔ اور میں بحیثیت مسلمان کے ہی نہیں سچے ہندوستانی کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں، اس لئے کہ اس سے مسلمانوں کا جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی خود ہندوستان کا تمدن پستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا ؎

گر ہمہ مثل غنچہ دل گیریم ما　　گلستاں میرد اگر میریم ما

یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی خدمات اور اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملی وجود کو خود اپنے لئے ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لئے نہایت بیش قیمت جانتے ہیں اور اس کے مٹائے جانے یا کمزور کئے جانے کو اپنے ساتھ ظلم نہیں بلکہ ہندوستانی قوم کے ساتھ بھی سخت خیانت سمجھتے ہیں۔" ص　تعلیمی خطبات

قومیت کا یہی بنیادی تصوّر سیّد احمد خاں کی روش کا ذمہ دار تھا۔ اسی تصور کی خاطر وہ ایک بڑی مدت تک مشترکہ قومیت کے تصور سے چمٹے رہے۔ یہی روش بعد کو ابوالکلام کو بھی اختیار کرنی پڑی۔ دونوں نے اس مشترکہ قومیت کے عظیم اور عزیز تصور کی خاطر ہندو مسلم اتحاد کی پرجوش حمایت کی۔ ہندوستان کی ترقی اور تعمیر میں انہماک اور ہندوستانی تہذیب و ثقافت کی سربراہی میں کسی بڑے سے بڑے قومی رہنما سے کم خدمات اور خلوص کا مظاہرہ نہیں کیا۔ ان دونوں نے اسلامی، ایرانی، مغربی اور ہندوستانی تہذیب کے عناصر کو عام زندگی میں سمو کر ان کا ایک خوشگوار امتزاج پیدا کیا تھا۔ اس بنیادی تصوّر کی نمائندگی فن تعمیر میں تاج محل نے کی۔ اور ہندوستانی زبانوں میں اُردو نے۔ سیّد احمد خاں کے نزدیک اس سیاسی اور سماجی انتشار میں متحدہ قومیت کا تصور ان کا ایک عظیم اور عزیز خواب تھا جو ابھی حقیقت نہ بن سکا تھا۔ ابھی اس سلسلے میں بھی کوئی ذہنی پختگی پیدا نہ ہوئی تھی کہ ملک کے بیدار اور بظاہر ترقی پسند طبقے نے اُردو کی مخالفت کی روش اختیار کر کے انھیں سخت مایوس کر دیا۔ سید احمد خاں کے سامنے ملک کی سیاسی

غلامی ایک عظیم ترین حادثہ تھا لیکن وہ ایک عملی انسان کی طرح اس حادثے کی تہہ تک پہنچنا چاہتے تھے۔ ان کے بیدار ذہن اور روشن نظر نے اسکی حقیقت تک پہنچنے میں غلطی نہ کی اور آخر اس پیغمبر تعلیم کے ذہن میں یہ خیال پوری طرح بس گیا کہ سیاسی غلامی نتیجہ ہے ہماری تعلیمی پستی اور تہذیبی انتشار کا۔ ہمارا جمود اور بے حسی، غفلت اور بے خبری کا نتیجہ ہے جو غیر ملکی غلامی کی شکل میں ہمیں ملا۔ سید احمد خاں کھلے لفظوں میں کہتے ہیں کہ ہماری غلامی ہماری ہی غفلت کا نتیجہ ہے:

"ہم کو پہلے اس سے کہ گورنمنٹ سے کچھ مانگیں، مانگنے کا استحقاق پیدا کرنا چاہیئے۔ اور پہلے اس سے کہ گورنمنٹ سے ان اصلاحوں کے خواستگار ہوں جو اس کے اختیار میں ہیں ہم کو وہ اصلاحیں حاصل کرنی چاہئیں جو خود ہمارے اختیار میں ہیں ہم کو اپنی معاشرت، مذہب، اخلاق، اور تعلیم و تربیت کے متعلق ہزاروں کام کرنے ہیں جن کے بغیر ہماری دنیا اور دین دونوں خراب ہیں۔ پھر ہم سلطنت سے کس بات کی توقع رکھتے ہیں؟ ہم کو اپنے نبی کا ارشاد یاد رکھنا چاہیئے کہ اعمالکم عمالکم (یعنی جیسی تمہاری حالت ہوگی ویسی تم پر حکومت کی جائے گی) صفحہ ۳۰۶ ح۔ ج

اس پیر دانا نے قومی ترقی اور تنزلی کا یہ اصول جس وضاحت اور وثوق سے پیش کیا ہے تنہا یہی ان کا اعلیٰ اور عظیم کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے واقعی علوم و فنون اور ذہن و ضمیر کے سارے مسائل اور مراحل معیاری اور مثالی سطح پر طے کئے جا سکتے ہیں۔ اگر فطرتِ انسانی کا یہ راز بخوبی ذہن نشین کر لیا جائے۔ حالی نے سید احمد خاں پر تنقید کرتے ہوئے بڑی صحت اور صراحت سے تسلیم کیا ہے:

"ہم یہ نہیں کہتے کہ جو کچھ انھوں نے غدر کے بعد مذہب کے متعلق لکھا وہ خطا اور غلطی سے بالکل پاک ہے۔ اور ایک فانی مخلوق کا کام ایسا ہو بھی نہیں سکتا لیکن ہم یہ ضرور کہتے ہیں اور کہیں گے کہ جس شخص کو کافر، ملحد، نیچری اور لامذہب کہا جاتا تھا جو اسلام کی خدمت اس سے بن آئی وہ ان فقیہوں سے نہ ہو سکی جنھوں نے مکے میں جا کر اس کے کفر کے فتوے لکھائے اور نہ ان فقیہوں سے جنھوں نے مسجد الحرام میں بیٹھ کر اس کے کفر کے فتووں پر مہریں کیں" صفحہ ۳۰۷ ح۔ ج

آنحضرت کی عقیدت میں، تعلیم کی اشاعت میں، قوم کی بھلائی میں اور سب سے بڑھ کر ذہن کی بیداری میں سید احمد خاں کے پُر خلوص کارنامے تھے جنھوں نے اردو نثر میں ابوالکلام کی ذہنی ساخت کے سانچے بنائے۔ یہ عقل سے مضبوط اور عقیدت سے بھرپور تھے لیکن اس پیغمبر یقین کی یہ عقیدت مجنونانہ اور مجذوبانہ نہیں بلکہ عالمانہ اور عارفانہ ہے۔

چنانچہ یہاں بھی یہ جذبۂ عقیدت عقلیت کی گرفت میں رہتا ہے۔ حالی کی رائے ہے:

"دوسری خصوصیت اس کتاب کی یہ ہے کہ سرسید نے اس کتاب میں مناظرہ کے اس مناصبانہ طریقہ کی جگہ جو مسلمانوں میں عموماً دائر و سائر ہے اور جس کے فریق مخالف کے دل میں بجائے رغبت کے نفرت اور بجائے آشتی کے ضد پیدا ہوتی ہے۔ ایک ایسا دوستانہ اور بے تعصبانہ طریق اختیار کیا ہے جو کسی کو ناگوار نہیں معلوم ہوتا اور مسلمانوں کے لئے ایک ایسی مثال قائم کی ہے جس کی نہایت ضرورت تھی": صفحہ ۳۱۲ ح - ج

سید احمد خاں کے علمی طرز تخاطب کی ایک خصوصیت یہ بھی کہ انھوں نے اپنا مخاطب محض مسلمانوں کو نہ کیا بلکہ ہر عامی و عالم کو کیا۔ حالی لکھتے ہیں:

"اس میں برخلاف دیگر علمائے اسلام کے الزامی جوابوں سے بہت کم تعارض کیا گیا ہے، بلکہ ہر ایک اعتراض کا محققانہ جواب جو عیسائی اور لامذہب دونوں کو برابر دیا جا سکے لکھا گیا ہے۔ الزامی جوابوں سے سوا اس کے کہ صرف مسلمانوں کی تسلی ہو جائے یا بعض صورتوں میں عیسائی بھی لاجواب ہو جائیں ان لوگوں کی زبان بند نہیں ہو سکتی جو اسلام اور عیسائیت دونوں مذہبوں سے الگ ہیں۔ یا مطلقاً قید مذہب سے آزاد ہیں": صفحہ ۳۱۵ ح - ج

یہی وہ روش ہے جو آخر الوالکلام نے بھی اختیار کی اور اس نے ان کے طرز کو سنجیدگی کی حیثیت سے نوازا۔ چنانچہ اردو میں اس طرز و طریق سے مسائل علمی میں ان سنجیدہ بحث کا آغاز ہوا جس نے ابوالکلام کے ہاں اعلیٰ صورت اختیار کی اور سیاسی اور سماجی مسائل پر بھی جذباتیت کی جگہ سنجیدگی سے غور و فکر کی بنا ڈالی۔

سید احمد خاں نے اپنے طرز فکر، تعلیمی تعلق اور اسلوب نگارش سے بیک وقت اخلاقی اصلاح، مذہبی اجتہاد، مثالی شائستگی اور مخصوص دلکشی کا سحر انگیز شخصیت میں سنوارا۔ اور اسی طرز فکر اور طریقۂ تعلیم کا یہ اعجاز تھا کہ بعض ایسی اصطلاحات جو ہمارے لئے محدود معنی رکھتی ہیں، وہ بڑے معنوں کی حامل بن گئیں اور اس طرح ایک قومی ذہن کی تشکیل کے کام کا آغاز ہوا۔ حالی نے اس نکتے کی تشریح بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہمارے نزدیک یہ کہنا کچھ غلط نہیں کہ قوم و قومیت و قومی ہمدردی اور قومی عزت کے الفاظ جن وسیع معنوں میں کہ اب ہندوستان میں عام طور پر بولے جاتے ہیں یہ درحقیقت سرسید کی تحریروں نے جو اول سوسائٹی اخبار میں پھر اس کے بعد تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئیں،

لوگوں کو بولنے سکھائے ہیں۔" ص۲۶۳ ح - ج

سید احمد خاں نے قومی ذہن اور زندگی کی تشکیل میں جو راہ اختیار کی وہ بلا شبہ دشوار گزار تھی۔ سطحی نظر سے ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی حد تک مذہبی تفریق کے ذمہ دار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھیں صحیح معنوں میں اس واقعیت کا صحت اور صداقت سے احساس تھا کہ ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمان زیادہ پسماندہ اور پست ہمت ہیں۔ یہ خیال کبھی ان میں خود ان کی عظیم الشان شخصیت کے بارے میں بھی احساس کمتری کا شکار ہو جاتا تھا۔ حالی کی شہادت ہے کہ ایک موقع پر انھوں نے خود اس بات کی ان لفظوں میں صراحت سے صحت تسلیم کی :-

" میں نے کونسل میں چار برس کام کیا ہے مگر ہمیشہ یہ سمجھا ہے کہ مجھ سا ذلیل اور نالائق اور مجھ سے بد تر کوئی ممبر نہیں ہو سکتا۔" ص۱۵۱ ح - ج

غرض متعدد اسباب کی بنا پر انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ مسلمانوں کو خصوصیت سے سر دست تعلیم اور صرف تعلیم پر اپنی توجہ صرف کرنا چاہیئے اور ملکی سیاست سے دوری اور دست کشی کی راہ اختیار کرنی چاہیئے۔ ان کی اس تدبیر نے انھیں مسلمانوں میں مقبول بلکہ محبوب بنا دیا اور اب کھل کر وہ کانگریس کی قومی تحریک کے خلاف لکچر دینے لگے۔ حالی کی رائے ہے کہ ان لکچروں نے انھیں ہر طبقہ اور گروہ کے مسلمانوں میں قابل اور قائد تسلیم کرا لیا۔

" ان دنوں لکچروں میں بڑی بات یہ تھی کہ پرانے خیالات کے مسلمان جو ہمیشہ سرسید کی ہر ایک تجویز کی مخالفت یا اس سے نفرت ظاہر کرتے تھے۔ انھوں نے بالاتفاق ان کی رائے کو تسلیم کر لیا اور باستثنائے معدودے چند تمام تعلیم یافتہ مسلمانوں نے بھی اس پر پورا عمل کیا۔ نیز پرانے خیالات کے اکثر ہندوؤں نے اور تقریباً کل تعلق داروں، جاگیرداروں، اور رئیسوں نے، عام اس سے کہ ہندو ہوں یا مسلمان ان کی رائے سے اتفاق ظاہر کیا۔" ص۱۸۲ ح - ج

معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر سید احمد خاں کی یہ روش ایک ایسے جاگیردار طبقے کی حمایت اور ہمدردی میں تھی، جو ہندوستان میں غیر ملکی اقتدار کا آلہ کار اور عضو بن گیا تھا۔ جاگیرداروں کا یہ طبقہ انگریزی مفاد کا ضامن اور مصالح کا ضمیر بن گیا تھا۔ مگر یہی طبقہ وہ تھا جس نے تعلیم اور ترقی کی ضرورت کا سب سے پہلے احساس کیا۔ ظاہر ہے ہمیں ذاتی ترقی کا خیال غالب تھا اور قومی ترقی کا مغلوب مگر بالآخر یہی طبقہ تھا جو تعلیم کی راہ سے قومی ترقی کے راستے پر آنکلا۔ ہندوستانیوں کے اس طبقے نے انگریزی محض ملازمتوں کے حصول کے لئے سیکھی تھی۔ مگر اس زبان اور ادب کے

مطالعے نے ان میں قوم اور قومیت کے تصوّرات کو جگا دیا۔ ان ہی ملازمتوں کے دیوانوں میں کچھ ایسے فرزانے بھی نکل آئے جنھوں نے تعلیم اور سماجی اصلاح کے مسائل سے دل چسپی لے کر نئے قومی ذہن کی داغ بیل ڈالی۔ سید احمد خاں کو اس کا تجربی اندازہ تھا کہ ان کا تعلیمی مشن اس نئے ہندوستانی طبقے کی حمایت اور ہمدردی کے بغیر آگے نہیں بڑھایا جا سکتا . . . ۔ ان کے پیش نظر اگرچہ تعلیمی عظمت کی راہیں کھلی ہوئی تھیں، مگر ان پر چلنے والے خال خال تھے۔ سید احمد خاں کو اس طبقے کی صف بندی کرنی پڑی مگر اس طرح کسان کی ذاتی اعزاض قومی ترقی کی سمت اختیار کریں۔ مشہور انقلابی مفکر ڈاکٹر اشرف نے اس صورت حال کا صحیح تجزیہ کیا ہے:

"وفادار مسلمانوں کی جاگیرداروں کی صف بندی سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ سرسید اور علی گڈھ تحریک کے علمبرداروں کے سامنے حکومت پرستی کے علاوہ اور کوئی نصب العین نہ تھا۔" صفحہ ۵۔ م س۔ پ۔ ۱۸۱

ان حالات میں کسی بھی ہندوستانی تعلیمی رہنما کے لئے اس طبقے سے الگ رہ کر تعلیمی یا تہذیبی جدوجہد کا تصوّر کرنا خیال خام اور فعل عبث تھا۔ اگر سید احمد خاں محض اس طبقے کی خاطر قومی تحریک کے اس پودے کو جو بعد میں چل کر گھنا جنگل بن گیا تھا محض نظر انداز کر دیتے تب بھی ان کی سیاسی سماجی اور شعوری برتری کا ایک ایسا پہلو سامنے آجاتا جو زیادہ واضح اور واقعی ہوتا۔ مگر حالات کی عجیب و غریب کشمکش نے آخر انھیں کانگریس کی مخالفت پر آمادہ کر دیا۔ ایک طرف ہندوستانیوں کی تعلیمی اور تہذیبی ترقی کا مخلصانہ جوش اور جذبہ اور دوسری طرف اسی شدّت سے کانگریس کی مخالفت بظاہر بڑی دو رُخی صورت حال ہے مگر حالات کا اشارہ دوسرا ہی ہے۔

سید احمد خاں کی یہ روش بقول اکبر الٰہ آبادی کے آمد نہ تھی آورد تھی اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ غیر ملکی مدبّر نے ان کی ذات سے وہ کام لیا جو ایک غیر ملکی اقتدار اپنے مضبوط سے مضبوط قلعے سے بھی نہیں لے سکتا تھا۔ لیکن اگر سطحی نظر اور جذباتیت سے بلند ہو کر محض معروضی نقطۂ نظر سے اس صورتِ حال کا تحقیقی جائزہ لیا جائے تو یہاں بھی سید احمد خاں کی بڑائی اور بینائی کا ایک نیا پہلو سامنے آجاتا ہے۔

جب ہندوستان انگریزی حکومت کے استحکام کے بعد اپنی سیاسی اور سماجی زندگی کا آغاز کر رہا تھا اور خود قومی تحریک غیر ملکی مدبّروں کے سائے اور سہارے ہندوستان کی سیاسی اور قومی شعور کی بیداری کا باعث بن رہی تھی۔ اس وقت کسی مدبّر کے ذہن میں یہ صورت حال واضح نہ تھی کہ ہندوستان حقیقتاً اور عملاً ایک ملک نہیں بلکہ برِ اعظم ہے۔ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے بعد سے یہ کمی شدّت سے محسوس کی جا رہی

تھی کہ ہندوستان میں ایک مستحکم متحدہ قومیت کی ضرورت ہے۔ یہ خیال بڑا مبارک خیال تھا۔ مگر اس نے چند ابتدائی کوششوں کی منزل سے آگے قدم نہ رکھا تھا۔ اکبر اعظم کی کوشش اس راہ میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر، قابلِ قدر اور قابلِ عمل تھی۔ لیکن اس سے بھی وہ کامیابی نصیب نہ ہو سکی جس کی یہ واقعی مستحق تھی۔ حقیقت اپنی جگہ یہی تھی کہ یہاں کے مختلف باشندے مذہب، زبان، تہذیب، اور تعداد کے لحاظ سے جُدا جُدا حیثیتوں کے مالک تھے۔ آزادی کے تصور اور تحریک نے ان مختلف عناصر کو مجتمع تو کر دیا مگر ان کو مضبوط اور متحدہ طور پر مستحکم نہ کیا۔ آزادی کا نعرہ اور نظریہ اس عظیم الشان کام کے لئے کافی نہ تھا۔ ہندوستان کی متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کی اساس سب سے زیادہ لازمی اور ناگزیر حقیقت تھی۔ جن حضرات اور حوادث نے اس اساس کو نظر انداز کیا انھوں نے ایک منفی صورت اور سمت کو اثباتی صورت اور سیادت قرار دیا۔ عمارت جتنی بلند اور جس قدر بڑی بنائی جائے لازمی اور ناگزیر ہے کہ اس کی بنیاد اتنی ہی مضبوط اور مستحکم کر لی جائے۔ جن رہنماؤں نے تحریکِ آزادی کے آغاز پر اس طرف توجہ دلائی تھی وہ دراصل مستقبل کی اسی صورتِ حال کا اندازہ اور احساس رکھتے تھے اور دوسروں تک اسے منتقل کرنا چاہتے تھے۔ آزادی کے جو فوری اثرات آزادی کے بعد ہمارے سامنے آئے ان تک آزادی سے پہلے کم لوگوں کی نظریں گئی تھیں آزادی جتنی عظیم الشان قدر ہے اس کا استحقاق اس سے کئی گنا بڑا اخلاقی فریضہ اور تہذیبی میراث ہے۔ ملک کے سیاسی رہنماؤں نے جوش اور جنون کی حد تک آزادی پر اپنی توجہ مرکوز رکھی۔ اس کی اساس اور اس کے استحقاق کو خطرناک اور شرمناک حد تک غیر ضروری خیال کیا۔ بلاشبہ غلامی کی حالت نہایت مذموم اور مطعون تھی۔ لیکن اس کا احساس ہندوستان کے باشندوں کے آزادانہ ضمیر کے لئے ایک ایسی خلش اور خراش کی صورتِ حال تھی کہ یہ جتنے دن باقی رہتی اسی قدر شوق اور شدت سے آزادی کا احساس بڑھتا اور بلند ہوتا رہتا۔ یہ پھل پک جاتا اور قومی شعور پختہ ہو جاتا تو آزادی قومیت کی راہ کو شاہراہ بنا دینے کا باعث ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ ہم نے غلامی کی خلش کو محسوس تو ضرور کیا اور اس کانٹے کو آخرکار نکال بھی دیا۔ لیکن اس خطرناک زہر سے جو قومیت کے جسم میں پیوست اور ذہن میں سرایت کر چکا تھا، بے اعتنائی برت کر ایک خطرناک غفلت برتی اور قومی انتشار کو دور کرنے کی ضرورت اور ذمہ داری کو چنداں قابلِ توجہ قرار نہ دیا۔ اس بے یقینی پر کسی نے توجہ نہ کی جو یقیناً غلامی سے بدتر اور ذلیل تر تھی۔ یہ تہذیبی بے راہ روی اور سماجی انتشار کی بیماری ہی وہ بیماری ہے جس نے آخر متحدہ قومیت اور مشترکہ تہذیب کے خواب کو باوجود آزادی کی بیداری کے پھر بھی خواب ہی رکھا ؎

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

سیاسی آزادی کے شور نے ہمیں غلامی کی نیند سے بیدار تو ضرور کر دیا، مگر اس سے پہلے کہ یہ بیداری تہذیبی ارتقا اور اخلاقی بقا کا موقع مہیا کرتی ہم نے جس فتنہ و فساد میں آنکھیں کھولیں اس کے ڈر سے پھر آنکھیں موند لیں۔ اور اس کے منتظر رہنے لگے کہ یہ سیلاب بلا ہمارے بعد اب کس کے گھر کا رخ کرے گا۔ ۱۳ر جنوری ۱۸۸۳ء کو سید احمد خاں نے ایک طویل تقریر میں اس صورتِ حال کا بڑا ہی عالمانہ اور عارفانہ تجزیہ کیا تھا۔ باوجودیکہ ربع صدی کی مدت گزر جانے کے ہندوستان کی موجودہ لسانی صورت حال کے پیشِ نظر اس تقریر کے چند منتخب جملوں پر غور کیا جائے اور ان اشاروں کو جو ایک ہی تقریر میں ملتے ہیں یکجا کیا جائے تو قومی یک جہتی کی حالیہ کانفرنس کی روئداد کے لئے اچھا خاصا جواب اور مواد مل جائے گا۔ اس سے کم سے کم سید احمد خاں کے تدبّر، دور بینی اور دوربینی کی قسم یقیناً کھائی جا سکے گی۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"ہندوستان فی نفسہٖ ایک برِاعظم ہے اور اس میں مختلف مذاہب کے آدمی کثرت سے رہتے ہیں مذہبی دستورات کی سختی نے اب تک ہمسایوں کو بھی ایک دوسرے سے جدا رکھا ہے۔ ذات کا قاعدہ بہت تشدد کے ساتھ جاری ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ہی ضلع میں مختلف مذاہب اور مختلف قوموں کے باشندے ہوں! اور ایک گروہ دولت مند اور تجارت پیشہ ہو تو دوسرا گروہ ذی علم اور ذی رعب ہو۔ یہ بھی ممکن ہو کہ ایک گروہ بلحاظ تعداد کے دوسرے گروہ سے بڑا ہو۔ اور روشن ضمیری کے جس درجے تک وہ گروہ پہنچ گیا ہے وہ درجہ باقی باشندوں کے درجے سے بہت اعلیٰ ہو۔ ایسے ملک میں جیسا کہ انگلستان ہے جہاں قومی امتیاز اب باقی نہیں رہا اور جہاں مذہبی معاملات میں تعصب اور اختلافات تحمل کی ترقی کے سبب کم ہو گئے ہیں۔ وہاں ایسے معاملے میں اس قسم کی مشکلات پیش نہیں آتیں۔ اور مذہب کے متحد ہونے سے تمام انگریز ایک قوم ہو گئے ہیں اور تعلیم کی ترقی سے خفیف اختلافات جو بیشتر ملک کی بہبودی سے متعلق ہیں، بالکل ناچیز ہو گئے ہیں۔ عیسائیوں کو پارلیمنٹ میں اپنے مطالب کی حمایت کرنے کے واسطے یہودیوں کی نسبت ووٹ دینے میں کچھ عذر نہیں ہوتا۔ اور در حقیقت سوشل اور پولیٹیکل مقاصد کے واسطے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انگلستان کی کُل آبادی ایک ہی قوم ہے لیکن ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے۔ جہاں ذات کے اختلافات اب تک موجود ہیں، جہاں مختلف قومیں خلط ملط نہیں ہوئیں، جہاں مذہبی اختلافات ابتک زور و شور پر ہیں اور جہاں تعلیم نے اپنے جدید معنیٰ کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی

مناسبت کے ساتھ ترقی نہیں کی مجھکو یقین کامل ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کی کونسلوں میں مختلف مطالب کی حمایت کی غرض سے الکشن کے خالص اور سادہ اصول کے جاری کرنے کے بہ نسبت محض تمدنی خیالات سے زیادہ تر بڑی بڑی خرابیاں پیدا ہوں گی۔ جب تک کہ قوم، اور مذہب کے اختلافات اور ذات کا امتیاز ہندوستان کی سوشل اور پولیٹیکل حالت میں ایک جزو اعظم رہے گا اور ان معاملات میں جو ملک کے انتظام اور بہبودی سے بیشتر متعلق ہیں۔ اس کے بالکل برا اثر ڈالے گا۔ اس وقت الکشن کا خالص قاعدہ طمانیت کے ساتھ جاری نہیں ہو سکتا۔ بڑی قوم چھوٹی قوم کے مطالب پر بالکل غالب آ دے گی اور جاہل آدمی گورنمنٹ کو اس قسم کی تدابیر کے جاری کرنے کا جواب دہ سمجھیں گے جن کے باعث قوم اور مذہب کے اختلافات بہ نسبت سابق کے اور بھی سخت ہو جائیں گے۔" ص ۱۸۱، ج-۲

سید احمد خاں کی وہ بصیرت اور بڑائی جو ان جملوں سے جھلک رہی ہے اس وقت ہندوستان کے رہنماؤں کو اس طرف متوجہ نہ کر سکی۔ سید احمد خاں کے ان خیالات کے باوجود ملکی رہنما اپنے خیال اور کمال میں مست رہے۔ اس وقت سے آج تک کہ تقریباً تین ربع صدی کا زمانہ گزر چکا اس حقیقت پر کسی کی نظر نہ گئی کہ جس طرح برطانوی تدبر نے سید احمد خاں سے کانگریس کی مخالفت پر سکوت اور خاموشی اختیار کی اور بلا شبہ اس سے اپنے مفاد کو مستحکم کیا اسی برطانوی تدبر اور اپنی برطانوی حکام نے ہندی کی حمایت اس جوش و خروش سے کی کہ سید احمد خاں جیسے معتدل رہنما بھی اس پر خاموش نہ رہ سکے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے بڑی بالغ نظری سے ان دونوں واقعات کو بیک وقت بیان کیا:

"سرسید کو اس کی اجازت تھی کہ کانگریس کی مخالفت کی سیاسی تحریک کی قیادت کریں لیکن جب نواب محسن الملک نے ہندی کو صوبہ متحدہ کی عدالتی زبان بنانے کی مخالفت کرنی چاہی تو انھیں سختی سے روک دیا گیا۔" ص۵۰ جوہر جامعہ۔ جوبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ صاحب نوری ایم اے

برطانوی حکمت عملی کی یہ ادا قابل داد تھی کہ وہ مشترکہ ہندوستانی قومیت کی اساس یعنی ایک مشترکہ ہندوستانی زبان کی مخالفت برطانوی افسروں کی زیر نگرانی ان ہندوؤں سے کرا رہی تھی جو اپنی تنگ نظری اور تعصب میں بڑھے ہوئے ہونے کے علاوہ سید احمد خاں سے کہیں زیادہ برطانوی حکومت کی وفاداری کا دم بھرتے تھے۔ دراصل سید احمد خاں کی کانگریس کی مخالفت ایک لازمی ردعمل تھا۔ اس تنگ نظری اور تعصب کا جو اس وقت زبان کے سلسلے میں پایا جاتا تھا۔ اقلیتوں میں ایک مدافعتی ذہن کا پیدا ہونا عمل نہیں ردعمل تھا۔ سید احمد خاں کو اس ردعمل پر موردِ الزام

ٹھہرتا اُردو کے اس شعر کے مصداق ہے ؎

وہی ذبح بھی کرے ہے وہی لے ثواب اُلٹا

آخر اسی ذہن نے ہندوستانی قومیت کے اساسی تصور کو سخت نقصان پہنچایا اور آج تک یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ ہندوستانی قومی یکجہتی کی کاوش صرف اسی وقت پوری طرح کامیاب ہو سکتی ہے جب ہندوستان میں مشترکہ تہذیب واقعی مشترک بھی ہو اور تہذیب بھی۔ سید احمد خاں نے جس تہذیبی اشتراک اور جس قومیت کی اساس کا احساس دلایا تھا وہ آج بھی باقی ہے۔

سید احمد خاں کی دور بینی اور دور اندیشی کی سب سے تابناک مثال کا اندازہ ڈاکٹر محمد اشرف نے جس واقعہ سے کیا ہے وہ اپنی جگہ ایک چٹان کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈاکٹر اشرف لکھتے ہیں:

"بدر الدین طیب جی اور سر سید کی باہمی خط و کتابت سے اندازہ ہوتا ہے کہ سر سید بمبئی کے مسلمان تاجروں کے مفاد کو ہمدردی سے دیکھتے تھے۔ بلکہ بقول حالی سر سید بھی اس یوم سعید کے منتظر تھے جب انگریزوں کی نوکری کی بجائے ہمارے صنعتی سرمایہ دار بھی اپنا خانہ ساز مال خود اپنے جہازوں میں لاد کر اور اپنے پھریرے اُڑاتے لندن اور نیویارک پہنچیں گے۔"

ص۱۲ ہ۔م۔س۔ب۔ا۔ن

اک بار پھر ذہن میں اس زمانے کا تصور لائیے کہ انگریز نئے نئے اس ملک پر قابض ہوئے ہیں۔ دلی شہر خاک و خون میں نہا رہا ہے۔ مسلمانوں کا خون خصوصیت سے ارزاں ہے۔ انگریزی صنعت نے مسلمان صناعوں کے ہاتھ قلم کر دیئے۔ ڈاکٹر محمد اشرف کی روایت کے مطابق ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ہندوستانی مسلمان ناکام رہے۔ اور انگریزوں کو ان سے انتقام لینے کا پورا موقع مل گیا۔ انگریزوں کی بربریت کا اندازہ اس ایک واقعہ سے ہوگا کہ صرف دہلی میں انہوں نے ستائیس ہزار (۲۷) مسلمانوں کو پھانسی پر لٹکایا۔ اور باغیوں کی جائیداد اور مکانوں کی ضبطی کے علاوہ بہت سے محلوں پر ہل چلوا دیا گیا۔ ص۱۵ ہ۔م۔ک۔س۔ب۔ا۔ن

اس کا قدرتی رد عمل مسلمانوں پر یہ ہوا کہ نئی تعلیم اور انگریزی حکومت دونوں سے مسلمان بحیثیت مجموعی برہم و بیزار رہے۔ لیکن ہندوؤں کا رویہ اس کے برعکس تھا۔ انگریزی تعلیم کے شائق اور شیدائی لارڈ میکالے نے اپنے والد کے نام ایک خط میں لکھا تھا:

"اس تعلیم کا اثر ہندوؤں پر بہت زیادہ ہے۔ کوئی ہندو جو انگریزی داں ہے کبھی اپنے مذہب پر

صداقت کے ساتھ قائم نہیں رہتا۔ دربعض لوگ مصلحت کے طور پہ ہندو رہتے ہیں، مگر بہت سے یا تو ملحد ہو جاتے ہیں یا مذہب عیسوی اختیار کر لیتے ہیں۔ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ اگر تعلیم کے متعلق ہماری تجاویز پر عمل درآمد ہوا تو تیس سال بعد بنگال میں ایک بت پرست بھی باقی نہ رہے گا۔" ص ۲۳ ع۔ ت

انگریزی تعلیم سے اجتناب کی شدت کے باوجود حالات کا تقاضا تھا کہ مسلمان معاشی مجبوری کی وجہ سے اپنے رویے کو بدلیں۔ چنانچہ جب مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کی طرف توجہ کی تو دیر ہو جانے کی وجہ سے یہ ہندوؤں سے پیچھے رہے۔ دوسرے مسلمان ہونے اور انگریزی حکومت سے بغاوت کے اثر نے بھی انھیں سرکاری ملازمتوں میں ترقی کے مساوی مواقع نہیں دیئے بلکہ غدر کے بعد یہ صورت حال اس درجہ سخت اور سنگین ہو گئی کہ بقول ڈاکٹر سنہا ارڈیسہ کے مسلمانوں کو اس قسم کی عرضداشت پیش کرنی پڑی کہ:

"ہماری حالت ان مچھلیوں کے مانند ہے جو پانی سے نکال کر باہر پھینک دی گئی ہوں۔ یہ مسلمانوں کی بدترین حالت ہے جو حضور کے سامنے اس لئے پیش کی جاتی ہے کہ حضور ملکہ معظمہ کے نائب مقام ہیں۔ ہم امید کرتے ہیں کہ بلا لحاظ رنگ و ملت سب قوموں کے ساتھ یکساں برتاؤ کیا جائیگا۔ سرکاری ملازمتوں سے خارج ہونے کے بعد ہم مفلسی اور مایوسی کے اس درجے پر پہنچ گئے ہیں کہ اگر بیس روپے ماہواری نوکری بھی مرحمت ہو جائے تو ہم دنیا کے ... سے دور دراز مقامات تک سفر کرنے، ہمالیہ کی برفانی چوٹیوں پر چڑھ جانے، اور سائبیریا کے سنسان بیابانوں میں بھٹکتے پھرنے کو بھی خوشی سے تیار ہیں۔" ص ۲۵ ع۔ ت

اس صورت حال میں سید احمد خاں نے اپنی تمام صلاحیتیں تعلیم پر صرف کر دیں اور یہی وہ راہ تھی جس پر چلنے سے انھیں امید کی کرن نظر آئی۔ لیکن اس تعلیم کا مقصد محض نوکریاں حاصل کرنا یا ڈگریاں لینا نہیں تھا بلکہ قوم کو ایک پرانی دنیا سے نکال کر نئی دنیا میں لانا تھا۔ ایک تقریر میں کس جرأت اور جوش سے کہتے ہیں:

"اے دوستو! مجھکو یہ بات کچھ خوش کرنے والی نہیں ہے کہ کسی مسلمان نے بی۔ اے یا ایم اے کی ڈگری حاصل کر لی ہے۔ میری خوشی قوم کو قوم بنانے کی ہے۔" ص ۲۵۹ لکچروں کا مجموعہ

اس سے سید احمد خاں کے ان تعلیمی مقاصد کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے جن کی بنا پر وہ قومی ترقی کا کوئی

تصور بغیر تعلیم کے نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ صحیح تعلیم ہی ان کے نزدیک صحیح ترقی کی ضامن اور ذمہ دار ہے۔ سید احمد خاں اسی تعلیم اور ترقی کی راہ میں آزادی کے رستے سے بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے آزادی کی خاطر تعلیم کی طرف توجہ نہ کی بلکہ تعلیم کی خاطر آزادی کی ضرورت اور ذمہ داری کا احساس پیدا کیا اور کرایا۔ انھوں نے آزادی کی حمایت میں تعلیم کو حربہ نہیں بنایا تھا بلکہ تعلیم کو قومی حمیت کا مرغ باد نما قرار دیا تھا اس تدبر و تدبیر کا نتیجہ تھا کہ بقول حالی سید احمد خاں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ حکومت کا سہارا لینا چھوڑ دیں اور اپنے پیروں پر کھڑا ہونا سیکھیں۔ تہذیب الاخلاق کی یہ وہ آزادی کی چنگاری تھی، جو آخر ابوالکلام کے ہاں آتش کدہ بن گئی۔

ہندوستان کی ترقی اور اصلاح اور مشترکہ ہندوستانی قومیت کے استحکام اور فلاح کا رشتہ ایک دوسرے سے ناگزیر تھا۔ اس لحاظ سے سید احمد خاں کی حقائق پسندی کا اگر خلاصہ قرار دیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ان کے گراں بہا اور قابل قدر عظیم الشان کارناموں میں سب سے بڑا اور بیش بہا کارنامہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی اکلوتی اولاد اُردو کی خدمت اور خیر خواہی کا جذبہ تھا۔ یہی صورت حال ابوالکلام کو بھی پیش آئی۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے سید احمد خاں کی اس تشویش کا یہ تجزیہ کیا ہے:

> "سرسید کے انتقال سے چند سال پہلے اُردو ہندی کی آویزش شروع ہو گئی تھی اس قضیے نے سرسید کو بڑی تشویش میں مبتلا کر دیا تھا۔ ص ۱۹ آ۔ ب۔ م

ٹھیک یہی صورت حال ابوالکلام کو بھی پیش آئی۔ اُردو کی خدمت اور خیر خواہی میں ان کا قلم اور قلب سید احمد خاں کے قلم اور قلب کا پیش رو ہے۔ دونوں نے متحدہ ہندوستانی قومیت کی تشکیل کے لئے اُردو کی خدمت اور خیر خواہی کو اس کی تکمیل کا ذریعہ قرار دیا۔ اور اسی جذبے سے جہاں تک ممکن ہوا اور جس طرح بن پڑا، دونوں نے اُردو کی حمایت اور ہمدردی میں غیر معمولی سعی و ثبات سے حصہ لیا اور اس کے لئے ہر طرح کی سعی کرتے رہے آخر جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔ ٹھیک اسی طرح وہ ہندوستانی زندگی کے ہر شعبے میں صلح کل یا خاص و عام کے گرویدہ اور گرویدہ بنے رہے۔ حالی کی شہادت ہے:

> "انھوں نے جتنے رفاہ عام کے کام کئے ان میں تمام مسلمانوں کو شریک کیا۔ سوسائٹی کے اخبار میں جو چھبیس (۲۶) برس ان کے ہاتھ تلے رہا کبھی بھول کر بھی کوئی آرٹیکل یا نوٹ ایسا نہیں لکھا جس سے کہ مذہبی تعصب کی بو آتی ہو کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی، کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت ہندوؤں کے سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے۔ کبھی کسی ہندو

عہدہ داروں کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا استحقاق پیدا کریں۔ ہمیشہ ہندو لیڈروں اور ریفارمروں کا ذکر ادب اور تعظیم کے ساتھ اپنے اخبار میں اور پبلک اسپیچوں میں کیا اور ہمیشہ ان کے مرنے پر حد سے زیادہ رنج اور افسوس ظاہر کیا۔ یہی حال ان کی بے تعصبی کا اسلامی فرقوں کے ساتھ تھا اور یہی حال عیسائیوں کے ساتھ۔" صفحہ ۵۹۱

اس سلسلے کی دوسری اور بڑی روشن اور رفیع مثال حالی نے یہ دی ہے کہ :

"باوجودیکہ وہ انگریزوں کا دوست تھا اور ان میں اور مسلمانوں میں خلوص اور دوستی پیدا کرنا چاہتا تھا، مگر جن انگریزوں نے اسلام کے خلاف کتابیں لکھیں ان کا مقابلہ اس نے نہایت آزادی اور بیباکی کے ساتھ کیا۔ اس نے سب سے پہلے گورنمنٹ کو اس بات سے آگاہ کیا کہ ملکی اور فوجی افسر اپنے تابعین کو مشنریوں کا وعظ سنانے کے لئے اپنا رعب داب کام میں لاتے ہیں، جس سے لوگوں کا خیال ہوتا ہے کہ گورنمنٹ ہندوستانیوں کو عیسائی بنانا چاہتی ہے۔"

صفحہ ۵۹۲ حیات جاوید

اس طرح سرسید اور آزاد دونوں نے ایک ذہن اور ضمیر کے ساتھ فکری آزادی، مشترکہ قومیت ... اردو کی حمایت اور حفاظت کا کام منزل بہ منزل اور کہیں کہیں قدم بقدم یکساں انجام دیا۔ حالی نے تہذیب الاخلاق کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے وہ سب کچھ الہلال اور البلاغ پر بھی حرفاً حرفاً صادق آتا ہے :

"ہمارے نزدیک یہ کہنا کچھ غلط نہیں کہ قوم و قومیت و قومی ہمدردی اور قومی عزت کے الفاظ جن وسیع معنوں میں کہ اب ہندوستان میں عام طور پر بولے جاتے ہیں یہ درحقیقت سرسید ہی کی تحریروں نے جو اول سوسائٹی اخبار میں اور اس کے بعد تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئیں لوگوں کو بولنے سکھائے ہیں۔" صفحہ ۲۶۴ ح۔ نا

سید احمد خاں کا ہندوستانی متحدہ قومیت کی طرف شدید رجحان ان کے سیاسی اور سماجی شعور کے سمجھنے میں خصوصی اہمیت رکھتا ہے اور ہندوستان کے مخصوص سماجی اور سیاسی مسائل کو سمجھنے میں ان کے خیالات ایک روشن مینار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اول ہی دن سے سید احمد خاں کی نظر اس قومی خامی پر تھی،

جس کو وہ سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اس لئے انھوں نے بار بار کھلے لفظوں میں جن خطرات سے آگاہ کیا تھا بدقسمتی سے ملک کو ان سے واسطہ پڑا اور ان کی ساری کاوشیں اور کوششیں صدا بصحرا ثابت ہوئیں۔ انھوں نے صاف صاف یہ جتلا دیا تھا کہ ہماری جمہوریت کی بنیادیں کب اور کیسے استوار ہوں:

”جب تک ہندوستان کی حالت مثل انگلستان کے نہ ہو جائے جہاں عیسائیوں کو یہودیوں کی نسبت ووٹ دینے میں کچھ تامل نہیں، اس وقت تک انگلستان سے ری پریزنٹیو انسٹی ٹیوشنوں (نیابتی دستوروں) کے اصول مستعار لینے میں بڑی بڑی مشکلات پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔“ ص ۱۴۴ ج ۔ ۲

یہ اسی صدا بصحرا کی آواز تھی جسے ہر طرح سے برطانوی حکومت کی وفاداریوں پر معتوب“ اور مطعون کیا جاتا رہا ہے، حالانکہ اس غریب کا قصور اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ اس نے اہلیت پر اصرار کیا تھا قومیت کے معیار کی پختگی پر آزادی کا قصر تعمیر کرانا چاہا تھا اور یہ بتایا تھا کہ ہندوستان ترقی یافتہ جمہوری ممالک کے مقابلے میں کتنا پسماندہ ہے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے بڑی بالغ نظری سے سید احمد خاں کی اس روش کا تجزیہ ان لفظوں میں کیا ہے:

”سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) ایک عالی دماغ روشن خیال اور اولوالعزم مدبّر اور مصلح تھے۔ اور ان کے پیش نظر وسیع تر اور بلند تر مقاصد تھے۔ وہ ہندوستان کو عہد وسطیٰ سے نکال کر عہد جدید میں لانا چاہتے تھے۔ اور انگریزی تعلیم و تہذیب کو محض اس کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ اہل مغرب کی اندھی تقلید کرنا منظور نہ تھا۔ بلکہ مغربی تہذیب کے بہترین عناصر کو ہندوستانی تہذیب میں سمو کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد ڈالنا تھی جس میں ہندوستانیوں کی قومی خودداری قائم رہے۔“ ص ۲۹۷ قومی تہذیب کا مسئلہ

سید احمد خاں کے تدبر پر ہماری سیاسی مصلحتیں چھائی رہیں۔ ہم نے آزادی کی خلش کو خاصا محسوس کیا مگر اس زہر کو یکسر بھلا دیا، جس نے یہ خلش پیدا کی تھی۔ اس لئے آزادی کی صبح نمودار ہونے پر بہتوں کو اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو گیا ؎

ہمیں تو انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر ہی نہیں

آزادی اور جمہوریت کا حق ادا کرنے اور انھیں برتنے کی کم سے کم قابلیت اور قدرت آزادی اور جمہوریت سے

کما ہم کسی طرح نہیں ہے۔

تعلیمی تصوّر اور ترقی پسند نقطۂ نظر

تعلیم کے اعلیٰ مقاصد اور اس کی ناگزیر شرط کامل آزادی پر سید احمد خاں اور ابوالکلام کا ذہن عظیم الشان وحدت اور عجیب و غریب مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن دونوں کا جو فرق عام طور پر بیان کیا جاتا ہے وہ دراصل ذہن کا فرق نہیں زمانہ کا فرق ہے۔ ملک میں قومی شعور کی بیداری اور تعلیم کے اجرا کے بعد جو صورت حال پیدا ہوئی اس سے ابوالکلام آزاد نے بلاشبہ فائدہ اُٹھایا۔ سید احمد خاں اس سے محروم تھے لیکن ان کی یہ محرومی ان کے زمانے کی مجبوری تھی۔ سید احمد خاں جس تعلیم کے حامی اور رہبر رہے تھے اسی کا یہ فیض تھا کہ ملک میں آزادی کی تحریک نے ایک تومند اور تندرست شعور کی شکل اختیار کرلی۔ گاندھی جی نے جب ترک موالات کا نعرہ لگایا اور تحریک آزادی کی توانائی میں اس نسخہ کو مجرب پایا تو ابوالکلام نے بھی عربی مدارس کے بائیکاٹ کے سلسلہ میں قومی عربی مدرسوں کی تحریک کی۔ چنانچہ اسی زمانے میں مدرسہ عالیہ کلکتہ کا مقاطعہ کرکے مدرسہ جامعہ کلکتہ کھولنے کا خیال انھیں انگیز ہوا۔ اس زمانے میں وہ اس مدرسے کے لئے ایسے علماء کا انتخاب کر رہے تھے جو ان کے معیار پر پورے اُتریں، مثلاً علامہ شبیر احمد عثمانی اور مولانا حسین احمد مدنی وغیرہ۔ آخر انھوں نے مدرسہ عالیہ کلکتے کے مقابل نئے قومی مدرسے کا آغاز ۱۳؍دسمبر ۱۹۲۰ء کو ملک کے مقتدر اور محترم قومی رہنما گاندھی جی سے کرایا۔ یہ زمانہ سید احمد خاں کے عہد کی طرح پھانسیوں کے پھندوں اور آباد بستیوں کے اُجاڑنے کا نہ تھا۔ ملک میں انگریزی نظم و نسق قائم ہوچکا تھا اور قومی تحریک نے ایک منظم شکل اختیار کرلی تھی۔ "انقلاب زندہ باد" کا نعرہ عام تھا اور عوام کی تائید اور ترجمانی اس نے اس صداقت اور صحت سے کی تھی کہ ہر دل کی یہی آواز اور ہر درد کی یہی دوا بن گیا تھا یہ زمانہ ہندو مسلم اتحاد کے شباب اور تحریک آزادی کی سرشاری کا زمانہ تھا۔ ہندوستان کے مختلف مذہبی، لسانی، تہذیبی اور سیاسی اختلافات ختم ہوکر ایک عجیب و غریب قومی سالمیت اور قومیت کی تشکیل و تکمیل کا سامان کر رہے تھے۔ اس تحریک کے نام "تحریک خلافت" ہی سے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ باوجود ایک اسلامی اصطلاح کے اس نام پر کسی کو اعتراض نہ تھا۔ بلکہ تحریک سے والہانہ دلی ہمدردی، سچی اپنائیت تھی حیرت ہوتی ہے کہ ان دنوں مذہبی یا لسانی اختلافات کس طرح ناپید ہوگئے تھے۔ یہ زمانہ ہر لحاظ سے ہندوستان

کی تاریخ کا نہایت ہنگامی اور انقلابی زمانہ تھا۔ اس کی وضاحت کے لئے اتنی بات بھی بہت کافی ہے کہ ایک عربی مدرسہ کا آغاز گاندھی جی سے کرایا جا رہا تھا جو قومی تحریک کے سب سے محترم اور محبوب رہنما تھے۔ اس موقع پر ابوالکلام نے طلبا کا تعارف گاندھی جی سے ان لفظوں میں کرایا:

"اس وقت طلبا کی جو جماعت آپ کے سامنے ہے اور جس کی آنکھیں آپ کے چہرے پر گڑی ہوئی ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے جو عہد اول دن کیا تھا اب تک اس پر پوری طرح قائم ہے۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے دین کو دنیا پر ترجیح دی ہے۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے مدرسہ عالیہ کلکتہ کی شاندار عمارت اور اس کے عالی شان ہوسٹل کو جن میں بہترین سامانِ آرائش و آسائش مہیا تھا محض احکام الٰہی کی پابندی اور سچے ہندوستانی کی حیثیت سے چھوڑ دیا ہے۔ اور اس طرح وہاں سے نکلی ہے کہ اسے یہ بھی خبر نہ تھی کہ کہاں جا رہی ہے اور کہاں رہے گی۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے ترکِ موالات کی راہ میں ہر طرح کی تکالیف برداشت کی ہیں۔ بھوک پیاس کی سختی جھیلی ہے اور جاڑے کی طویل راتیں ٹھنڈی زمین پر گزاری ہیں اور اب بھی گزار رہی ہیں اور اب تک گزار رہی ہیں کیونکہ سونے کیلئے اسکے پاس اب تک چارپائیاں نہیں ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس موقع پر آپ کو اس جماعت کی ایک ممتاز خصوصیت کی طرف توجہ دلاؤں۔ ہندوستان میں سرکاری تعلیم نے جو نقصانات ہمارے قومی خصائل و اعمال کو پہنچائے ہیں ان میں سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ تحصیل علم کا مقصد اعلیٰ ہماری نظروں سے محجوب ہو گیا۔ علم خدا کی ایک پاک امانت ہے اور اس کو صرف اس لئے ڈھونڈنا چاہئے کہ وہ علم ہے لیکن سرکاری یونیورسٹیوں نے ہم کو ایک دوسری راہ بتلائی ہے۔ وہ علم کا اس لئے شوق دلاتی ہے کہ بلا اس کے سرکاری نوکری نہیں مل سکتی۔ پس ہندوستان میں علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ معیشت کے لئے حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ بڑی بڑی تعلیمی عمارتیں جو انگریزی تعلیم کی نوآبادیاں ہیں کس مخلوق سے بھری ہوئی ہیں مشتاقانِ علم اور شیفتگانِ حقیقت سے؟ نہیں، ایک مٹھی گیہوں اور ایک پیالا چانول کے پرستاروں سے جن کو یقین دلا دیا گیا ہے کہ بلا حصول تعلیم کے وہ اپنی غذا حاصل نہیں کر سکتے۔"[۹]

ابوالکلام نے علم کی آزادی اور تعلیم کی خود مختاری کو بھی اسلام اور مسلمانوں کا عظیم الشان وصف قرار دیا ہے۔ اور اسے اصرار سے ایک عظیم الشان اخلاقی قدر کا درجہ دیا ہے۔ نہ صرف ملک کی آزادی سے قبل بلکہ آزادی کے بعد بھی جب وہ مسندِ وزارت پر جلوہ افروز تھے وہ اس پر برابر مصر رہے اور اسے ایک عظیم الشان تعلیمی اصول

اور اخلاقی قدر کا درجہ دینے پر زور دیتے رہے۔ ایک تقریر میں فرمایا:

"مسلمانوں نے ہمیشہ علم کو علم کے لئے سیکھا ہے۔ وسیلہ کے لئے نہیں۔ انھوں نے کبھی علم کو اس لئے حاصل نہیں کیا کہ اس کے ذریعے معیشت حاصل کریں۔ مسلمانوں نے ذریعہ معیشت کسی دوسری چیز کو بنایا جنھوں نے علماء کے اذکار و واقعات سے سنے ہیں وہ جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ جنھوں نے علم فقہ مدوّن کیا جس پر کروڑوں مسلمان عمل کرتے ہیں، وہ بزاز تھے۔ انھوں نے اپنے وسیع علم کو ذریعہ معیشت نہیں بنایا۔ حضرت معروف کرخیؒ موچی تھے۔ آج ہم اس پیشے کا نام بھی سننے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ وہ کرخ میں بغداد کے بازار میں بیٹھتے اور راہ چلتے آدمیوں کے جوتے سیتے اور اس کی اجرت سے گزر بسر کرتے۔ شمس الائمہ سرخی کا نام ہی حلوائی پڑ گیا تھا اور اتنا بڑا عالم اپنا ذریعہ معیشت حلوہ فروشی بنائے ہوئے تھا۔ وہ علم کو علم کے لئے حاصل کرتے تھے۔ زخارف دنیوی کے لئے نہیں۔ ان کے نزدیک یہ گناہ تھا کہ علم کو دنیا کے لئے حاصل کیا جائے۔" ص ۱۹۱ آ۔ ک۔ ت

ابوالکلام کے خیالات اور تاثرات سید احمد خاں کے زمانے سے بہت بعد کے ہیں۔ لیکن اگر زمانے کے ذوق کو نظر انداز کر دیا جائے اور اس عظیم الشان اسلامی روایت اور اخلاقی قدر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بلا شبہ یہاں بھی سید احمد خاں کے اس خیال میں وہی سبقت ملے گی جو ان کے فکر و نظر کے دوسرے گوشوں میں ابوالکلام پر ملتی ہے۔ یہاں ابوالکلام نے بعینہٖ اسی فکر کو اپنایا ہے۔ اور اسے مزید وضاحت اور خوبی سے آراستہ کر دیا ہے۔ ابوالکلام کے تعلیمی افکار پر توجہ کی جائے تو یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں کہ اعلیٰ تعلیم اور اس کے مقاصد کے تمام اساسی پہلو ابوالکلام نے سید احمد خاں کے فکر درو ش سے لئے ہیں۔

سید احمد خاں نے جس شدت سے ہندوستان کی یونی ورسٹیوں پر تنقید کی ہے وہ ان کے شعور کے شایانِ شان ہے۔ ان چند لفظوں سے سید احمد خاں کی حریتِ فکر اور حرمتِ تعلیم کے پیر پرداز متعین کئے جا سکتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"یونی ورسٹیوں کی مثال اور ہمارے کالج کے لڑکوں کی مثال آقا اور غلام کی سی ہے۔ ہم یونی ورسٹیوں کے تابع ہیں۔ اس کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جو ٹکڑا اپنا علم کا وہ دیتی ہے اس کو کھا کر پیٹ بھر لیتے ہیں اور اس پر قناعت کرتے ہیں۔

اے دوستو! ہماری پوری تعلیم اس وقت ہوگی جب کہ ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی۔ یونیورسٹیوں کی غلامی سے ہم کو آزادی ہوگی۔ ہم آپ اپنی تعلیم کے مالک ہوں اور بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنے قومی علوم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہوگا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمۂ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا تاج سر پر۔ یونی ورسٹی کی تعلیم ہم کو نیچر بناتی ہے۔

اے دوستو! میں خود بھی انہی میں ہوں، کیوں کہ مجھ کو بھی ایک یونی ورسٹی نے ال ال ڈی کی ڈگری دی ہے۔ ہم آدمی تبھی بنیں گے جب ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہوگی"۔ ص۱۹۱ ج۔ج

اسی خطبے کی گونج اور گرمی ہمیں شیخ الہند مولانا محمود الحسن کے خطبۂ تاسیس کے مندرجہ ذیل الفاظ میں ملتی ہے جو انھوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاسیس کے موقع پر ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علیگڈھ کی جامع مسجد میں ارشاد فرمائے تھے:

"ضرورت اس کی ہے کہ وہ (جدید) تعلیم مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور اغیار کے اثر سے کلیتہً آزاد ہو، کیا باعتبار عقائد و خیالات اور کیا باعتبار اخلاق و اعمال کے اور کیا باعتبار اوضاع و اطوار کے ہم غیروں کے اثر سے پاک ہوں۔ ہماری عظیم الشان قومیت کا اب یہ فیصلہ نہ ہونا چاہیے کہ ہم اپنے کالجوں سے بہت سستے دامون میں غلام پیدا کرتے رہیں۔ بلکہ ہمارے کالج نمونہ ہونا چاہئیں بغداد اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے اور ان عظیم الشان مدارس کے جنھوں نے یورپ کو اپنا شاگرد بنایا۔ اس سے پیشتر کہ ہم اس کو اپنا استاد بناتے"۔

ص۱۵۲ جوہر جامعہ جبلی نمبر (مرتبہ عرفان بیگ ندوی صاحب ایم اے)

سید احمد خاں اور شیخ الہند کے ہاں تعلیم کی آزادی کے بارے میں ایک ہی نقطۂ نظر ہے۔ دونوں کے خیال میں بنیادی صحت کے علاوہ دونوں کی لگن بھی ایک ہی طرح کی شدت رکھتی ہے۔ دونوں اپنے ماضی سے مضطرب اور مستقبل پر نظر رکھتے ہیں۔

سید احمد خاں کے ذہن میں شروع ہی سے اور شدت سے ایک یونی ورسٹی بنانے اور اسے آزادی سے برتنے کا خیال جڑ پکڑ رہا تھا۔ مگر حالات موافق نہ تھے۔ بقول حالی کے:

"سید محمود نے جو اسکیم ۱۰ فروری ۱۸۷۳ء کو کمیٹی میں پیش کی تھی، اس میں انھوں نے صاف

صاف اس بات کی تصریح کردی تھی کہ ہماری غرض صرف ایک مدرسہ یا کالج ہی قائم کرنا نہیں ہے، بلکہ ایک یونی ورسٹی قائم کرنی ہے۔ پس کمیٹی نے جو انگریزی میں اپنا نام محمڈن اینگلو اورنٹیل کالج فنڈ کمیٹی رکھا ہے، اس میں بجائے کالج کے یونی ورسٹی کا لفظ ہونا چاہیئے، اور اُردو میں بجائے مدرستہ العلوم کے دارالعلوم نام رکھنا چاہیئے اور بجز اس کے کہ گورنمنٹ نگراں حال رہے اس کی اور کسی قسم کی مداخلت اس دارالعلوم میں نہ ہونی چاہیئے چنانچہ اس اسکیم کی جو کاپی گورنمنٹ میں بھیجی گئی تھی اس میں بھی یونی ورسٹی کا لفظ لکھا تھا۔ لوکل گورنمنٹ سے اسکا جواب آیا کہ اگر کمیٹی محمڈن یونی ورسٹی قائم کرنا چاہتی ہے تو گورنمنٹ اس میں گرانٹ ان ایڈ نہیں دینے کی۔ باوجود اس کے سرسید کا ارادہ یہی تھا کہ یونیورسٹی قائم کی جائے۔ وہ چاہتے تھے کہ اس دارالعلوم میں کیمبرج یونی ورسٹی کے موافق فیلو سسٹم جاری کیا جائے، اور جو طالب علم فارغ التحصیل ہو جائے اس کو کسی خاص علم میں جس سے وہ خاص مناسبت رکھتا ہو، مصروف رہتے اور اس میں کمال حاصل کرنے کیلئے فیلو شپ دی جایا کرے۔" صد ۱۲۲ ح۔ج

لیکن حالات کی ناموافقت اور قوم کی نا اہلیت کی وجہ سے سید احمد خاں کا یہ خیال اور خواب ان کی زندگی میں حقیقت نہ بن سکا لیکن چونکہ ایک عجیب اور عظیم عملی انسان تھے، اس لئے انھوں نے کہا کہ اگر ہم آسمان تک نہ پہنچ سکیں تو نہ سہی، کم از کم پرواز کی حد تک بلندیوں کو تو چھو لیں۔ چنانچہ وہ اس خیال سے اُڑے اور ان کی پرواز صیاد کے تصور سے بہت آگے تک پہنچی۔ حالی لکھتے ہیں:

الغرض سرسید کو اپنا منصوبہ پورا کرنے سے بالکل مایوسی ہوگئی۔ یونی ورسٹی قائم کرنے کا خیال انھوں نے بالکل چھوڑ دیا اور مدرستہ العلوم میں وہی کورس اختیار کرنا پڑا جو موجودہ یونی ورسٹیاں تجویز کریں۔ انھوں نے اپنے دل کو یہ کہہ کر تسلی دے لی کہ ؎

نہ ہو تاب پرواز گر آسماں تک — تو وہاں تک اُڑیں ہو رسائی جہاں تک

ابوالکلام سید احمد خاں کی اس مجبوری کو تسلیم نہ کر سکے۔ وہ اپنے کو اس پر قطعی آمادہ نہ کر سکے کہ اگر ایک آزاد یونی ورسٹی بنانے کا موقع میسر نہ آسکے تو بھی کم درجے کی آزاد یا نیم خود مختاری کے اصول کے مطابق یونی ورسٹی بنانا مان لینا چاہیئے۔ دراصل ابوالکلام نے سید احمد خاں کی اس رائے پر شدید نکتہ چینی کی ہے۔

ابوالکلام یونیورسٹی بنانے کے خیال کے مخالف ہرگز نہیں تھے، بلکہ جن شرطوں پر یونیورسٹی قبول کی جارہی تھی، اس کے مخالف تھے۔ ابوالکلام نے اپنے سلسلۂ مضامین اسی بات پر اصرار کیا ہے اور اس لئے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وہ سید احمد خاں کے تعلیمی افکار یا نظریات کے مخالف تھے، بلکہ جن نظریات اور افکار کو سید احمد خاں نے پیش کیا تھا انہی پر وہ سختی سے مصر تھے اور ان سے کم کسی چیز پر قانع ہونا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ سید احمد خاں کے ذہن میں یہ بھی خطرہ تھا کہ جب مغربی تعلیم کے اثرات پھیلیں گے تو قوم کے نوجوانوں کے ذہن بھی بدلنے لگیں گے اور یہ تبدیلی اسلامی افکار و نظریات کے حق میں اچھی نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی خطرے کے تدارک کے لئے انھوں نے اجتہادی مسائل پر اصرار کیا۔ ابوالکلام ان کے مسلک کے بھی خلاف تھے اور وہ سمجھتے تھے کہ مذہب کی مدافعت کے لئے قدیم ہتھیار ہی کافی ہیں۔ کیونکہ نئے مسائل نفس مذہب کے بارے میں کوئی ایسی بات نہیں کہتے جو آج تک نہ کہی گئی ہو۔ مذہب پر کوئی اعتراض ایسا نہیں ہے جو آج تک نہ کیا گیا ہو۔ چنانچہ ایک جگہ کس قدر سخت لہجے میں سید احمد خاں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کیا کوئی شخص آج ثابت کرسکتا ہے کہ جس زمانے میں سرسید احمد خاں مرحوم نے پہلے پہل یہ صدائیں بلند کی ہیں اور اول اول تہذیب الاخلاق نکالا ہے اس وقت واقعی کتنے مسلمان تھے جو انگریزی پڑھ کر دہریئے ہوگئے تھے۔ اور ان کی گمراہی نے مرحوم کو مجبور کیا تھا کہ جدید اجتہاد شروع کردیں۔ یا انھوں نے ہاتھ جوڑ جوڑ کر منتیں کی تھیں کہ ہماری خاطر تاویل الجاہلین و تحریف الغاسقین و انتخاب المبطلین کا فتنہ تازہ کر دیجے" ص۲۹۱ ت

لیکن یہ خیالات اس وقت کے ہیں جب ابوالکلام تعلیمی مسائل اور معاملات سے براہ راست وابستہ نہ تھے۔ آزادی کے بعد جن نئے حالات میں انہیں نئے تعلیمی اور تہذیبی مسائل سے سابقہ پڑا تو آخر کار عملاً وہ بھی مسلک سید احمد خاں ہی کے قریب ہوئے اور نظری اختلاف بہت حد تک کم ہوگئے جن کا اظہار سید احمد خاں کی تعلیمی مخالفت میں انھوں نے کیا تھا چنانچہ مشہور ماہر تعلیم اور ابوالکلام کے مشیر خصوصی خواجہ غلام السیدین کی یہ شہادت ان کے بارے میں درجہ سند کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔ سیدین صاحب لکھتے ہیں:

"سرسید کے شاندار علمی تعلیمی اور مذہبی کارناموں کا انھیں اعتراف تھا۔ لیکن ان کی سیاست کے بعض پہلوؤں سے اور تعلیمی نظریوں سے اختلاف تھا اور اختلاف و اعتراف دونوں کا اظہار انھوں نے معقولیت اور اعتدال کے ساتھ کیا۔" ص۳۲ انوار ابوالکلام

موصوف مزید تحریر فرماتے ہیں:

"ان کے نزدیک اس وقت انگریزوں کی اندھی نقالی بھی اتنی ہی قابل اعتراض تھی جتنی کہ آج مغربی علوم اور زبانوں کو خارج کرنے کی کوشش۔ انھیں احساس تھا کہ اسی تعلیم کی بدولت ہماری قومی اسپرٹ کا احیار ہوا ہے اور جدید علمی اور سائنٹفک ذہنیت کی بنیاد پڑی ہے" ص۴۹ آ۔ ا۔ آ

اس سے پہلے اس پر بحث کی گئی ہے کہ سید احمد خاں نے کس ذہن اور ضرورت کے مطابق انگریزی تعلیم پر باوجود انگریزی نہ جاننے کے زور دیا۔ خواجہ غلام السیدین لکھتے ہیں:

"انھوں نے انگریزی تعلیم پر بعض مغربی تعلیم یافتوں سے زیادہ زور دیا۔ وہ جانتے تھے کہ یہ نہ صرف مغربی علوم اور سائنس کے لئے، بلکہ بین الاقوامی تعلقات کے لئے بھی ایک کنجی کا کام دیتی ہے۔ انھوں نے ایک موقع پر لکھا تھا کہ ہم اپنی مادی دولت، ساز و سامان کو جغرافی صا دیوں میں قید کر سکتے ہیں، لیکن علم اور تہذیب کی دولت پر مہر نہیں لگا سکتے۔ وہ تو عام انسانوں کی میراث ہیں۔ تہذیب کے میدان میں تنگ نظری سے بڑھ کر کوئی جرم نہیں، اور قوموں کی ترقی میں یہی سب سے بڑی رکاوٹ ہے" ص۳۵ ا۔ ا۔ آ

بیکم وبیش وہی صورت حال تھی جس کا مقابلہ اور معرکہ سید احمد خاں کو جھیلنا پڑا۔ اب یہی صورت حال ابوالکلام کے سامنے روپ بدل کر آئی۔ انھوں نے نہایت اعتدال نظر، توازن فکر اور عقلیت کے ساتھ ان مسائل پر غور کیا۔ اس سے ان کی تعلیمی بلند نظری اور فکری عظمت کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

تعلیمی افکار و نظریات کے سلسلے میں سید احمد خاں کا ذہن ایک اعلیٰ اور عظیم مقصد سے وابستہ تھا۔ ان کے ہاں بھی تعلیم محض دفع الوقتی اور تلاش معاش ہی میں نہیں تھی بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ تھی۔ انھوں نے علوم جدیدہ اور خصوصاً انگریزی زبان کی تعلیم پر محض اس لئے زور نہیں دیا تھا کہ انگریزوں کو آسانی سے سستے ہندوستانی کلرک مہیا ہو جائیں بلکہ وہ چاہتے تھے کہ اعلیٰ تعلیم سے اعلیٰ ہندوستانی ذہن تیار کرسکیں انھوں نے بڑے صاف اور سخت لفظوں میں اس ذہنیت پر تنقید کی ہے۔ "وہ (گورنمنٹ) ہم کو اس قدر تعلیم دینا چاہتی ہے جس قدر کہ اس کی ضرورت ہے۔ وہ ہم کو ایسا مرکب بنانا چاہتی ہے کہ اسباب لاد کر ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دے۔ اس کو انتظام ملک اور انتظام دفتر کے لئے چند ایسی تپلیاں درکار ہیں جو انگریزی

تکلا سکتی ہوں مگر سمجھ نہ سکتی ہوں، جیسا کہ مانچسٹر میں سوت کاتنے کے لئے تیلیوں کی ضرورت ہے۔
جو کچھ کہ وہ (گورنمنٹ) ہندوستان میں تعلیم کی نسبت کرتی تھی کوئی اس کا شکر گزار نہ تھا۔ اس لئے کہ
اس کو خود غرضی پر محمول کیا جاتا تھا نہ رعایا پروری پر۔" صفحہ ۲۹۳ ج۔ ج

سید احمد خاں کی یہ تنقید کسی طرح اس تنقید سے کم نہیں ہے جو علی گڑھ کے ناقدین اور خصوصاً ابو الکلام
نے سید احمد خاں کے تعلیمی افکار پر . . . . کی ہے۔ لیکن سید احمد خاں کے
ان افکار پر تنقید کرنے والوں نے ان کے تاریخی پس منظر کو نظر انداز کر دیا ہے۔ سید احمد خاں کے افکار آزاد تعلیم
ہونا تا بل تغیر سچائی پر مبنی ہیں۔ سید احمد خاں کی نظر اس وقت بھی پوری طرح اور صحیح طور پر تعلیم کے مقصد اور منہاج دونوں
پر تھی۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ اعلیٰ تعلیم کے بارے میں ان کا ذہن اس حد تک صاف اور صحیح واقع ہوا تھا کہ انھوں
نے مغربی تعلیم کے ساتھ مشرقی تعلیم پر بھی ان لفظوں میں تنقید کی:

"بنارس کالج نے سنسکرت زبان کی ترقی پر بہت توجہ کی۔ مگر وہ ایک کو بھی سنسکرت میں ان
پنڈتوں کی برابر نہیں بنا سکا جو دھوتی باندھے کمر پہنے منگکا اور شیوالہ گھاٹ کی سیڑھیوں
پر بیٹھ کر اپنی مقدس زبان سنسکرت کو تحصیل کرتے ہیں۔ مگر ان کی تحصیل سے ملک کو بجز اس
کے کہ بنارس میں دس پانچ منگتا پنڈت اور زیادہ ہو گئے کیا نتیجہ حاصل ہوا؟ یونیورسٹی
کالج لاہور نے بلخ و بدخشاں کے طالب علموں کو جو کچھ تعلیم دی ہو ہم کو اس کا حال نہیں بتایا
جنھوں نے مسجد کے حجروں اور خانقاہ کے تنگ و تاریک حجروں میں بیٹھ کر اور درود و فاتحہ
کی روٹی پر گزران کر کے عربی و فارسی کو تحصیل کیا اور اعلیٰ درجہ کا تبحر ان میں پیدا کیا مگر اس کا نتیجہ
بجز اس کے کہ مردوں کی روٹیاں کھانے والے اور زیادہ ہو گئے ملک کو کیا فائدہ پہنچا؟" صفحہ ۲۹۹ ج۔ ج

سید احمد خاں نے ان صاف اور سخت لفظوں میں جس قسم کی مشرقی تعلیم کی مخالفت کی وہ واقعی ان کے
ذہن رسا کا ایک کمال تھا۔ اس پیغمبر تعلیم نے مغربی علوم و زبان کی تعلیم پر خصوصی توجہ اس لئے دی کہ اس کے
نزدیک ہندوستان جیسے پسماندہ ملک کی ذہنی ترقی اور تہذیبی بقا کا بہت کچھ انحصار اس امر پر تھا کہ معیار علم
بلند ہو۔ جب وہ دیکھتے تھے کہ انگریز حکمراں مشرقی علوم کی طرف متوجہ ہیں تو وہ اس روش کو ملک کی ترقی دشمنی پر
محمول کرتے کرتے تھے۔ پنجاب یونیورسٹی کی طرح جب الہ آباد یونیورسٹی میں مشرقی علوم اور زبانوں کا احیاء
ہوا تو سید احمد خاں کے ذہن میں یہ خیال اور خطرہ گزرا کہ اس کا مقصد مشرقی علوم کی آڑ میں علوم جدیدہ کے

اعلیٰ معیار کو گھٹانا ہے اور وہ کسی قیمت پر ادنیٰ اور کم معیار مغربی علوم و زبان کی تعلیم و تحصیل پر مطمئن نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے انھوں نے شدومد سے مخالفت کی۔ ان کی مخالفت کا لہجہ اس زمانے میں بھی اتنا ہی تندوتلخ تھا جتنا اس بارے میں ممکن تھا:

"ہم اپنا یقین ظاہر کرتے ہیں کہ الہ آباد یونیورسٹی، پنجاب یونیورسٹی کی بہن نہیں ہونے کی، وہ انگلش ہائی ایجوکیشن کے لئے بمنزلہ ایک مادر مہربان کے ہو گی۔ لیکن اگر فرض کر لیا جائے کہ ہمارا یہ خیال غلط ہے تو یہ سوال پیش آتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہیئے؟ ہماری رائے میں اس کا جواب صاف ہے۔ استقلال، استقلال، استقلال، ہمت، ہمت، ہمت، کوشش کوشش، کوشش: ہم کو گورنمنٹ کی پالیسی کی کچھ پروا نہیں کرنی چاہیئے اور خود اپنے لئے انگلش ہائی ایجوکیشن کے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اور اگر ہم میں سیلف ریسپکٹ کا کچھ اثر باقی ہے تو گورنمنٹ کو دکھا دینا چاہیئے کہ بلاشبہ گورنمنٹ لوگوں کی جانوں پر اختیار ہے مگر لوگوں کی رایوں پر نہیں"۔ ص ۲۰۶ ج۔ ج

یہاں سید احمد خاں نے جس پرجوش طریقہ پر مغربی تعلیم کی حمایت کی ہے اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا..... کہ وہ اپنے ماضی سے رشتہ توڑ لینا چاہتے تھے یا اپنی تعلیمی خود مختاری سے ہاتھ دھو بیٹھنا چاہتے تھے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ جدید ذہن کے ساتھ تعلیم کی نئی قدروں کو اپنانا چاہتے تھے۔ نئے علوم کو سیکھنا قومی ترقی کے لئے ضروری خیال کرتے تھے لیکن اس قیمت پر نہیں کہ یہ تعلیم ہمارے ہاتھ میں نہ ہو۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے صحیح طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

اگرچہ سرسید مغربی تہذیب اور انگریزی تعلیم کے دل سے حامی تھے۔ لیکن مسلمانوں کی تعلیم میں حکومت کا دخل انھیں کسی طرح پسند نہ تھا۔ انھوں نے اسے مجبوری سے قبول کیا اور اپنی زندگی میں ایک حد سے آگے بڑھنے نہ دیا۔ ان کے اور ان کے ساتھیوں کے لئے یہ امید باعثِ تسکین تھی کہ جب علی گڑھ کا مدرسہ ترقی کر کے یونی ورسٹی کے درجے کو پہنچے گا تو اسے تعلیمی خود مختاری حاصل ہو جائے گی"۔ ص۲ جامعہ جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ نوری صاحب

سید احمد خاں کے ان تعلیمی افکار کی روح اور روشنی پوری طرح ابوالکلام کے تعلیمی اور تہذیبی تصورات میں جانی اور پہچانی جا سکتی ہے۔

ان افکار میں کہیں کہیں سید احمد خاں اپنی ترقی پسندی میں ابوالکلام سے بھی ایک قدم آگے ہیں۔ ابوالکلام نے آخری عمر تک اس پر زور دیا کہ اسلامی علوم و فنون اور اسلامی تہذیب ہندوستانی تہذیب کا ایک حصہ ہے اور ان دونوں کو ملانے کی طرح طرح کی مخلصانہ اور مجاہدانہ کوششیں بھی کیں۔ لیکن سید احمد خاں نے اس پہلو پر خصوصیت سے اس لئے بھی زور دیا کہ وہ اسلام کو انقلابی اصولوں کا مجموعہ خیال کرتے تھے تھے۔ ان کے فکر روشن کی پرخشندگی وہ جزا نہ جوہر ہے جو ابوالکلام کے ہاں بھی نہیں ملتی۔ سید احمد خاں لکھتے ہیں:

"میری رگوں میں عرب کا خون گردش کرتا ہے اور پھر میرا مذہب یعنی اسلام جس پر مجھے پورا اور پکا یقین ہے وہ بھی ریڈیکل (انقلابی) اصولوں کو سکھلاتا ہے اور شخصی گورنمنٹ سے موافق نہیں اور نہ لمٹیڈ مانرکی (رژیم شہنشاہیت) کو مانتا ہے، بلکہ موروثی حکومت ناپسند کرتا ہے۔ ایک پریزیڈنٹ (صدر) جس کو لوگ منتخب کریں، اس کو اسلام پسند نہیں کرتا کہ دولت ایک جگہ اکٹھی ہو۔ اسی اصول کے موافق اسلام کے بانی نے یہ قاعدہ بنایا کہ بعد فوت ہو جانے کے کسی شخص کے اس کی جائیداد بہت سے آدمیوں میں تقسیم ہو جاوے۔ کیونکہ کتنی ہی زیادہ جائداد کیوں نہ ہو وہ بعد دو نسلوں کے یقیناً بہت سے حصوں میں تقسیم ہو جاوے گی۔ پس میں دونوں طرح کیا بلحاظ مذہب اور کیا بلحاظ خون کے ریڈیکل (انقلابی) ہوں۔" صہ۲۴۹ ح ۔ ج

غور سے دیکھا جائے تو سید احمد خاں کی اس للکار نے جو طوفانی کیفیت پیدا کر دی ہے وہی ابوالکلام کے ہاں پہنچ کر جلال اور جادوگری اور گرمی اور گونج بن گئی ہے۔ دونوں کے ہاں لہروں کا یہ زور و شور بتا رہا ہے کہ دونوں کا رشتہ ایک ہی سمندر سے ہے۔

سید احمد خاں کے اس اقتباس سے کسی حد تک اس کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے تئیں ایک انقلابی محسوس کرتے تھے اور اس سلسلے میں انھوں نے کھل کر اسلام کے دو ایسے اصولوں کا حوالہ دیا ہے۔ جو اپنے نتیجے کے لحاظ سے اشتراکیت ہی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یعنی (۱) "اسلام یہ پسند نہیں کرتا کہ دولت ایک جگہ اکٹھی ہو"

(۲) اس اصول کے موافق اسلام کے بانی نے یہ قاعدہ بنایا کہ بعد فوت ہو جانے کسی شخص کے اس کی جائداد بہت سے آدمیوں میں تقسیم ہو جائے۔ کیونکہ کتنی ہی زیادہ جائداد کیوں نہ ہو، وہ بعد دو نسلوں کے

یقیناً بہت سے حصوں میں تقسیم ہو جائے گی۔"

انہی دونوں اصولوں کو تشریح اور تفصیل سے ابوالکلام نے ترجمان میں بیان کیا ہے اور اسلام کے اسی مسلک کی تعریف کی ہے جس مسلک کو سید احمد خاں نے اپنا کر اپنے فخر اور فوقیت کا اظہار کیا تھا۔

ابوالکلام لکھتے ہیں :

"قرآن کی روح دولت کے احتکار و اختصاص کے خلاف ہے۔ یعنی وہ نہیں چاہتا کہ دولت کسی ایک گروہ کی ٹھیکہ داری میں آجائے یا سوسائٹی میں کوئی ایسا طبقہ پیدا ہو جائے جو دولت کو خزانہ بنا کر جمع کرے، بلکہ وہ چاہتا ہے کہ دولت ہمیشہ سیر و گردش میں رہے۔ اور زیادہ سے زیادہ تمام افرادِ قوم میں پھیلے اور منقسم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ورثہ کے لئے تقسیم و اسہام کا قانون نافذ کر دیا اور اقوامِ عالم کے عام قوانین کی طرح یہ نہیں کیا کہ ایک خاندان کے ایک ہی فرد کے قبضے میں رہے۔ جونہی ایک شخص کی آنکھیں بند ہوئیں اس کی دولت جو اس وقت تک تنہا ایک جگہ میں تھی اب وارثوں میں بٹ کر کئی جگہوں میں پھیل جائے گی۔ اور پھر ان میں سے ہر وارث کے وارث ہوں گے اور اسے بانٹتے اور پھیلاتے رہیں گے۔" ص ۱۳۱ ت۔ ق۔ ح

ان دو بنیادی اصولوں کی تشریح اور تفصیل کرتے ہوئے ابوالکلام اس اہم مسئلہ کے دوسرے متعلقہ پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً سود کی حرمت کے بارے میں اصل وجہ یہ بیان کرتے ہیں :

"پھر یہی وجہ ہے کہ اس (اسلام) نے سود کا لین دین حرام کر دیا اور قاعدہ یہ ٹھیرایا کہ یمحق الربوا ویربی الصدقات اور سود کا جذبہ گھٹانا چاہتا ہے اور خیرات کا جذبہ بڑھانا چاہتا ہے۔ یعنی یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کے مقابل ہوئیں۔ جس قوم میں سود کا جذبہ ابھرے گا، اس کے غالب افراد شقاوت و محرومی میں مبتلا ہوں گے جس قوم میں خیرات کا جذبہ ابھرے گا اس کا کوئی فرد محتاج و مفلس نہ رہے گا۔" ص ۱۳۱ ت۔ ق۔ ح

اسلام نے سود کے بارے میں جیسی شدت اختیار کی ہے اس پر ابوالکلام لکھتے ہیں :

"اور اسی لئے اس نے سود کے معاملے کو اتنی اہمیت دی کہ فرمایا جو لوگ اس پر مصر رہیں گے وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف اعلانِ جنگ کریں گے فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ

کیونکہ اس معاملے پر جماعت کی بنیادی فلاح موقوف تھی اور ضروری تھا کہ اسے ایمان و انقیاد کا معیار قرار دیا جاتا" صہ ۱۳ ت۔ق۔ح

کتاب و سنت کے بعد جن کی حیثیت فکر و اعتقاد کی تھی اب ابوالکلام ایک بڑی عملی دلیل اس مثالی جماعت کی دیتے ہیں جسے آنحضرتؐ کی تیار کردہ بہترین جماعت کہا جا سکتا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"قرآن و سنت کی تعلیمات اور صحابۂ کرام کی عملی زندگی کے مطالعے کے بعد مجھے اس حقیقت کا پورا اذعان ہو گیا ہے کہ اسلام کے بنائے ہوئے اجتماعی نقشے میں دولت اور وسائلِ دولت احتکار اور اکتناز کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ احتکار یہ کہ دولت کا کسی ایک طبقے میں محصور ہو جانا۔ اکتناز یہ کہ دولت کے بڑے بڑے خزانوں کا افراد کے پاس جمع ہو جانا اس نے سوسائٹی کی نوعیت کا جو نقشہ بنایا ہے اگر ٹھیک ٹھیک قائم ہو جائے اور صرف چند خانے ہی نہیں بلکہ تمام خانے اپنی اپنی جگہ بن جائیں تو ایک ایسا اجتماعی نظام پیدا ہو جائے گا جس میں نہ تو بڑے بڑے کروڑپتی ہوں گے نہ مفلس و محتاج طبقہ ایک طرح کی درمیانی حالت غالب افراد پر طاری ہو جائے گی۔ بلا شبہ زیادہ سے زیادہ کمائی والے افراد موجود ہوں گے۔ کیونکہ سعی و کسب کے بغیر کوئی مومن ہی نہیں رہ سکتا۔ لیکن جو فرد جتنا زیادہ کمائے گا اتنا ہی زیادہ انفاق پر مجبور بھی ہوگا اور اس کے افراد کی کمائی جتنی بڑھتی جائے گی اتنی ہی زیادہ جماعت بحیثیت جماعت کے خوش حال ہوتی جائے گی۔ قابل اور مستعد افراد زیادہ سے زیادہ کمائیں گے لیکن صرف اپنے ہی لئے نہیں کمائیں گے تمام افرادِ قوم کے لئے کمائیں گے۔ یہ صورت پیدا نہ ہو سکے گی کہ ایک طبقہ کی کمائی دوسرے طبقوں کے لئے محتاجی و مفلسی کا پیام ہو جائے۔ جیسا کہ اب عام طور پر ہو رہا ہے۔ یہ بات کہ قرآن کی تعلیم کے مطابق دنیا میں کسی طرح کی مدنیت اور اجتماعیت پیدا ہو سکتی ہے جس درجہ اہم ہے اتنی ہی زیادہ دقیق بھی" صہ ۱۳۲ ت۔ق۔ح

اسلام اور اشتراکیت کے اس مشترک رجحان پر بحث کرتے ہوئے ابوالکلام نے ایک اہم نکتہ کی طرف جن لفظوں میں اشارہ کیا ہے۔ اس سے بھی یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جس طرح اسلام میں زکوٰۃ کا وصول کرنا اور خرچ کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے اور یہ فریضہ انفرادی طور پر ادا کیا جائے تو بے رُستار رہتا ہے۔ اسی طرح مال کا

نظام محض چند مالداروں کے ارادہ اور نیت پر نہیں چھوڑا جا سکتا، بلکہ اس میں قانون سازی کی ضرورت ناگزیر ہے۔ فرماتے ہیں:

"اگر محض دولت مند افراد کے بطون اور رقومی انجمنوں کے نظام سے قوم کا اقتصادی مسئلہ حل ہو سکتا تو آج یورپ وامریکہ سے بڑھ کر کون ہے جو ان دونوں باتوں کا انتظام کر سکتا ہے۔ لیکن معلوم ہے کہ ان کا کوئی قومی فنڈ اور کوئی قومی نظام ابھی نچلے طبقوں کی بیکاری اور متوسط طبقے کا افلاس روک نہ سکا۔ اور اب اجتماعی مسئلے کا ہلاکت آفریں خطرہ ان کے سروں پر منڈلا رہا ہے۔ اصل یہ ہے کہ افراد کی وقتی فیاضیاں کتنی ہی زیادہ ہوں قوم کی اجتماعی زندگی کے قیام کے لئے کبھی کفیل نہیں ہو سکتیں۔ اس صورت حال کا علاج صرف وہی ہے جو اسلام نے تیرہ سو برس پہلے تجویز کیا تھا یعنی قانون سازی کے ذریعے قوم کی پوری کمائی کا ایک خاص حصہ کمزور افراد کی خبر گیری کے لئے مخصوص کر دینا" ص ۱۳۲ ت۔ق۔ج

ابو الکلام روس کے انقلاب ۱۹۱۷ء سے بخوبی واقف ہیں انہی کے زمانے میں مشرق کی ایک بہت بڑی قوم اشتراکیت کو قبول کرتی ہے۔ خود انہی کی تجویز کے مطابق کانگریس اپنا مقصد بجائے گاندھی ازم کے سوشلزم قرار دیتی ہے اس لئے اس پس منظر میں ان کے خیالات وہ اہمیت نہیں رکھتے جو سید احمد خاں کے ان افکار کی اہمیت ہے جو اس وقت ظاہر کئے گئے تھے جب پورا ماحول ان سے یکسر ناواقف اور بے علم تھا۔ اس وجہ سے یہاں بھی ابو الکلام کے فکر و نظر کا ماخذ سید احمد خاں کے انقلابی خیالات کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

اُردو کا مسئلہ

سید احمد خاں اور ابو الکلام کی شخصیت کا ایک عملی اور ضمنی پہلو جو ان کے تمام اعلیٰ افکار میں وحدت کی سب سے عظیم الشان مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے نتائج اور نوعیت کے لحاظ سے ہندوستان میں اُردو کا مسئلہ ہے۔ یہاں ان دونوں برگزیدہ شخصیتوں کے ہاں اشتراک فکر و ذہن اور عملی وحدت کی ایسی

عجیب غریب مشابہتیں ہیں جو ہر لحاظ سے قابل توجہ ہیں۔

ابوالکلام کی عقلیت پسندی اور توازنِ فکر کا مظاہرہ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس وقت بھی نمایاں طور پر ہوا جب ہندوستان میں زبان کے مسئلے نے بجائے علمی مسئلے کے جذباتی صورت اختیار کرلی۔ اگرچہ خود ابوالکلام پر ایک زمانہ ایسا گزر چکا تھا جب وہ اصطلاحات کے معاملے میں اُردو میں ثقیل عربی اصطلاحات کے شدت سے حامی تھے اور انگریزی کے ایسے الفاظ بھی جو ایک حد تک رائج ہو گئے تھے، ان کے نزدیک قبول کئے جانے کے مستحق نہیں تھے، بلکہ ان کی بجائے ٹھیٹ عربی الفاظ پر اصرار کرتے تھے۔ لیکن بعد کو خود انھوں نے بھی محسوس کیا کہ بعض اصطلاحات اس قدر جامع ہیں کہ ان کا مترادف اُردو میں کوئی ایک لفظ نہیں ہو سکتا اس لئے بجنسہٖ اصطلاح کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ لفظ اکادمی پر بحث کرتے ہوئے ابوالکلام کس عقلیت پسندی کا ثبوت دیتے ہیں:

"ہاں اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا اکادمی ان جملہ خصوصیات کا سرچشمہ تو نہیں، تو پھر بڑی شدومد کے ساتھ اس کا جواب اثبات میں ہوگا۔ اکادمی کی اصلاح ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیتی ہے۔ یہ اصطلاح ہمارا ذہن ایک ہی وقت میں ایک مدرسہ، ایک ادارہ اور ایک انجمن کی جانب منتقل کر دیتی ہے۔ اگر ہم اسے صرف ایک مدرسہ یا ایک ادارہ یا ایک انجمن قرار دیتے تو ..اظہار مفہوم میں ..تشنگی رہ جاتی۔ اکادمی ان سب سے بڑھ چڑھ کر ہے۔" صفحہ ۳۱ ، ر۔ک۔ت

اسی طرح ابوالکلام نے ایگو کو اردو میں قبول کرنے کی سفارش کی۔ اور جب عربی کا لفظ استعمال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ اُردو میں ک موجود ہے اس لئے عربی کے ع کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

سید احمد خاں کی عظمتِ فکر کی یہ معمولی اور منفرد مثال یہاں قابل توجہ ہے کہ سب سے پہلے انھوں نے اس مسئلے پر کس جامعیت اور جسارت سے یہ اعلان اور اعتراف کیا:

"دوسری زبان کے لفظوں کو اپنی زبان میں بولنا کبھی عبارت کا لطف بڑھانے کے لیے مقصود ہوتا ہے ہوتا ہے، کبھی اپنی زبان کو وسعت دینا اور نئے نئے لفظوں کا اس میں داخل کرنا مقصود رہتا ہے۔ کبھی سامعین کو مطلب کی طرف زیادہ متوجہ کرنے کے لئے بولا جاتا ہے۔ کبھی اس مطلب کی عظمت جتلانے کو کہا جاتا ہے جو عظمت اس مترادف لفظ سے جو اس زبان میں مستعمل ہے نہیں پائی جاتی۔" صفحہ ، ع۔ت

سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام نے اسی ذہن اور ضرورت سے متاثر ہوکر غیر ملکی اصطلاحات کو بجنسہ قبول کرنے کی سفارش کی۔

اسی طرح آزادی کے بعد انگریزی زبان کے استعمال پر عام طور پر جس تنگ نظری اور تعصب کا مظاہرہ کیا گیا ابوالکلام کا دامن اس سے پاک رہا اور وہ ہمیشہ زبان کے مسئلہ پر ایک ایسی روش پر قائم رہے جو تنگ نظری اور تعصب کے ہر داغ سے پاک تھی جب ہر طرف سے انگریزی پر یلغار ہوئی تو انھوں نے بحیثیت وزیر تعلیم کے اس زبان کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے ایک جگہ یہاں تک کہہ دیا کہ:

"ہندوستانی زبانیں ابھی تک قیدِ مقامی کی غلامی سے نہیں نکلیں اور اسی وجہ سے ان کے ادیب اور مصنف اپنے صوبے سے آگے نہ جا سکے۔" انھوں نے کہا "دور حال کا عظیم ترین شاعر ٹیگور بچپن سے بنگلہ میں لکھتا پڑھتا رہا ہے لیکن اس کے باوجود صحیح یہ ہے کہ اپنے صوبے میں اسے کوئی نہ جان سکا۔ لیکن جب اس کی گیتان جلی کا انگریزی میں ترجمہ ہوا تو دنیا میں یہ دھوم مچ گئی کہ ٹیگور دنیا کا ایک عظیم ترین شاعر ہے۔ مہاتما گاندھی کی وہ تصنیفات جو گجراتی زبان میں ہیں ان کا علم صرف اہل گجرات کو ہے۔ لیکن ان کی انگریزی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ انھوں نے نہ صرف سیاسی شعور بیدار کیا ہے بلکہ ہندوستان کی زندگی میں انقلاب کی روح پھونک دی ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس آربندو گھوش کو جو امتیاز ہوا اس کی بنیاد بھی اس کی انگریزی تصنیفات پر ہے۔" ۳۴؎ آ۔ ک۔ ت

ہندوستان کی قومی زبان کے مسئلے میں بھی ابوالکلام کا ذہن شروع ہی سے صاف اور غیر جانبدارانہ تھا۔ یعنی انھوں نے اس مسئلے کو علمی اور عملی حیثیت سے جانچا تھا، جذباتی اور ہنگامی مسئلہ نہ سمجھا تھا۔ اس لئے اس بارے میں ان کا رویہ غیر معمولی حد تک حقیقت اور عقلیت پسندی پر مبنی رہا۔ ان کی محرومی یہ تھی کہ وہ یہ ذہن اپنے ہمسفروں اور شریکوں تک منتقل نہ کر سکے اور زبان کے اندھی پجاریوں کے نگار خانے میں ان کی پُر وقار آواز دب کر رہ گئی۔ وہ قومی زبان کے لئے ہندوستانی زبان کے حامی تھے جو شمالی ہند میں عام طور پر بول چال کی زبان ہے۔ انھوں نے مصنوعی اور موضوعی زبان کی جو ہندی کی سند اور قانون کے سہارے چل رہی ہے کبھی حمایت نہ کی۔ آزادی کے بعد ہندوستان کی پارلیمنٹ میں انھوں نے یہ اعلان کیا کہ:

"میں یاد دلاؤں گا کہ آج سے ۲۵ سال قبل قومی زبان کے متعلق کانگریس نے میری تحریک

ہی کے ذریعہ ہندوستانی زبان کی تجویز منظور کی تھی۔ شمالی ہند کی زبان ساری زبانوں میں یکساں زبان ہے۔ لیکن جب وہی زبان اونچے درجے اور ادب میں آتی ہے تو اس کے دو اسٹائل بن جاتے ہیں، ایک وہ جسے اُردو کہتے ہیں جس میں زیادہ الفاظ فارسی اور عربی کے لئے جاتے ہیں۔ دوسرا وہ جس میں سنسکرت سے مدد لی جاتی ہے اور اسے ہندی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔" صـ۲۷۲ آ۔ک۔ت

اس کی بھی ابوالکلام نے آگے چل کر خود ہی تشریح کر دی ہے کہ اس عام بول چال کو ہندوستانی سے کیوں موسوم کیا گیا لکھتے ہیں:

" چنانچہ مہاتما گاندھی اور پنڈت موتی لال نہرو آنجہانی کے مشورہ سے یہ طے ہوا کہ ہمیں ہندی اور اُردو میں سے کوئی لفظ نہ لینا چاہیے بلکہ ہندوستانی کا لفظ اختیار کیا جائے کیونکہ اس میں ایک قسم کی لچک پائی جاتی ہے اور یہ زبان ان تمام روتوں کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے جو شمالی ہند میں پیدا ہو گئے ہیں۔" صـ۲۷۴ آ۔ک۔ت

اسی زبان کے مسئلے میں اس سے بھی پیچیدہ مسئلہ رسم خط کا تھا۔ وہاں بھی ابوالکلام نے توازنِ ذہنی اور روشنیٔ طبع کا وہ ثبوت مہیا کیا جس سے اکثر ہندوستان کے سیاسی رہنما محروم تھے۔ ابوالکلام نے فرمایا کہ جس وقت ابتداء میں زبان کا مسئلہ کانگریس کے سامنے آیا تھا تو رسم الخط اردو، ہندی دونوں منظور کر لئے گئے تھے، لیکن آزادی پانے کے بعد دوسری بہت سی باتوں کی طرح یہ مسئلہ بھی تنگ نظری کا شکار ہو گیا آزادی کے بعد جو صورت حال پیش آئی اس پر ابوالکلام ان لفظوں میں اظہارِ افسوس کرتے ہیں:

" میں سمجھتا ہوں یہ ایسی عملی اور درمیان کی چیز ہے کہ میرے دوستوں کو منظور کرنے میں کوئی عذر نہ ہوگا۔ لیکن جب یہ سوال کانگریس پارٹی کے سامنے آیا تو مجھے مایوسی ہوئی۔ اسی مایوسی کے ساتھ میں یہاں بھی کھڑا ہوا ہوں اور اس کی کڑواہٹ کو نہیں چھپانا چاہتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ دماغ کھلے ہوئے نہیں، بلکہ سمٹے ہوئے ہیں۔ جس طرح ہمیں کھلے ہوئے دماغ سے دیکھنا چاہیے ہم اس نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس تنگ نظری کا اظہار کیا گیا ہے، اس سے مجھے انتہائی افسوس ہوا ہے" صـ۲۷۳ آ۔ک۔ت

اسی طرح ابوالکلام نے رومن رسم الخط کی حمایت کر کے ایک ایسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جو بغیر

وسعت نظر کے پوری طرح سمجھی بھی نہیں جا سکتی۔ جب اس پر غیر ملکی رسم خط کا اعتراض کیا گیا تو انھوں نے وسعت نظر سے اس کا یہ معقول اور مدلل جواب دیا:

" لیکن میں اس پر زور نہیں دے رہا ہوں، میں تو یہ کہتا ہوں کہ یہ یورپ ہی کی پیداوار سمجھ لیجئے اگر یہ چیز کام میں آنے والی ہے تو اسے کیوں نہ اختیار کیا جائے۔ ایک مفید چیز کو اس لئے نظر انداز کر دیا کہ وہ غیر ملکی ہے غلط نہیں بلکہ خطرناک بھی ہے۔ آج آپ اگر اسی ترازو کو لے کر اپنی زندگی کو تولیں گے تو کتنی چیزیں آپ کو ہندوستانی نظر آئینگی۔ علم نوع انسانی کا ورثہ ہے اگر ڈیڑھ سو برس کی جدید تعلیم کے بعد بھی ہمارا یہ حال ہے تو سوچئے ہم کس طرف جا رہے ہیں اور اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم اپنی ترقیوں کی راہ میں خود ہی رکاوٹیں پیدا کر دیں گے۔" ص۲۷۵ آ۔ک۔ت

یہ بھی عقلیت اور توازن کی وہ صورت حال جس کے نتائج جلد قومی انتشار کی صورت میں مختلف عنوانوں میں ہمارے سامنے آئے اور قومی یکجہتی کا ایک نمائندہ اجتماع کیا جانا لازمی طور پر ضروری محسوس کیا گیا۔ ابوالکلام اس سے بخوبی آگاہ تھے کہ اس معقول روش پر کسی سے امید اعانت لاحاصل ہے لیکن پھر بھی وہ اپنی رائے پر مصر رہے۔ اور یہی کہتے رہے کہ اگر لوگ معاملے کو اونچی سطح سے دیکھ سکیں تو میری رائے یہ ہے کہ اسے تسلیم کر لینا چاہیے۔ کوئی رسم الخط مکمل نہیں ہے لیکن رومن رسم الخط سب سے ہی سہل اور آج بھی زمانے کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔ اسے تسلیم کر لیا جائے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو ہندی اور اردو رسم الخط رکھے جائیں۔ لیکن جہاں صرف ہندسوں پر اتنا اختلاف ہے وہاں رومن رسم الخط کو کیوں کر منظور کیا جا سکتا ہے۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ ایک دن آئے گا جب ہمیں تجویز کرنا پڑے گا کہ ہمیں ایسا رسم الخط اختیار کرنا چاہیے جو ہماری ضرورتوں کو پورا کر سکے۔" ص۲۷۴ آ۔ک۔ت

زبان کے اس پیچیدہ مسئلے میں ابوالکلام کا یہ مسلک نیا نہیں تھا بلکہ شروع ہی سے ان کا رویہ اعتدال اور توازن پر مبنی تھا۔ چنانچہ جب ۱۹۳۷ء کے بعد سرحد میں ڈاکٹر خاں صاحب کی وزارت نے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت کی وجہ سے اقلیتی فرقوں کے ان اسکولوں کی امداد بند کی جن کا ذریعہ تعلیم اردو نہیں تھی تو مولانا نے غلام رسول کے ایک خط میں اسے سخت اردو دشمنی قرار دیا تھا اور اس پر سخت رنج و غم کا اظہار کیا تھا۔ وہ اپنے مسلک پر اپنی طبعی حق پسندی کی بنا پر آخر تک سختی سے قائم رہے اور باوجود اپنے سخت

جذباتی مخالفین کے کبھی اس معاملے میں انھوں نے جذباتی روش اختیار نہ کی۔

جب ہندی کے غالی معتقدوں نے پارلیمنٹ میں ان پر نہایت نامناسب لہجے اور ناملائم لفظوں میں لے دے کی۔ اس وقت بھی انھوں نے اپنے مسلک اعتدال و توازن کو اپنے وزن و وقار کے شایانِ شان قائم رکھا۔ اور اس کے بعد بھی وہ برابر صائب رائے سے اُردو والوں کو یہ مشورہ دیتے رہے کہ وہ ہندی کے ساتھ ساتھ اردو کی ترویج و اشاعت کا اہتمام کریں۔ اپنی آخری تقریر میں بھی انھوں نے یہی کہا کہ ہندی کو قومی زبان کی جو گدی دی گئی ہے اس سے اس کو ہٹانا نہیں ہے بلکہ دوسری علاقائی زبانوں کی طرح اُردو کی بھی علاقائی حیثیت کو منوانا ہے خصوصیت سے انھوں نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ:

"زندگی کے ہر دوسرے گوشے میں دوسروں کے ردعمل اور اندازِ کار پر غور و تامل کیا جا سکتا ہے لیکن اگر حصولِ علم کے سلسلے میں بھی ہمارا طرزِ عمل اس نوعیت کا ہوگا تو اس سے . . . ہمارے وقار میں فرق آئے گا اور ہم اس مقام سے گر جائیں گے جو تاریخ نے ہمارے لئے متعین کیا ہے۔ اگر دوسرے صرف ایک رسم الخط پر قانع ہیں اور وہ دوسری طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھنا چاہتے تو یہ بات ہمارے لئے وجہِ ملال نہیں ہونی چاہیے۔ بلکہ غور طلب چیز یہ ہے کہ ہم دو رسم الخط جان لیں گے جب انھیں صرف ایک پر اکتفا کرنا ہوگا میری دیانت دارانہ خواہش یہ ہے کہ ہندوستان میں ہر مسلمان کو دونوں رسم الخط آنے چاہئیں تاکہ مسلمان ملک کے سامنے ایک مثال پیش کر سکیں۔" ص۲۱۱ آ۔ک۔ت

نہ صرف فکری اور علمی سطح پر سید احمد خاں اور ابوالکلام اردو کی بقا اور بہبودی کے مسئلہ پر ایک ہی جگہ نظر آتے ہیں بلکہ عملی اصلاح کی معمولی کوششوں میں بھی دونوں کا رویہ غیر معمولی حد تک ایک ہی ہے۔ سید احمد خاں نے اُردو کی بقا اور اصلاح کے ہر کام میں ہاتھ ڈالا۔ اُردو میں یہ روایت بابائے اُردو مولوی عبدالحق پر ختم ہو گئی۔ چنانچہ منجملہ دوسرے اہم کاموں کے سرسید نے اُردو ڈکشنری بھی لکھنے کا ارادہ کر لیا تھا۔ اور اس مشکل کام کا آغاز بھی ہو گیا تھا۔ حالی لکھتے ہیں:

"اُردو ڈکشنری جو سرسید نے لکھنی شروع کی اس کا نمونہ سوسائٹی کے اخبار میں چھپا اور اس پر بعض یورپین فاضلوں کے عمدہ ریمارکس موجود ہیں۔" ص۲۴ ح۔ ج

سرسید احمد خاں نے اُردو ٹائپ کی روایت قائم کی اور یہی روایت بعد میں ابوالکلام کے اخبار الہلال

میں ترقی یافتہ شکل میں ملتی ہے۔

سید احمد خاں نے اُردو کی حمایت اور ہمدردی میں جس صورت حال کا مقابلہ کیا وہی مرحلہ ابوالکلام کو بھی پیش آیا جس طرح ابوالکلام کی قوم پرستی اور حب الوطنی ہر اعتراض سے بلند اور ہر شبہ سے پاک ہے۔ سید احمد خاں کی شخصیت بھی اسی برگزیدگی کی مستحق ہے۔ سید احمد خاں کی قوم پروری ایک تاریخی باب کی نوعیت رکھتی ہے۔ اور بقول پروفیسر احتشام حسین کے:

"سر سید کی ہمہ گیر اور عظیم الشان شخصیت کی بڑائی اسی میں ہے کہ تحریک کے سارے نشیب و فراز ان کے افکار و اعمال میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ سید احمد خاں نے جس شدت اور شوریدگی سے قومیت کے فروغ اور رفرادانی کی کوششیں کیں اسی قدر ان کو مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ اور اسی مایوسی اور محرومی کا سب سے بڑا مرحلہ ہندی تحریک کے فروغ کی شکل میں ان کے سامنے آیا۔ ہندی کی تحریک کی پشت پناہی انگریزی حکمت عملی کی سب سے بڑی جیت اور جسارت تھی۔ انھوں نے بڑی دانشمندی سے اس کا احساس اور اطمینان کر لیا تھا کہ ہندوستان کے مختلف مذہبی اور لسانیاتی فرقے آپس میں آسانی سے ٹکرائے جا سکتے ہیں اور ان کی کمزوری برطانوی تدبّر کی تقویت کا سامان بن جائے گی۔ چنانچہ انھوں نے ابتدا میں مسلمانوں کی ہر طرح قوتوں کو کمزور کیا اور ہندوؤں کی حمایت اور ہمدردی کی فضا پیدا کی اور اس کے برعکس رویہ اختیار کر کے اپنے تدبّر کے توازن کو برقرار رکھا۔

پروفیسر امبکا چرن مزمدار نے اپنی کتاب انڈین نیشنل ایوولوشن میں لکھا ہے کہ:

"اول اول انگریزی عملداری کے ابتدائی زمانے میں مسلمانوں کے مقابلے میں ہندوؤں کو بڑھایا گیا، اور اس کے بعد ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کو اُٹھایا گیا جو باہمی کشمکش و عداوت کا موجب ہوا۔"

اسی طرح کا دوسرا حوالہ جس اوکنیل کے کلکتہ ریویو میں ملتا ہے:

"ہم یہ نہیں کر سکتے کہ مسلمانوں کی بے اطمینانی بے بنیاد ہے۔ سالہا سال سے مسلمانوں کو نظر انداز کیا جا رہا ہے یا انھیں ایسی رعایا سمجھا جا رہا ہے جن کی اطاعت مشتبہ ہے۔ ان کی تعلیم کی طرف سے غفلت کی جا رہی ہے۔ حتیٰ کہ اوقاف کی آمدنیوں کو جو اسلامیہ کا مجموعہ

کے قیام کے لئے تھیں، دوسرے کاموں میں صرف کیا جارہا ہے۔" صفحہ ۴۵ ع - ت
انگریزی حکمت عملی کا یہ جادو اور جوہر قابل داد ہے کہ آخر سید احمد خاں بھی باوجود شدید اور کٹر قوم پرور ہونے کے بتدریج ہندوستانی قومیت کے اس تصور سے دور ہوتے گئے جو صرف ہندی کو ہندوستان کی متحدہ قومیت کی بنیاد قرار دیتا ہے اور اُردو اور دوسری قومی زبانوں کو چنداں قابل وقعت خیال نہ کرتا تھا بلکہ ان کی ترقی کو ہندی کے حق میں مضر خیال کرتا تھا۔

ہندی کے فروغ اور تسخ کی یہی ذہنیت سید احمد خاں کی شخصیت میں اپنے ردّ عمل کے ساتھ جلوہ گر ہوگئی جب ۱۸۶۷ء میں بنارس سے ہندی کے فروغ کا فتنہ کھڑا کیا گیا تو اس میں حبّ علی سے زیادہ بغض معاویہ کو دخل تھا۔ یعنی ساری تحریک کا رُخ اُردو کے خلاف ایک عظیم مہم کی صورت اختیار کرتا جارہا تھا۔ سید احمد خاں کی روایت ہے کہ یہ پہلا موقع تھا۔ جب مجھے یہ یقین ہوگیا کہ اب ہندو مسلمانوں کا بطور ایک قوم کے ساتھ چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لئے مشترک کوشش محال ہے۔ سید احمدؒ اس کی شہادت خود بھی دی ہے:

"انہی دنوں میں جب کہ یہ چرچا (ہندی اور اردو) بنارس میں پھیلا ایک روز مسٹر شکسپیئر سے جو اس وقت بنارس میں کمشنر تھے، میں مسلمانوں کی تعلیم کے باب میں کچھ گفتگو کر رہا تھا اور وہ متعجب ہوکر میری گفتگو سن رہے تھے آخر انھوں نے کہا کہ آج یہ پہلا موقع ہے کہ میں نے تم سے خاص مسلمانوں کی ترقی کا ذکر سنا ہے۔ اس سے پہلے تم ہمیشہ عام ہندوستانیوں کی بھلائی کا خیال ظاہر کرتے تھے۔ میں نے کہا اب مجھے یقین ہوگیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہوسکیں گی۔ ابھی تو بہت کم ہے آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے، جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا۔" صفحہ ۴۵ ع - ت

ہندی تحریک کے زیر سایہ تفریق کا جو رجحان پھیلتا اور پھیلتا جارہا تھا اس کا احساس سید احمد خاں مرحوم کو صحیح طور پر ہوچکا تھا۔ چنانچہ اپنے اس خیال کا احساس محسن الملک سے ایک خط میں اس طرح کرتے ہیں:

"ایک اور خبر مجھ کو ملی جس کا مجھ کو کمال رنج اور فکر ہے۔ بابو شیو پرشاد صاحب کی تحریک سے عموماً ہندو لوگوں کے دل میں جوش آیا ہے کہ زبانِ اُردو اور خط فارسی کو کہ مسلمانوں کی نشانی ہے مٹا دیا جائے۔ میں نے سُنا ہے کہ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کے ہندو

ممبروں سے تحریک کی ہے کہ بجائے اُردو اخبار کے ہندی میں ہو تو ترجمہ کتب بھی ہندی میں ہو۔
یہ ایک ایسی تدبیر ہے کہ ہندو مسلمانوں میں کسی طرح اتفاق نہیں رہ سکتا۔ مسلمان ہرگز
ہندی پر متفق نہ ہوں گے اور نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ ہندو علیحدہ اور مسلمان علیحدہ ہو جاویں گے۔

ص ۳۵۹ ع۔ ت

سید احمد خاں کی یہ پیغمبرانہ وحی حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئی۔ اور ۱۹۴۷ء کی تقسیم نے اس افسوسناک حقیقت پر آخری مہر تصدیق ثبت کر دی۔

سید احمد خاں کے سامنے مسلمانوں کی وہ پستی اور پامالی تھی جو آخر حقیقت بن کر رہی۔ ایک تقریر میں کس کرب سے اس کا اظہار کرتے ہیں:-

"جس حساب سے یہ تنزل شروع ہوا ہے۔ اگر اسی اوسط سے اس کا اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ چند ہی برس اس بات کو باقی ہیں کہ مسلمان سائیس، خانساماں، خدمتگاری، گھس کھودے ہونے کے سوا اور کسی درجے میں نہ رہیں گے اور کوئی ایسا گروہ جس کو دنیا میں کچھ بھی عزت حاصل ہو مسلمان کے نام سے نہ پکارا جائے گا۔"

ص ۲۴ لکچروں کا مجموعہ

بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی :-

"سید احمد خاں کا یہ تاثر محض خیال نہ تھا، اور وہ ایسا کہتے وقت مبالغہ نہیں کر رہے تھے بلکہ ان کی آنکھوں نے دہلی میں محمد بن تغلق کی اولاد کو گھاس کھودتے اور نواب خلیل اللہ خاں شاہجہانی کے پوتوں کو بیر د باتے دیکھا تھا۔ . . . . مسلمانوں کی مسجدوں کی ویرانی، خانقاہوں کی تباہی درسگاہوں کی بربادی سب ان کی آنکھوں کے سامنے تھی۔" ص ۲۳ ع۔ ت

پروفیسر خلیق نظامی کا یہ تاثر بھی ایک تاریخی حقیقت پر مبنی ہے کہ جمال الدین افغانی کو جن حالات میں کام کرنا پڑا وہ سید احمد خاں کے کام سے یکسر مختلف تھے۔ مولانا جمال الدین افغانی کا واسطہ مرد بیمار سے تھا۔ سید احمد خاں کا مُردہ قوم سے۔ جن ممالک میں مولانا جمال الدین افغانی نے کام کیا وہاں مسلمانوں کی سیاسی طاقت کو زوال پذیر ضرور تھی لیکن ان کے سیاسی اداروں میں ابھی جان باقی تھی۔"

..... لیکن سید احمد خاں نے جب اپنا کام شروع کیا پورے ملک میں ایک متنفس مسلمان بھی ایسا نہ تھا
جس نے زمانے کے بدلے ہوئے تیور کو سمجھ لیا ہو۔" ص ۲۴۲ ع۔ت

یہ تھی وہ صورت حال جس میں سید احمد خاں نے ایک پسماندہ قوم کی پسماندہ تر حالت کو سنبھالنے اور سدھارنے کی کوشش کی اور بقول ڈاکٹر اشرف کے:-

" راجہ رام موہن رائے کے، بالمقابل سر سید کو جس قوت سے سابقہ ہوا وہ تعلیمی اعتبار
سے نصف صدی اور صنعتی لحاظ سے ایک صدی پیچھے رہ گئی تھی۔"

ڈاکٹر اشرف نے اس کی دلیل میں اس واقعہ پر زور دیا کہ:

" ۱۸۵۷ء کی تحریک کی مخالفت میں کلکتہ کی برٹش انڈیا ایسوسی ایشن کے رہنما یعنی اس دور کے
ہندوستانی قوم پرست انگریزوں کی حمایت میں رائے عامہ کو برانگیختہ کر رہے تھے اور بہادر شاہ
اور مجاہدین آزادی کو جاگیردارانہ رجعت پسندی کا ترجمان خیال کرتے تھے۔" ص ۱۴۷ ع۔ت

یہ صحیح ہے کہ ۱۸۵۷ء کی تحریک میں رجعت پسند عنصر بھی شامل تھا اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ سب سے پہلے دہلی کالج کو نذر آتش کیا گیا۔ ان کے نزدیک یہ تعلیم بے دینی پھیلانے والی تھی مسلمانوں کا یہ رویہ اس قدر عام تھا کہ ۱۸۵۹ء تک خود سید احمد خاں سید احمد بریلوی اور اسماعیل شہید کی قیادت کا دم بھرتے تھے۔

لیکن وہ منزل بمنزل پرانے عہد اور اس کے اثرات سے بڑھ کر نئے عہد میں داخل ہوتے رہے یہاں تک کہ انھوں نے کھل کر ترکی خلافت کے ادعا کی مخالفت کی اور جی کھول کر پارلیمنٹری نظام کے سب اصولوں کو صحیح تسلیم کیا۔ انھوں نے اسباب بغاوت ہند میں جی کھول کر بغاوت کا ذمہ دار عوام سے رابطے قائم نہ کرنے پر حکومت کو قرار دیا۔ سید احمد خاں ان اصولوں کو ماننے اور منوانے میں اس قدر مستعد تھے کہ سول سروس میں ہندوستانیوں کی شرکت کے مسئلے پر سریندرناتھ جی کی دل سے حمایت کی اور بقول ڈاکٹر اشرف کے:

" ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ سر سید مسلمانوں کے راجہ رام موہن رائے تھے اور دل سے
جمہوریت کے اصولوں کو اپنا چکے تھے۔"

ڈاکٹر اشرف نے سید احمد خاں اور کانگریس کے تعلقات پر تنقید کرتے ہوئے یہ فکر انگیز اشارہ کیا ہے۔

" بدرالدین طیب جی (صدر کانگریس) کی خط و کتابت کے بعد انھوں نے اپنا تعلق صرف
شمالی ہند کے لوگوں سے رکھا۔ اور گرد و نواح کے جاٹ اور راجپوت رؤسا کو ساتھ

ملا کر اپنی سیاسی تنظیم کا دامن مذہبی فرقہ پرستی سے پاک کر لیا۔ چنانچہ آپ سرسیّد کو رجعت پسند کہہ سکتے ہیں، لیکن فرقہ پرست کہنے میں حق بجانب نہ ہوں گے۔"

ڈاکٹر اشرف نے ہندی کی تحریک کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے کہ :

"جب انھوں (انگریزوں) نے ہندی کی سرپرستی کر کے ہندوؤں کو اُردو کے خلاف اُکسایا تو سرسیّد کی آنکھیں کھلیں، اردو دشمنی کا یہ سلسلہ محسن الملک کے زمانے میں بدستور جاری رہا۔ بلکہ محسن الملک کو انجمن ترقی اُردو سے سرکاری دباؤ کی وجہ سے استعفیٰ دینا پڑا۔ اس کا ردِّعمل یہ ہوا کہ علی گڑھ سے سرپرستی کی آواز اُٹھی اور محسن الملک نے صرف یہی نہیں کر سیاسی کو سراہا بلکہ دلی بند کے انگریز دشمن ادارہ سے دوستی کے تعلقات پیدا کئے گئے۔ سیاسی اتحاد کے لئے علی گڑھ کا یہ پہلا دبرانہ قدم تھا۔" ملاشہ ۱ ع ۔ ت

سید احمد خاں اور ابوالکلام نے ابتدا سے اپنی اپنی عمر کے آخری دنوں تک اردو کی حمایت اور حفاظت کی جو تدبیریں کیں ان میں بھی دونوں کے ہاں غیر معمولی اشتراک پایا جاتا ہے اور خاص طور پر یہ حادثہ کہ اُردو کے تعلق اور توسل سے مرتے دم تک یہ دونوں خاموش نہ رہ سکے۔ سید احمد خاں بستر مرگ سے بھی اپنے حریف میکڈانل پر اس طرح گرجتے اور گرماتے رہے۔ مرنے سے نو[۹] دن قبل تک وہ اس جدوجہد میں برسرپیکار رہے شاید اسی کا اثر تھا کہ میکڈانل اُردو ڈیفنس ایسوسی ایشن کا مخالف ہو گیا۔ اور اس کے اثر و اقتدار کی وجہ سے آخر محسن الملک کو اُردو کے اس محاذ سے ہٹنا پڑا۔ حالی کی شہادت ہے :

"انھوں نے اُردو زبان کی مخالفت پر کبھی سکوت اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ مرتے مرتے بھی وہ اس ڈیوٹی کو ادا کئے ہوئے بغیر نہیں رہے۔" ملا۹۶ ح ۔ ج

اُردو زبان و ادب کی تاریخ میں ایسی مشابہت اور مماثلت کی شاید ہی کوئی مثال ہو، ان دو برگزیدہ شخصیتوں نے جس طرح جیتے جی اُردو کی حفاظت وحمایت کا کام کیا اسی طرح مرتے مرتے بھی اس خدمت کی مثال چھوڑ گئے۔ سید احمد خاں جب مرض الموت میں مبتلا تھے تو حالی کی شہادت کے مطابق :

"انھوں نے مرنے سے آٹھ دن قبل اپنی آواز آخری بار اُردو کی حمایت میں بلند کی، انھی دنوں میں اُردو زبان اور . . . . اور فارسی رسم خط کے خلاف جب تیسری بار جھگڑا اُٹھا تو انھوں نے اس معاملے کی نسبت پھر اپنی قدیم رائے مرنے سے آٹھ دن پہلے ظاہر کی اور گورنمنٹ

> اور اس طرف توجہ دلائی اور جو کمیٹی الہ آباد میں اُردو زبان اور فارسی خط کی حمایت کے لئے قائم کی گئی تھی اس سے خط و کتابت اور باوجود ہر طرح کی معذوری کے تا مقدور اس کی تائید کا وعدہ کیا"۔ ص۱۲ ح۔ج

بعینہٖ یہی صورت حال ابوالکلام کو بھی پیش آئی۔ مرنے سے ٹھیک آٹھ دن پہلے جس میدان میں ان کی آواز اُردو کی حمایت اور حفاظت میں اُٹھی تھی اسی جگہ ان کی میت تدفین کے لئے لائی گئی، اور انھوں نے اپنی آخری آواز سید احمد خاں کی طرح اُردو کی حمایت کے لئے بلند کی۔

سید احمد خاں پر تعصب تنگدلی کے جیسے الزامات اُردو کے سلسلے میں لگے اور جن سے ان کے سیاسی نقطۂ نظر پر بھی اثر پڑا، تقریباً ویسے ہی شبہات زندگی بھر ہندوستانی قومیت کی تشکیل کے بعد بھی بعض بزرگوں نے ابوالکلام کے بارے میں ظاہر کئے ہیں۔ سید احمد خاں کی زندگی کی کتاب پر ایک معمولی سی نظر ڈالنے سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ کیوں اپنے سیاسی موقف کے بدلنے پر مجبور ہوئے۔ ان کے نقاد حالیؔ کی شہادت سے بہتر اور کس کا خیال ہو سکتا ہے، حالیؔ نے سید احمد خاں کے سیاسی مسلک کے بارے میں جو رائے دی ہے وہ بڑی وقیع اور واقعی ہے۔ یعنی سید احمد خاں بڑے خلوص اور خود اعتمادی سے یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان کے ہندو مسلمان اور غیر ملکی حکمراں ان سب میں زیادہ سے زیادہ یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا ہو اور پھر سب مل جل کر ہنسی خوشی رہ سکیں۔ . . . لیکن جونہی اُردو کی مخالفت میں خود اُردو کے گھر یو۔پی میں ۱۸۶۷ء میں تحریک چلی اور فارسی رسم خط کو ہٹانے اور اُردو کو مٹانے کی کوششیں کی جانے لگیں تو آخر سید احمد خاںؒ کے ذہن رسا اور فکر بلند سے یہ خیال چھپا نہ رہ سکا کہ ہندوستان کے ان حالات میں ان کی متحدہ قومیت کی جنت کبھی ہندوستان کی سرزمین پر نہ بن سکے گی۔ حالیؔ کی شہادت ہے:

> "سائنٹفک سوسائٹی قائم کرنے میں ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہندو مسلمان اور انگریزوں میں میل جول اور اتحاد کو زیادہ ترقی ہو۔ اگرچہ ۱۸۶۷ء میں جب کہ شمال مغربی اضلاع کی اکثر ہندو سبھاؤں اور انجمنوں نے اُردو زبان اور فارسی دونوں کے برخلاف نہایت سخت کوشش کی تھی سرسید کی طبیعت پر ہندوؤں کی طرف سے کھٹک گئی تھی۔ اور ان کو یہ امید نہ رہی تھی کہ ہندو مسلمان مثل ایک قوم کے مل جل کر کوئی کام کریں گے"۔ ص۹۵ ح۔ج

حالات نے اس رائے کی کس حد تک صداقت کو تسلیم کیا اس کا فیصلہ تو مستقبل کا مورخ ہی کرے گا۔ مگر تقسیم ملک نے جس صحت سے اشارے کئے ہیں ان کو کیسے ذہن سے بھلایا جا سکتا ہے۔ ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں

سید احمد خاں اس رائے پر ہمیشہ سختی اور صحت سے قائم رہے کہ اس عظیم مقصد کے لئے اکثر مسلمان گائے کی قربانی کا خیال ترک کر دیں تو اس میں کوئی مذہبی قباحت نہیں ہے بلکہ ہندو مسلم اتحاد اس قیمت پر بہت سستا ہے۔ اسی طرح انھوں نے کبھی علی گڈھ کی اس تعلیم گاہ میں جس کے وہ نہ صرف بہی خواہ تھے بلکہ بانی بھی تھے۔ کبھی ہندو طالب علموں کے داخلے پر کوئی پابندی نہیں لگائی بلکہ ان کے داخلے سے خوش ہوئے اور علی گڈھ میں ان کے ساتھ ویسا ہی سلوک روا رکھا جو طالب علموں کے ساتھ کیا جاتا تھا۔

ایم۔ اے او کالج علی گڈھ کے قیام کے بعد سب سے پہلا ایڈریس سر مہندر سنگھ فرمان راؤ پٹیالہ کو دیا گیا۔ سید احمد خاں اس میں اپنی تعلیمی پالیسی کا سنگ بنیاد یہ قرار دیتے ہیں:

"اس مدرسے کے جو قواعد تعلیم قرار پائے ہیں ان کے موافق ہندو اور مسلمان دونوں اس مدرسے میں تعلیم پائیں گے۔ اس کے بانیوں کا مقصد ہندوستان میں علم و روشن ضمیری پھیلانے کا ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کی دونوں قومیں یعنی ہندو اور مسلمان دونوں برابر ترقی کریں اور علم و ہنر سے فیضیاب ہوں۔" ص[۲] ع۔ ت

سر ولیم میور گورنر صوبہ شمالی و مغربی (یو۔ پی) کو ۱۸۷۶ء عربی میں ایڈریس پیش کیا گیا۔ اس میں بطور آدرش کے اسے تسلیم کیا گیا کہ طریق و الصدق الیقین۔ یہی تعلیم کا مقصد کالج کا سنگ بنیاد رکھتے وقت لارڈ لٹن کے سامنے ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو آزادانہ تحقیق (علم) وسیع ضبط نفس اور خالص اخلاق کے شاندار لفظوں سے تعبیر کیا گیا۔ سید احمد خاں کی اسی وسیع النظری کا اثر تھا کہ ان کے جلوس میں کالج کے افتتاح کے موقع پر راجہ شمبھو نرائن سنگھ۔ راجہ جے کشن داس، اور راجہ رام کشن کمار کے نام بھی ملتے ہیں۔ اس طرح سید احمد خاں کے مالی معاونین میں مہاراجہ پٹیالہ۔ مہاراجہ وزیانگرم اور مہاراجہ بنارس بھی خاص طور پر پیش پیش تھے۔ سید احمد خاں کے یہ اصول محض تقریر و تحریر ہی کی حد تک نہیں تھے بلکہ ان کی زندگی کا عظیم الشان ریکارڈ اس پر شاہد ہے۔ علی گڈھ کا دار العلوم ہندوؤں کی طرح مسلمانوں کو بھی تعلیم جدید سے وابستہ کرنے کے لئے تھا۔ سید احمد خاں کے الفاظ میں:

"مجھ کو افسوس ہوگا اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا ہے۔ خاص سبب جو اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا یہ تھا کہ جیسا میں (یہ) یقین کرتا ہوں کہ (جس سے) آپ واقف ہیں کہ مسلمان روز

بروز زیادہ تر ذلیل و محتاج ہوتے جاتے ہیں۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا۔ جو سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں مہیا کی گئی تھیں اور اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جائے۔" صفحہ ۲۰۳ ع۔ ن

اس اصول پر سید احمد خاں نے بڑی شدت اور شان سے اس طرح عمل کیا کہ اساتذہ اور طلبہ دونوں میں اوّل دن سے ہندو بھی شامل رہے۔ ابتدائی دور کے جادو چندر چکرورتی، حساب کے مشہور استاد اور پنڈت شیو شنکر کے نام ملتے ہیں۔ چکرورتی اپنی مشہور کتاب علم حساب کی وجہ سے ہندوستان گیر شہرت کے مالک ہیں۔ علیگڑھ کے قدیم طلبا میں مشہور انقلابی رہنما راجہ مہندر پرتاپ سنگھ بھی بڑی شہرت اور شرت کے مالک ہیں۔ علی گڑھ کے اس دار العلوم میں پہلے ہی دن سے سنسکرت کا شعبہ قائم رہا۔ سید احمد خاں کے انتقال کے وقت جب مشرقی زبانوں کی کل ۶۰۱۳ کتابیں تھیں تو ۳۷۶۵ کتابوں کا ذخیرہ سنسکرت کا تھا۔ (بروایت پروفیسر ہارون خاں شروانی صفحہ ۲۰۵ ع۔ ت)

یہ تھا سید احمد خاں کا وہ ذہن جس کی تعمیر اور تشکیل کے لئے انھوں نے اُردو کا سہارا لیا اور طرح طرح سے اس کی بہبودی اور بہتری کی انتھک کوششیں کیں۔

اُردو رسم خط کی اصلاح کے سلسلہ میں ابو الکلام نے خصوصیت سے سید احمد خاں کی طرح ہمیشہ چھاپے پر ٹائپ کو ترجیح دی اور بڑے جوش اور جدت سے ٹائپ کی حمایت کی۔ اس بارے میں ابو الکلام نے ترکی اور دوسرے ممالک کی ترقی کی مثال سے بھی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ اور مدتوں ان کا اخبار الہلال ٹائپ ہی میں شائع ہوا۔ لکھتے ہیں:

> ایک عرصے سے میرا خیال ہے کہ تمام عالم اسلامی کے خط طباعۃ کی وحدۃ کے لیے سعی کرنا وقت کی مہمات میں سے ہے کیونکہ مقدمات امر میں سے ایک اہم ترین چیز زبان اور خط کی وحدۃ ہے ..... میں چاہتا ہوں کہ ترکی کی طرح ہندوستان کے لئے بھی ترکی عربی ٹائپ رائج کیا جائے اور وسیع پیمانے پر ایک مطبعہ قائم کیا جائے ..... مقصد صرف یہ ہے کہ اتحاد شعب اور وحدۃ مسلمین کے لئے ہندوستان کو بھی حروف عربیہ و ترکیہ کے سلسلے میں منسلک کردیا جائے۔ اگرچہ اس کی راہ میں کتنا ہی نقصان ہو" صفحہ ۴۲۳ ذ۔ آ

یہاں ابوالکلام نے رسم خط کی وحدت سے ایک مزید توسیع کا اشارہ کیا ہے اور اُردو رسم خط کی ترقی کے ایک قابلِ ذکر پہلو کو پیش کیا۔

سید احمد خاں اور ابوالکلام کے افکار و نظریات کے ان متعدد مشترکہ پہلوؤں نے دونوں کے طرز کو ایک دوسرے سے بہت قریب کر دیا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ سید احمد خاں کے طرزِ فکر کی طرح ان کے طرزِ نگارش نے بھی ابوالکلام کو اپنے رنگ میں رنگ لیا اور اپنے راستے پر لگا لیا۔ دونوں کی خطابت، خلوص، یقین، اصلاح کا جذبہ اور سب سے بڑھ کر ایک عظیم شخصیت کا عظیم تر شعور ان کے طرز کے مشترک بنیادی عناصر ہیں۔ چنانچہ جس سید احمد خاں نے اُردو نثر کا ایک کلاسیکل عصر قائم کیا اور ایک پورے عہد کو ایک رنگ اور ایک راہ دکھائی اُسی طرح ابوالکلام نے بھی اُردو ادب کو ایسی برگزیدگی اور بلندی عطا کی جو پورے ایک عہد پر غالب ہے شبلی نے سید احمد خاں کی عظیم ادبی خدمات میں سب سے بڑا درجہ اُردو ادب کی خدمت کو دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"جو چیزیں خصوصیت کے ساتھ ان کی اصلاح کی بدولت ذرّہ سے آفتاب بن گئی ان میں ایک اُردو لٹریچر بھی ہے۔ سرسیّد ہی کی بدولت اُردو اس قابل ہوئی کہ عشق و عاشقی کے دائرے سے نکل کر ملکی، سیاسی، اخلاقی، تاریخی ہر قسم کے مضامین اس زور و اثر وسعت جامعیت سادگی اور صفائی سے ادا کر سکتی ہے کہ خود اس کے اُستاد یعنی فارسی زبان کو آج تک یہ بات نصیب نہیں، ملک میں آج بڑے بڑے انشا پرداز موجود ہیں جو اپنے اپنے مخصوص دائرۂ مضمون کے حکمراں ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک شخص بھی نہیں جو سرسیّد کے بارِ احسان سے گردن اُٹھا سکتا ہو بعض بالکل ان کے دامنِ تربیت میں پلے ہیں بعضوں نے دعویٰ نہ اپنا الگ رستہ نکالا۔۔ تاہم سرسیّد کی فیض پذیری سے بالکل آزاد کیونکر رہ سکتے تھے؟" ۲۱۲

سید احمد خاں کی شخصیت کا یہ عظیم عطیہ ہے کہ اس نے اُردو ادب کو وہ تمام خصوصیات بخش دیں جس نے آئندہ چل کر ترقی پسند ادب کی شاہراہ کو متعین کیا۔ ڈاکٹر عبداللہ نے علی گڑھ تحریک کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا ہے کہ :

"یہ صحیح ہے کہ ایک معین مدّت کے بعد علی گڑھ تحریک ایک ادبی مکتب اور علمی دبستان ہونے کے بجائے ایک طرزِ زندگی اور خاص اندازِ نظر بن گیا تھا جس کے اوصاف میں

خوش گفتاری، خوش باشی، خوش پوشی، اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ بعد میں علی گڈھ نے جتنا کچھ ادب پیدا کیا اس میں بھی اب جو انداز حیات اختیار کیا، اس میں بھی عقل پسندی، سلیقہ، مادی اقدار زندگی اور بنیادی ہوشمندی کے عناصر خاصے ابھرے۔" صد ۲۸۹ یہی وہ طرز فکر اور انداز بیان تھا جس نے پورے ایک عہد کو متاثر اور مسحور کیا اور خود ابوالکلام نے بھی اس چراغ سے اپنا چراغ روشن کیا۔ چنانچہ ڈاکٹر عبداللہ نے اس کا تعین کرتے ہوئے بتایا ہے کہ:

سرسید کے خیالات کا خاص پرتو مولانا محمد علی کی تفسیر بیان القرآن، مولانا احمد علی کی تفسیر بیان للناس، عنایت اللہ خاں المشرقی کا تذکرہ حکیم احمد شجاع کی تفسیر الوہی میں خوب روشن ہے بلکہ خود مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر کا انسانی نقطۂ نظر HUMANISTIC VIEW سرسید کے مصالحتی طریق فکر کے قریب معلوم ہوتا ہے۔" صد ۲۴۸ ع۔ت

پروفیسر سعید اکبر آبادی نے ترجمان کے مآخذ اور فکر ابوالکلام کی سمت کا تعین کرتے ہوئے اس رائے کو مزید وضاحت اور وثوق سے پیش کیا ہے:

"مولانا کی سوانح عمری سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو مولانا میں خود اجتہاد فکر کی کمی نہیں تھی، اور دوسری جانب وہ سید رشید رضا اور سرسید کی تحریروں سے کافی متاثر تھے اور انکا بکثرت مطالعہ کرتے تھے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سید رشید رضا خاں کی تفسیر المنار اور مولانا کا ترجمان القرآن ایک ساتھ مطالعہ کرے تو اسے صاف نظر آئے گا کہ ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہوئے دو ذہن ہیں جو دو مختلف زبانوں میں اظہار مطلب ادا کر رہے ہیں۔" صد ۶۴ آجکل آزاد نمبر

لیکن سید احمد خاں کی تفسیر کے اہم مباحث پر غور کرنے سے یہ اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں ہے کہ ترجمان میں ابوالکلام نے انہی موضوعات کو اسی سمت اور صراحت سے مزید تابندگی اور تابناکی سے پیش کیا ہے اور اپنا دیا اسی فکر و فن کے چراغ سے روشن کیا ہے۔

کسی صاحب فکر اور خصوصاً ابوالکلام کے لئے نہ یہ ممکن تھا نہ مستحسن کہ وہ کسی بھی بڑے سے بڑے مفکر اور مجتہد کی حرف بحرف تائید کرتے۔ لیکن دونوں کی اساس اور عظیم مشابہتوں کو دیکھتے ہوئے اس کا آسانی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابوالکلام نے سید احمد خاں کی شخصیت سے کس قدر روشنی اور رہنمائی حاصل کی۔ ابوالکلام نے اپنی مخصوص افتاد طبع کی بنا پر اس کا کھل کر اعتراف نہیں کیا لیکن اگر ان تمام اشارات

کو جمع کر لیا جائے جو مختلف اوقات میں انھوں نے سید احمد خاں کی شخصیت پر ظاہر کئے ہیں تو اس نقش میں خود ابوالکلام کی شخصیت کے نقوش ابھر آتے ہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں کی شخصیت کے مرقعے ایک ہی رنگ و روغن سے تیار ہوئے تھے ۔

جدید اُردو ادب پر سید احمد خاں نے جو گہرے اور گراں قدر اثرات ڈالے ہیں ان کا اعتراف کرتے ہوئے ابوالکلام لکھتے ہیں :

"میں یہ بتا چکا ہوں کہ علی گڑھ ہی وہ مقام ہے جہاں موجودہ اُردو ادب نے ارتقائی منازل طے کی تھیں۔ یہ ایک ایسی امتیازی فضیلت اور ایک ایسا شرف ہے جس پر آپ کی یونیورسٹی بجا طور پر ناز کر سکتی ہے۔ اب یہ آپ کا فرض ہے کہ آپ اس میراث کے تحفظ و بقا کا اہتمام اور اس کے بام و در پر گل کاریاں کریں۔" خطبات ص ۲ آ۔ت

کسی ایسی شخصیت کا اس قدر اعتراف کر لینا ابوالکلام کے ہاں کم درجے کی بات نہیں ہے۔ ابوالکلام نے اس بارے میں خود ہی وہ حقیقت بیان کر دی ہے جسے ان کا سخت سے سخت نقاد بھی شاید ان لفظوں میں اس وضاحت سے بیان نہ کر سکتا :

"میری طبیعت میں ایک طرح کا نقص اور خامی ہے۔ وہ یہ کہ جب تک کسی کی کوئی خصوصیت میرے سامنے نہ آجائے جو میرے دماغ پر چھا جائے اور میری گردن کو دبا دے۔ اس اس وقت (تک) وہ مجھے اپنے سامنے جھکا نہیں سکتی۔ میری گردن کی رگیں سخت نہیں میرے سامنے جب کوئی دماغ آتا ہے تو پہلے میرا ذہن اس کے خلاف ہی جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ میرے ذہن کو اپنی مضبوط گرفت میں لے لے۔" ص ۴۲ الجمعیۃ آزاد نمبر

اس اقتباس کے بعد جو واقعتاً ابوالکلام کے مزاج کا ترجمان ہے اب خود ابوالکلام سے یہ شہادت سنئے اور سید احمد خاں کی عظمت فکر و فراست کا اندازہ کیجئے :

"اب مجھ پر وہ دروازہ کھلا جو اس راہ میں کھلا کرتا ہے یعنی مذہب اور عقل کی تطبیق و اتحاد کا طریقہ۔ اس کے بھی متعدد اسکول ہیں۔ میں نے سب کا مطالعہ کیا۔ اس سے اتنا ضرور ہوا کہ ایک عارضی سکون مجھے ہو گیا۔ اسی زمانے میں، میں نے سرسید احمد خاں مرحوم کی کتابوں کا مطالعہ کیا جن کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ انھوں نے موجودہ زمانے میں مذہب

اور مادڑن سائنس کو ملانے کے لئے ایک نئے سکول کی بنیاد ڈالی ہے۔ مجھ پر ان کی تصنیفات کا بہت اثر پڑا حتیٰ کہ کچھ دنوں تک میرا یہ حال رہا کہ میں بالکل ان کا مقلد اور پیرو ہو گیا۔" ص۲۵۹ ذ۔ آ

اس قدر اعتراف کے بعد یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ ایک منزل ایسی ضرور آئی جہاں وہ سید احمد کے گرویدہ ہو گئے۔ لیکن انھوں نے خود اس کو عارضی منزل قرار دیا۔ آگے لکھتے ہیں :

"مگر یہ دقفہ عارضی تھا۔ بہت جلد ہی مجھے معلوم ہوا کہ یہ منزل مذہب کی طرف لے جانے والی نہیں ہے۔ بلکہ مذہب سے انکار کی ایک نرم ملائم صورت ہے۔" ص۲۵۹ ذ۔ آ

ایک جگہ سر سید کا شمار ان قومی رہنماؤں کے ساتھ کیا ہے جو ابوالکلام کے خیال کے مطابق مغربی علوم وفنون سے مرعوب ومسحور تھے۔ لکھتے ہیں :

"ایک جماعت ارباب بینش وخبر کی بھی تھی کہ جس نے فوراً تغیر احوال محسوس کیا۔ لیکن جیسا کہ طبیعت بشری کا خاصہ ہے اپنی پستی وکمزوری اور جلوہ کی نظر فریبی وہوش ربائی کی وجہ سے بہ اول نظر مرعوب ومسحور ہو گئی اور مقابلہ ومقاومت کی جگہ تقلید والجماعت کے جذبات اس میں پیدا ہو گئے۔ ہندوستان میں سر سید احمد خاں مرحوم اور ان کے متبعین ومقلدین ترکی میں سلطان محمود خاں اور اس کے عہد کے وزرا مثلاً فواد پاشا، مصر میں محمد علی پاشا، ٹیونس میں خیرالدین صاحب اقوام المسالک اور ابیرم تونسی صاحب۔ صدق الاخبار وغیرہم اسی گروہ میں محسوب ہیں۔" ص۱۲۶ ا خ۔ آ

ان متعدد مشابہتوں کی بنا پر یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ ابوالکلام کی شخصیت اور شرف کا ایک بڑا اہم ماخذ اور منبع سید احمد خاں کی شخصیت اور ان کا شعور ہے۔

ابوالکلام نے سید احمد خاں پر کئی جگہ تنقید بھی کی ہے۔ ان کے بعض خیالات سے کھل کر اختلاف بھی کیا ہے۔ لیکن ان کے فضل وکمال کا بھی جس قدر اعتراف کیا ہے، وہ قابل توجہ ہے۔ اگرچہ یہ اعتراف سید احمد خاں کے عظیم الشان اور واجب الاحترام کارناموں کے مقابلے میں سکوتِ سخن شناس کا درجہ رکھتا ہے۔ لیکن ابوالکلام کا سکوت بھی دوسرے مدّاحوں کے مقابلے میں قابلِ توجہ گویائی کا درجہ رکھتا ہے۔

اپنی آخری تصنیف میں ابوالکلام شہادت دیتے ہیں :

"اس (ابتدائی تعلیم) کے تھوڑے ہی دن بعد سر سید احمد خاں کے مضامین پڑھنے کا اتفاق

ہوا۔ جدید تعلیم سائنس فلسفہ اور ادب کا اچھا مطالعہ نہ کرے وہ صحیح معنوں میں تعلیم حاصل نہیں کرتا۔ جس نے طے کیا کہ میرے لئے انگریزی پڑھنا ضروری ہے۔" صلا ہماری آواز

چنانچہ سید احمد خاں کے تاثر ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ ابوالکلام نے اپنی خاندانی روایت سے بغاوت کرتے ہوئے انگریزی تعلیم کا آغاز کیا۔ لکھتے ہیں :

"مولوی محمد یوسف جعفری سے میں نے اس کا ذکر کیا۔ وہ اس زمانے میں مشرقی علوم کے صدر ممتحن تھے۔ انھوں نے مجھے انگریزی کی ابجد سکھائی" صلا ہماری آواز

ایک تقریر میں انھوں نے کھل کر شاندار لفظوں میں اس کا اعتراف کیا کہ

عوام کے ذہنی رجحانات پر جتنے ہمہ گیر اثرات "تہذیب الاخلاق" نے چھوڑے ہیں ہندوستان کے کسی اور رسالے نے نہیں چھوڑے۔ سر سید مرحوم نے دورۂ انگلستان سے واپسی پر اس رسالے کی داغ بیل ڈالی تھی وہ خود اور ان کے رفقاء اس کے لئے مضامین لکھتے تھے۔ اس رسالے کے اجراء سے موجودہ اُردو ادب کی تاریخ کا آغاز ہوتا ہے۔ اُردو نے اس رسالے کی بدولت اتنا فروغ پایا کہ دقیق سے دقیق مطالب کا اظہار اس زبان میں ہونے لگا۔ اس دور کا کوئی مسلمان ادیب ایسا نہ تھا جو تہذیب الاخلاق کے حلقۂ ادب سے متاثر نہ ہوا ہو۔ دورِ جدید کے بلند معیار مصنفین نے اس خوانِ نعمت سے لقمے چنے، جو اس حلقے کے اثر و نفوذ سے نقد و بصر کی نئی قدریں اور فکر و نظر کے نئے زاویئے متعین ہوئے۔" صـ۲۶ آ۔ ک۔ ت

یہ جملہ خصوصیت سے اہم ہے کہ دورِ جدید کے بلند معیار مصنفین نے اس خوانِ نعمت سے لقمے چنے۔ اور پھر اس سے بڑھ کر اور کیا تعریف ہو سکتی ہے کہ تہذیب الاخلاق کے حلقۂ ادب نے نقد و بصر کی نئی قدریں متعین کیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ابوالکلام کی گردن کی رگیں بہت سخت ہیں اور ان کا سر کسی کے سامنے جھک ہی نہیں سکتا تھا اس لئے جن اشاروں میں انھوں نے سید احمد خاں کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے وہ کسی بھی لحاظ سے کم درجہ کی چیز نہیں ہے۔

نہ صرف ادبی میدان میں بلکہ مسلمانوں کی تمام اصلاحی تحریکات میں بھی انھوں نے علی گڈھ کی مرکزیت کا اعتراف اور اعلان کیا :

"جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے ان کی اصلاحی تحریکات پہلے پہل علی گڈھ ہی میں پایۂ تکمیل کو پہنچیں، یہی وہ خطہ تھا جس کے سر پر قدرت نے ہند جدید کی تخلیق کا تاج قیادت

رکھا۔ انیسویں صدی کو ہندستان کی نشاۃ ثانیہ کا دور کہا جا سکتا ہے اور علیگڈھ اس نشاۃ ثانیہ کا اہم ترین مرکز تھا" ص۲۶۹ آ ک ۔ ت

اس سے بھی بڑھ کر اس تقریر میں انھوں نے مستقبل کے ہندوستان پر نظر رکھتے ہوئے علیگڈھ کی بھی فضیلت اور فراست کا اعتراف کیا ہے۔ وہ ابوالکلام کی شخصیت پر نظر رکھتے ہوئے علی گڈھ کی تاریخ میں ایک شاندار باب کی نوعیت رکھتی ہے:

"وہ کتبے جو آپ حضرات نے اسٹریچی ہال کے درودیوار پر کندہ کئے ہیں، گردش لیل ونہار کی ایک رگڑ ان نئے نقوش کو محو کر سکتی ہے لیکن وہ کتبے جو علی گڈھ نے تاریخ ہند کے موجودہ دور کی پیشانی پر مرتسم کئے ہیں ان کے نقوش کی درخشندگی و تابندگی میں فرق نہیں آسکتا۔ مستقبل میں مورخین ان اہم اسباب و ذرائع کی فہرست میں علی گڈھ کو بھی شامل کئے بغیر نہیں رہ سکتے جن پر ہند جدید کی پیش رفت کا دار و مدار رہے" ص۲۷۵ آ ۔ ک

سید احمد خاں اور ابوالکلام کی ان گوناگوں مشابہتوں اور چند مخالفتوں کے بعد یہ کہنا چنداں دشوار نہیں ہے کہ فکر ابوالکلام کا سب سے بڑا ماخذ اور مرکز سید احمد خاں کی شخصیت اور ان کے افکار ہیں۔ ان دونوں کی بڑائی اور برگزیدگی اردو ادب میں، ہندوستانی تہذیب اور اسلامی فکر میں امتیازی شان کی حامل ہے۔ ان دونوں کی شخصیت میں خلوص اور خدمت کی جلیبی اور ضمنی جلوہ گری ملتی ہے اس نے ان دونوں کی سیادت کو مستحکم اور متعین کر دیا ہے۔

○

باب پنجم

اقبال اور ابوالکلام

معاصرانہ بے اعتنائی

جدید اُردو ادب میں اقبال اور ابوالکلام کے خوابوں کی مماثلت اور ان کی تعبیر کا تضاد بھی ایک طرفہ تماشا ہے۔ اردو ادب کے شاید ہی کوئی دو معاصر مفکر اور مجتہدِ فن ایک دوسرے سے اس درجہ فکری قربت اور فطری دوئی کے حامل ہوں، جس درجہ اقبال اور ابوالکلام ہیں۔ دونوں کی شخصیت اور شعور پر اُٹھان کا زمانہ اور ذہن ایک ہی ہے۔ دونوں کا ذہن ہندی اور نطق اعرابی صدائے حق بن کر صورِ اسرافیل اور ضربِ کلیم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن دونوں کے فکر و فن کی لہروں کے درمیان ایک ایسا نفسیاتی حجاب حائل ہے جو ایک ہی سمندر کے دو دھاروں کو ایک دوسرے سے منفرد اور ممتاز ظاہر کرتا ہے۔ ابوالکلام کے افکار کی عظمت اور اجتہاد کے نت نئے دستوں کے اعتراف کے براہِ راست حوالے اقبال کے ہاں نہیں ملتے۔ حالانکہ فکرِ اسلامی کی تشکیل اور تعبیر کی جو عظیم الشان کوششیں ابوالکلام نے کیں ان کی روشنی اتنی عام اور عیاں ہیں کہ اقبال کے فکری کارنامے بھی ان سے نور ہیں۔ اسی طرح اقبال کی فکری عظمت اور برگزیدہ شخصیت کا اعتراف ابوالکلام کے ہاں سکوتِ بیکراں بن گیا ہے۔ اقبال کی فکری اور فقہی کاوشوں سے ابوالکلام نے جس اجتناب برتا ہے اس طرح ان دونوں معاصر اور عظیم مفکروں

کے ہاں تجاہل عارفانہ کی عجیب اور عظیم مثال ایک عقدۂ لاینحل بن گئی ہے۔ ایسے مواقع اور موضوعات بکثرت ہیں جہاں دونوں ایک دوسرے کا سہارا لیتے ہیں۔ مگر اس طرح کہ اپنے ہی سائے سے بچتے ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں یہی نفسیاتی بے اعتنائی ایک گونہ بیزاری کی مثال بن گئی ہے۔ اس معاصرانہ چشمک کا جو مواد ابوالکلام کے ہاں ملتا ہے وہ یقیناً اس کوہ وقار کی عظمت کے شایانِ شان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ابوالکلام اگر سیاسی اختلافات کی وجہ سے اقبال کو نظر انداز کرتے تو یہ بات چنداں قابل لحاظ نہ تھی۔ لیکن انھوں نے اقبال کی عظیم الشان شاعری کو حسن نظر سے دیکھا اور جس شدت سے اس سے بے اعتنائی برتی وہ تنقید کے معیار پر کھری نہیں اترتی۔ اردو کے یہ دونوں مایۂ ناز ادیب اور مفکر براہ راست کلام الٰہی سے استفادہ کرتے ہیں۔ دونوں کا مخزنِ فکر اور سرچشمۂ فراست ایک ہے۔ دونو عمر بھر ایک ہی میخانے کے پرستار رہے لیکن اس کے باوجود دونوں کی ایک دوسرے سے بے نیازی حد سے گزری رہی اور دونوں کا حالِ دل ایک ہی سا رہا۔ اس بے اعتنائی کی یہ نرالی مثال دونوں کی طبیعت کی ترازو کا تعین کر دیتی ہے۔ اقبال کا کلام نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیائے اسلام میں ایک خصوصی فضیلت اور فلسفے کا مستحق قرار دیا گیا۔ خصوصاً اس کے سوز و ساز کو ہر دل نے محسوس کیا۔ یہی تڑپ اور یہی طوفان ابوالکلام کے فن کی زینت تھا لیکن اس کے باوجود ابوالکلام نے اس عظیم شاعر اور اس کی عظیم الشان شاعری کو اتنا قابلِ وقعت بھی نہ گردانا کہ یہ کلام اپنے اخبار میں شائع کرنا بھی گوارا کریں۔ اقبال کی مشہور اور معرکۃ الآراء مثنوی اسرارِ خودی تک کی اشاعت کی اجازت اپنے اخبار کو نہ دی۔ ایک خط میں مولانا ملیح آبادی کو یہاں تک لکھ جاتے ہیں:

"فارسی مضمون کے لئے پریشان نہ ہو اور نہ اسرارِ خودی وغیرہ چھاپ کر رسالہ کو مضحکہ انگیز بنائیں سب باتیں اپنے وقت پر ہو جائیں گی۔" ص ۲ ذ۔آ

یہ نہ صرف اقبال کے ساتھ زیادتی تھی، بلکہ اردو شعر و شاعری کی دنیا پر بھی بہت بڑا حملہ تھا۔ اردو تنقید میں اس مسئلہ کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا پرتو فطری انانیت کے پہلو میں پوری طرح مل جاتا ہے اور معاصرانہ چشمک کے بہانے بے نقاب ہو جاتا ہے۔ اس بے اعتنائی کی یہ مثال بھی اپنی جگہ قابلِ توجہ ہے کہ نہ صرف اقبال کی زندگی میں، بلکہ ان کی موت کے سخت حادثے پر بھی . . . . . ابوالکلام کی معاصرانہ چشمک کی برف ذرا نہیں پگھلی اور ان کا سکوت اور ان کے ذہنی توازن کے لئے ایک چیلنج بن گیا۔

جامعہ ملیہ کے اساتذہ اور طلبہ نے جو اقبال اور ابوالکلام دونوں کے فکر و فلسفے اور شخصیت و شعور سے بہت متاثر تھے، اقبال کے انتقال پر جو علم و ادب کا سخت سانحہ تھا۔ انتہائی اصرار کر کے ابوالکلام سے ان کا پیام

حاصل کرلیا۔ ابوالکلام نے اپنا پیام تو عطا کر دیا کیونکہ جامعہ کی طرح اس کا جریدہ بھی انھیں عزیز تھا۔ مگر اس میں رسماً بھی ایک لفظ اقبال کے بارے میں نہیں لکھا۔ ابوالکلام اپنے پیام میں تحریر فرماتے ہیں:

"ملک میں اس وقت ہزاروں نوجوان تحصیلِ علم میں مشغول ہیں۔ ان ہزاروں افراد میں جامعہ ملیہ کے طلبہ کی تعداد چند افراد سے زیادہ نہیں۔ لیکن یہی چند افراد چاہیں تو اپنے امتیازی اوصاف سے جامعہ کو وقت کی سب سے بہتر اسلامی درسگاہ کا درجہ دے سکتے ہیں۔"

جامعہ کے طلبہ کے لئے یہ امتیازی اوصاف کیا ہو سکتے ہیں؟ یقیناً ان تمام باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں جو ملک کی تمام درسگاہوں میں ہر مستعد طالب علم حاصل کرسکتا ہے۔ وہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہیے جو صرف جامعہ کے کارخانے میں ڈھل سکتی ہے۔ جامعہ کو جن لوگوں نے قائم کیا تھا انھوں نے سمجھا تھا کہ موجودہ زمانے کی بہترین تعلیمی خصوصیات کے ساتھ اسلام کے فکر و عمل کی بہترین خصوصیات جمع کرنی چاہئیں اور اس لئے جامعہ وجود میں آیا۔ یہی چیز اس درسگاہ کی اصل خصوصیت ہے۔

جامعہ کے ہر طالب علم کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ یہ حقیقت اپنے دل پر نقش کرلے کہ اس کے تمام تعلیمی امتیازات بے سود ہوں گے اگر اسلام کے فکر و عمل کی خصوصیات کا وہ اپنے کو نمونہ نہیں بنا سکے گا۔"

مکتوب مورخہ ۱۱ نومبر ۳۸ء و جوہر اقبال نمبر

اس مکتوب گرامی سے نقاد کے دل پر یہ حقیقت نقش ہو جاتی ہے کہ ابوالکلام کی یہ شانِ بے نیازی بے موقع اور ناقابلِ برداشت ہے۔ اقبال کے فکر و فن اور ان کی شخصیت اور شاعری کا خلاصہ اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ:

"دنیا کو موجودہ زمانے کی بہترین خصوصیات کے ساتھ ساتھ اسلام کے فکر و عمل کی بہترین خصوصیات جمع کرنی چاہئیں" یا یہ کہ انسان کے تمام تعلیمی امتیازات بے سود ہوں گے اگر اسلام کے فکر و عمل کی خصوصیات کا وہ اپنے کو نمونہ نہیں بنا سکے گا۔" ؎

ابوالکلام نے جامعہ کے طلباء کو جو پیام دیا ہے وہی پیام اقبال نے دنیائے انسانیت کو دیا ہے۔ اس مشترکہ اساسی وحدت کے باوجود پھر یہ کیا بات تھی کہ اس موقع پر جب اقبال کی جدائی کا زخم بھی ہرا تھا۔ ان کے قلم پر اقبال کا نام تک نہ آسکا۔ طلباء اپنے جریدہ کا اقبال نمبر نکال رہے تھے۔ یہ جامعہ نمبر نہ تھا۔ پھر ابوالکلام کی عظیم شخصیت اور اقبال کی عظیم الشان شاعری کا تصور کرتے ہوئے اس حادثے پر جس قدر تعجب کیا جائے اسی قدر اس پر تاسف

بھی کرنا پڑتا ہے ۔

اقبال کی موت عالمِ اسلامی کا ایک ناقابلِ تلافی نقصان تھا ۔ اور اس گوہر کی قدر اسلام کے جوہر شناس ابوالکلام سے بڑھ کر اور کون کر سکتا تھا ۔ مگر یہ کیسی عجیب اور اندوہناک بات تھی کہ اس قدر سخت حادثے پر بجز بے محل بے اعتنائی کے اور کوئی حوالہ نہیں ملتا ۔ یہاں تک کہ رسمی طور پر بھی ایک لفظ ہمدردی یا غم کا نہیں ملتا ۔ تبرکاتِ آزاد کے صرف ایک خط میں صرف ایک رسمی جملہ ملتا ہے کہ

" اقبال کی موت سے نہایت قلق ہوا ۔

بہت آگے گئے' باقی جو ہیں تیار بیٹھے ہیں

یہاں بھی اقبال کی یاد یونہی سی ہے ۔ اصل میں یہ اپنی ہی یادکار رونا ہے ۔ ابوالکلام کے واقعات میں صرف ایک واقعہ ایسا تھا جہاں ان کی شخصیت اور شرافت اقبال پر سبقت لے جا سکتی تھی ۔ لیکن افسوس یہ خیال بھی نقش نہ بن سکا ۔ ابوالکلام ایک علمی اعزاز کے لئے جس کے واقعی اقبال پوری طرح مستحق تھے' اقبال کو یاد کرتے ہیں ۔ لیکن ان کے ہم مشرب رفیق اصرار کر کے ابوالکلام کو ایک ایسے اعزاز سے محروم کر دیتے ہیں جس کے عمل میں آجانے پر وہ اقبال سے بازی لے جاتے ۔

مولانا ملیح آبادی کا بیان ہے :

" جس زمانے میں احمد شوقی پاشا کو عرب ملکوں نے امیرالشعراء کا خطاب دیا تو مولانا نے ہندوستانی ڈاکٹر اقبال مرحوم کو ملک الشعراء بنانے کا خیال کیا ۔ مگر جب ان کے رفقاء نے مخالفت کی تو مولانا نے وہ کاغذات جن میں ان کی تجویز درج تھی پھاڑ ڈالے ۔ اور فرمایا : آپ ٹھیک کہتے ہیں ہمیں یہ تجویز پیش نہیں کرنی چاہیئے ۔" ص ۲۱۲ ذ ۔ آ

اگر ابوالکلام اقبال کے بعض افکار سے متفق نہ تھے تو کتنی بڑی بات ہوتی کہ وہ ان پر جرأت سے تنقید کرتے اور ایک عظیم الشان علمی کارنامہ انجام دیتے ۔ آخر سید احمد خاں پر بھی جن کے وہ مقلد نہیں مگر معتقد ضرور رہے ۔ انھوں نے کھل کر تنقید کی ۔ لیکن اقبال کا معاملہ ابوالکلام کے لئے کچھ اور ہی نوعیت رکھتا تھا تقریباً وہی نوعیت جو اقبال کے لئے ابوالکلام کی تھی ۔ انھوں نے علم کی خوشہ چینی کی اور فکرِ اسلامی کی تحقیق میں اپنے پرائے کی کوئی تفریق نہیں برتی ۔ ان کے خطبات سے ان کا فہمِ حق اور ان کے خطوط سے ان کے فریضۂ عمل کے بہت سے گوشے بے نقاب ہوئے ہیں ۔ لیکن ابوالکلام کے اسلامی فکر و فراست کا کوئی حوالہ ان کے ہاں

نہیں تھا۔ صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ اسلام کے عشق اور خلوص کے نشے میں سرشاری کے باوجود اقبال کو یہ بھی گوارا نہ تھا کہ ان کے ساتھ اسلامی تعلیمات کی تشریح یا تعبیر میں ان کے معاصر ابوالکلام کا نام بھی لیا جائے۔ حالاں کہ دونوں کی مشابہت میں اس حد تک روشن اور رفیع ہیں جس طرح دن میں دھوپ اور رات میں چاندنی۔ ابوالکلام کے تذکرے کے ناشر اور مقدمہ نگار فضل الدین احمد نے تذکرے کے دیباچے میں اس حقیقت کی طرف بس ایک اشارہ ہی کیا تھا۔ مگر اقبال اس کی تاب بھی نہ لا سکے اور بھر گئے :

"اقبال کی فارسی مثنویاں اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی، الہلال کی صدائے بازگشت ہیں"۔
صـ۱۶ تذکرہ

اتنی سی بات پر جو حقیقت پر مبنی تھی اقبال شکوہ سنج ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ حرفِ شکایت زبان پر لے آئے اور سید سلیمان ندوی سے جو ان کے اور ابوالکلام کے مشترک رفیق تھے اس کی تحریری شکایت کر بیٹھے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اُردو کے یہ دونوں مایۂ ناز مفکر اور ادیب اسلامی افکار و احوال میں جو تاثرات قبول کرتے ہیں ان کا تجزیہ کیا جائے تو یہ کہنا حقیقت کی ترجمانی ہے کہ اقبال کی شاعری الہلال ابوالکلام کی صدائے بازگشت ہے۔ سجاد انصاری نے جس لحاظ سے یہ بات کہی تھی کہ اگر قرآن اُردو میں نازل ہوتا تو یا ابوالکلام کی نثر اس کے لئے منتخب کی جاتی یا اقبال کی شاعری۔ سجاد انصاری نے یہ بات محض ہیئت کی حد تک کہی ہے۔ لیکن فکر و فہم کے سرمائے کا جائزہ لیا جائے تو اس خیال کی تائید میں اقبال اور ابوالکلام کا سارا ادبی سرمایہ پیش کیا جا سکتا ہے۔

ان عظیم الشان حقائق کے باوجود کیا بات تھی کہ اقبال جنھوں نے پھیروں پھیروں اپنے افکار کا ماٰلاب بھرا تھا اس صداقت کی تاب نہ لا سکے اور سخت شاکی ہوئے۔ یہ وہی معاصرانہ چشمک اور نا بینی کی لے تھی کہ ؎

خود پرستی سے رہے باہم دگر نا آشنا

اس تعجب پر اقبال کی زبان میں اس تاسف کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے ؎

جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا ہے

سید سلیمان ندوی نے جب اقبال کی یہ شکایت ابوالکلام تک پہنچائی تو ابوالکلام نے اپنے جواب سے اپنی شان اور شرافت کے مطابق اس طرح معذرت چاہی ہے کہ گویا اقبال کی دل دہی مقصود ہے اور بڑی خوبی سے اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ اقبال کے کلام میں جو تبدیلی ہوئی ہے اس کی نوعیت نقاد کے مقابل

جیسے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بے جا نہیں یہ نہایت لغو اور مضحک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی۔ لیکن لوگوں کا پیمانۂ نظر یہی باتیں ہیں تو کیا کیا جائے۔ دراصل اس کمبخت تذکرے کی ساری باتیں میرے لئے تکلیف دہ ہوئیں۔ مسٹر فضل الدین نے یہ مقدمہ لکھ کر نظر ثانی کے لئے بھیجا تھا میں نے واپس نہیں بھیجا اس لئے کہ وہ موجودہ حالت میں کتاب کو پہلا حصہ کرکے شائع کرنا چاہتے تھے اور میں مصر تھا کہ ایک ہی مرتبہ میں پوری کتاب شائع کردی جائے۔ صرف اتنا ٹکڑا حد درجہ ضمنی مطولات و عدم انضباط کی وجہ سے نہایت مکروہ ہوگا۔ خیال کیا کہ مقدمہ کا واپس نہ کرنا اشاعت میں روک ہوگا لیکن انھوں نے بجنسہ چھاپ کر، جلد باندھ کر یکایک ایک نسخہ بھیج دیا اور ان ساری باتوں کو مزل سمجھتے رہے۔ علاوہ ڈاکٹر اقبال والے ٹکڑے کے پورا مقدمہ طرز تحریر و استدلال وغیرہ کے لحاظ سے بھی بالکل لغو ہے لطف یہ ہے کہ اس مرتبہ جب وہ جلسہ کے موقع پر آئے اور میں نے پوچھا کہ اقبال کی نسبت آپ نے کیوں کر تبدیلی معلوم کی؟ تو خود میرے ہی ایک قول کا حوالہ دیا جو کبھی کہا تھا۔ حالانکہ میں نے جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کے عامۃ الناس کے تصوف میں مبتلا تھے۔ اب ان کے خیالات اس طرف سے ہٹ گئے اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنی چاہتے ہیں وہ وہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں۔" ص ۱۵۱ ت ۔ آ

اقبال اور ابوالکلام سیاسی اور علمی اعتبار سے ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف سہی مگر یہ واقعہ ... ہے کہ اپنے افکار و اجتہاد کے دائروں میں ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ تھے جس طرح آفتاب و ماہتاب۔ دونوں اسلام کی مے سے اتنے ہی سرشار تھے کہ سیاست کی کوئی ترشی ان کا نشہ نہ اتار سکی۔ دونوں ایک ہی میخانے کے ... ایسے کثر میخوار تھے کہ کبھی میخانے کے مستقبل کی طرف سے اندیشہ مند نہ ہوئے۔ اقبال نے بے غرضی اور خلوص کی ساری روح اور جہاد کی تعلیم و تلقین کے باوجود تحریک خلافت کے شباب میں برطانوی حکومت سے سر کا خطاب قبول کرنے میں کوئی تذبذب اور تکلف نہ کیا اور اپنی شاعری کی لے اور حسرت تیز ہی رکھی جو کہ اس زمانے میں مولانا محمد علی کا ایک لطیفہ قابل ذکر ہے۔ وہ اقبال ہی کے شعروں سے خلافت کے شیدائیوں اور آزادی کے شیروں کے دلوں کو گرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ ان سے سوال کیا گیا کہ خود اقبال نے تحریک خلافت میں کیوں شرکت نہیں کی۔

بلکہ خلافت دشمن برطانوی حکومت سے بلا کسی جھجک کے سر کا خطاب بھی قبول کر لیا۔ محمد علی نے بڑے عزت سے اقبال کی طرف سے یہ عذر پیش کیا کہ اگر قوال کو خود وجد آجائے تو قوالی کی محفل درہم برہم ہو جائے۔ اقبال تو ایک قوال ہے۔ ہم اس کے شعروں پر سر دھنتے ہیں" چنانچہ غالباً ظفر علیخاں نے جو خلافت تحریک کے پُرجوش رہنما اور نہایت پُرگو شاعر تھے۔ اقبال پر یہ طنز کیا تھا

سرکار کی دہلیز پر سر ہو گئے اقبال

ترقی پسند شاعر مجاز نے ان پر یہ پھبتی کسی ؎

ہمارے شاعرِ مشرق کی گردن خطابِ بندگی سے جھک گئی ہے

ڈاکٹر اشرف نے اس صورتِ حال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

"ہمارے شاعروں میں اقبال تنہا ایسے ہیں جنھوں نے روسی انقلاب کے آفتابِ تازہ کا شروع شروع میں پُرجوش استقبال کیا مگر جب خود وطن میں سامراج دشمن جدوجہد کی بساط بڑے پیمانے پر بچھنا شروع ہوئی یعنی کردار کا دور آیا تو یہ گفتار کا غازی اتنا پیچھے ہٹتا گیا کہ اس نے برطانوی خطاب قبول کر لیا اور سر فضل حسین کی ہواخواہی میں پنجاب کونسل کی عہدہ داری کے خواب دیکھنے لگا۔" صہ۳۳ ہ۔م۔ک۔س۔پ۔ا۔ن

یہ سوال تنقیدی نقطۂ نظر سے کتنا ہی سطحی سہی، مگر اقبال کے عظیم الشان افکار اور خودی کے پیام کو دیکھتے ہوئے جو سرتاسر عمل ہے نقاد کو یہ خلش ستاتی ہے کہ وہی ضربِ کلیم جو فقر و استغنا کے پیام سے لبریز ہے، اس کا انتساب اقبال نے نواب حمید اللہ خاں والئی بھوپال سے کیا ہے۔

ضربِ کلیم کے ان اشعار پر معمولی سی نظر ڈالئے کہ ؎

اس فقر سے آدمی میں پیدا اللہ کی شانِ بے نیازی
یہ فقرِ غیور جس نے پایا بے تیغ و سناں ہے مردِ غازی

جو فقر ہوا تلخیٔ دوراں کا گلہ مند اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا

اور پھر یہ حقیقت نظر کے سامنے لائیے کہ ان اشعار کے مصنف نے عقیدت و احترام کے اعلیٰ جذبات رکھتے ہوئے انھیں ایک والیٔ ملک سے نسبت دی ہے تو خلیفہ عبدالحکیم کی اس رائے کا وزن اور وقعت زیادہ ہو جاتی ہے کہ اقبال زندگی کے کسی شعبے میں بھی عملی آدمی نہیں تھے۔ افکار و تاثرات نے ان کی شخصیت پر قبضہ کر لیا تھا۔ پھر نشاط کی انجمن ملفوظاتِ اقبال کا یہ اقتباس دیکھ کر اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ:

> "ان کے کمرے کی حالت پریشان سی رہتی تھی۔ دیواریں گرد و غبار سے اٹی ہوئی۔ بستر ان کی اپنی دھوتی اور بنیان کی طرح میلا ہو جاتا مگر انھیں بدلوانے کا خیال نہ آتا۔ منہ دھونے اور نہانے سے گھبراتے اور اگر کبھی مجبوراً باہر جانا پڑتا تو کپڑے بدلتے وقت سرد آہیں بھرتے۔ وہ فطرتاً سست تھے۔ اس لئے اگر کہیں وقت کی پابندی ہوتی تو انھیں ہمیشہ دیر ہو جایا کرتی۔ ویسے چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے خوش تھے...... شام کو گھر کے دالان ہی میں دو ایک تکیہ لگا لیا کرتے۔ اس کے علاوہ ان کی زندگی میں کامل جمود تھا۔"

یہ سوالات ہر چند بہت سطحی اور ذیلی ہیں لیکن اقبال کی عملیت اور کردار پر ان کے اصرار کو دیکھتے ہوئے انھیں یکسر نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اور ان ذیلی باتوں میں بعض ایسے نفسیاتی اشارے مضمر ہیں جن سے ماہرینِ نفسیات نے بہت اہم نتائج اخذ کئے ہیں۔ مثلاً بعض ماہرینِ نفسیات کا اصرار ہے کہ طاقت کا مظاہرہ کرنے والے اکثر بے ہمت لوگ ہوتے ہیں اور ان کی بے ہمتی اپنی پردہ پوشی کے لئے انھیں ظاہری طور پر طاقت کے مظاہرے پر مجبور کرتی ہے۔ وہ لوگ جو عام انسانی طاقت کے مالک ہوتے ہیں انھیں اس کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ اپنے کو خواہ مخواہ غالب دکھائیں۔ گویا انسانوں کا اکڑ کر چلنا اس عجیب نفسیاتی حقیقت کا غماز ہے کہ ان کی شخصیت اب تک ایک اندرونی خلا رکھتی ہے۔ اقبال کی کم ہمتی اور انتہائی جذباتیت دونوں کا مشاہدہ ان کی شخصی زندگی کے ان واقعات سے بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ ایک طرف وہ عظیم الشان مردِ مجاہد اور قوت کے بے مثال شیدائی نظر آتے ہیں اور یہ عناصر ان کی شاعری میں اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ جمالیات اور فنونِ لطیفہ کے گوشوں میں بھی انھیں کا رنگ و روغن نمایاں ہے۔ لیکن شخصی اعتبار سے ان کا حال کچھ اور ہی ہے۔ جاوید اقبال کی شہادت ہے کہ:

> "اقبال کسی قسم کا خون بہتا نہ دیکھ سکتے تھے۔ ایک دفعہ دالان میں کھیلتے ہوئے مجھے ٹھوکر لگی تو منہ کے بل گر پڑا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا۔ ابا جان اتفاق سے ادھر سے گزرے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے کہ میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں کہ کیا ہوا

وہ چند لمحوں کے لئے ساکت و مبہوت کھڑے رہے۔ پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ بیہوش ہو کر گر پڑے۔" صہ ۲۹ (ملفوظات اقبال)

نقاد ان کی شاعری کو سمجھنے کے لئے ان تمام سطحی باتوں کو نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن ان کی شخصیت اور کردار کے مطالعے کے لیے ان سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

اقبال کی انانیت نے ضرب کلیم کا انتساب نواب حمید اللہ کے نام گوارا کیا۔ لیکن ابوالکلام نے ترجمان القرآن کے انتساب میں ایک نرالی شان کا مظاہرہ کیا۔ یہاں انھوں نے ایک ایسا مرد مومن تلاش کر لیا جو اقبال کے معیار پر بہ خلوص و ایمان میں پورا اترتا ہے اور جس کی خودداری اقبال کے شاہین کی یاد دلاتی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

غالباً دسمبر ۱۹۱۸ء کا واقعہ ہے کہ میں رانچی میں نظر بند تھا۔ عشاء کی نماز سے فارغ ہو کر مسجد سے نکلا تو مجھے محسوس ہوا کہ کوئی شخص پیچھے آ رہا ہے۔ مڑ کے دیکھا تو ایک شخص کمبل اوڑھے کھڑا تھا

آپ مجھ سے کچھ کہنا چاہتے ہیں؟

ہاں جناب، میں بہت دور سے آیا ہوں۔

کہاں سے؟

سرحد پار سے۔

یہاں کب پہنچے؟

آج شام کو پہنچا۔ میں بہت غریب آدمی ہوں۔ قندھار سے پیدل چل کر کوئٹہ پہنچا۔ وہاں چند ہم وطن سوداگر مل گئے۔ انھوں نے نوکر رکھ لیا اور آگرہ پہنچا دیا۔ آگرہ سے یہاں تک پیدل چل کر آیا ہوں۔

افسوس تم نے اتنی مصیبت کیوں برداشت کی؟

اس لئے کہ آپ سے قرآن مجید کے بعض مقامات سمجھ لوں؟ میں نے الہلال اور البلاغ کا ایک ایک حرف پڑھا ہے۔

یہ شخص چند دنوں تک ٹھہرا اور پھر یکایک واپس چلا گیا۔ وہ چلتے وقت اس لئے نہیں ملا کہ اسے اندیشہ تھا میں واپسی کے مصارف کے لئے روپیہ دوں گا اور وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا بار مجھ پر ڈالے۔ اس نے یقیناً واپسی میں بھی مسافت کا بڑا حصہ پیدل طے کیا ہوگا۔

مجھے اس کا نام یاد نہیں، مجھے یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا نہیں؟ لیکن اگر میرے حافظے نے کوتاہی نہ کی ہوتی تو میں یہ کتاب اس کے نام منسوب کرتا۔"

ابوالکلام
۱۳ دسمبر ۱۹۲۱ء

اقبال اور ابوالکلام کا یہ موازنہ بعض عجیب نتائج کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ دونوں کی انانیت میں فرق ہے، نہیں اگر اقبال کی انانیت ایک ایسا خلا رکھتی ہے جس کی تلافی نہ ان کی شاعری سے ہوتی ہے، نہ فلسفہ و پیام اور فکر و فن سے۔ ابوالکلام کا یہ انتساب اپنی انانیت کی شان رکھتے ہوئے بھی ان کی شخصیت کے اس گوشے کو بے نقاب کرتا ہے کہ وہ کردار کا کیا معیار رکھتے تھے۔ شخصیت کے اعتبار سے وہ اس میدان میں اپنے الفاظ میں گفتار کے غازی سے آگے نہیں بڑھتے۔ اور نقاد کہہ سکتا ہے ؎

ترا تن روح سے ناآشنا ہے

اس طرح کے اعتراضات کی رو سے ابوالکلام بہت بلند واقع ہوئے ہیں۔ ان پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ فکر اسلامی کی شمع روشن کرنے کے باوجود اپنی عمر کا بڑا اور بہترین حصہ انھوں نے ایک سیاسی جماعت کے بدترین دفتری معاملات طے کرنے میں صرف کیا۔ اس کا اظہار انھوں نے خود بھی کیا ہے اور غالب کی زبان میں اس پر اپنے تاسف کو بھی ظاہر کر دیا ہے۔ پھر بھی یہ واقعہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی نے بھی ٹھنڈے دل سے اس کی ضرورت محسوس نہ کی کہ مذہب سے اپنی شدید وابستگی پر غور کر سکیں۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں کی ذہنیت اور زبان کا سمجھنا اسلامی افکار و عقائد کی روشنی کے بغیر ایک معمہ ہے۔ سب سے بڑی ستم ظریفی یہ ہے کہ فکر اسلامی کے ان دونوں میناروں کا استعمال جن سیاسی طاقتوں یا طاغوتوں نے کیا وہ اقبال اور ابوالکلام کے فکر و نظر کے کسی گوشے سے وہ مناسبت بھی نہیں رکھتے جو کعبے کو بتوں سے ہے۔ ان دونوں کے افکار کا مطالعہ اردو ادب کے طالب علم کے لئے جس حد تک خطرناک ہے اسی حد تک عبرت ناک بھی۔ ان دونوں کا مطالعہ انہی دونوں کے نقطۂ نظر سے کیا جائے جو بڑی حد تک ایک ہی ہے تو دونوں کے ہاں ایک ہی درجے کی ناکامی کا اعتراف اور شکست کا اعلان جداجدا لہجوں اور لفظوں میں ملتا ہے۔ اقبال اپنے ہی لفظوں میں کردار کے غازی نہ بن سکے اور ابوالکلام اپنی ہی زبان میں اس جگہ رکھ دیئے گئے جس جگہ کے لئے کسی طرح موزوں نہ تھے۔

افکار و نظریات کی مماثلت نے دونوں کو ان کی طبیعت اور طریق فکر کے باوجود ایک ہی فضا میں اسیر رکھا۔ دونوں کے ہاں ان کے الفاظ و معانی ایک ہی سے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ ؎

وہی اک بات جو یاں نفس واں نکہت گل ہے

اقبال کے افکار کا تجزیہ کیا جائے تو یہاں صرف خلافت اسلامی ہی کی شراب نہیں، بلکہ کچھ اور نا مبارک مشروبات بھی پائے جاتے ہیں۔ اقبال پر یہ تنقید بہت سطحی ہوگی کہ انھوں نے ان مشروبات کو کیوں اور کس قدر استعمال کیا۔ لیکن یہ بات ان کے مطالعے میں خصوصی اہمیت رکھتی ہے کہ وہ اس نشے میں بہک گئے۔ ابوالکلام کے ہاں سوائے ایک بے میل اسلامی شراب کے اور کسی مشروب کا گمان بھی نہیں ہوتا لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ان کے فکر اسلامی کا توازن کہیں نہیں بگڑا۔ اقبال کی اسلام سے وابستگی شاعری کی دنیا میں ان کے لئے شامت بن گئی۔ لیکن ابوالکلام کی اسلام سے مکمل وابستگی بھی ان کے ادب کی جنت تعمیر کرنے میں حائل نہ رہ سکی۔ اقبال شاعری میں بھی اسلامی کیفیات کو اپنے فکر کے اعلیٰ معیار پر قائم نہ رکھ سکے اور آخر ملّائی سطح پر اُتر آئے جس کے وہ سب سے شدید نقّاد تھے۔ ابوالکلام کی نثر اسلام ہی کے توسل اور طفیل سے شعریت بن گئی۔ غم یہ ہے کہ عزیب اُردو کو دونوں نے مسلمان بنا کے چھوڑا۔

روح کا نشاط اور نغمہ

اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں مذہب کی حیثیت اور حقیقت ایک مجموعی تاثر اور مکمل کیفیت کی ہے۔ دونوں کے ہاں یہ طوفان شدّت سے اُٹھتا ہے اور کبھی کبھی عقل و استدلال کے سارے بند توڑ پھوڑ دیتا ہے لیکن ابوالکلام کے ہاں یہی طوفان گھٹا بن کر برس جاتا ہے جس سے اخلاقی قدروں کے بیج انسانی افکار میں جڑ پکڑ لیتے ہیں۔

۸ ستمبر ۱۹۱۲ء کے الہلال میں اس کے اغراض و مقاصد کے تحت ایک مکتوب کے جواب میں ابوالکلام تحریر فرماتے ہیں کہ:

"جو دل زادِ تقویٰ سے محروم اور ہوائے نفسانی و آلائش دنیا پرستی میں گرفتار رہے وہ ایک لمحہ کے لئے بھی قرآن کے حقائق و معارف کا تجلی گاہ نہیں بن سکتا۔ علم و فضل اس کے لئے بے کار ہے۔ اور ذہن و دماغ کو یہاں کوئی نہیں پوچھتا۔ ذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔"

از منطق و حکمت نہ کشاید در محبوب — اینہا ہمہ آرائش افسانۂ عشق است

(ص ۹۹ صبح امید)

مذہبی زندگی کا یہ رخ اس حد تک روشن اور رفیع ہے کہ اس سے اعلیٰ سطح انسانی ذہن کے لیے ممکن نہیں ہے۔ ابوالکلام نے یہاں جس اسلامی اصطلاح کو استعمال کیا ہے یعنی تقویٰ وہ اسلامی روح کی وہ کیفیت و کمیت ہے جو پوری اسلامی زندگی اور ذہن کی آگ اور احساس ہے۔ فکر اسلامی کے اس محور سے ہٹ کر اسلامی زندگی کا کوئی پہلو اور پرزہ ایسا نہیں ہے جو اپنا کام معیار اسلامی کے مطابق انجام دے سکے۔ تقویٰ اسلامی ذہن کی وہ تب و تاب اور توانائی کی وہ علامت ہے جس سے مادی انسانی زندگی اور اس کی اعلیٰ اقدار خصلتہ اور مذہبی رسوم و رواج اور ان کے اعلیٰ مقاصد روحانی میں ایک ایسی ہم آہنگی کی فضا پیدا ہو جاتی ہے جس طرح مادی جسموں کی کثافت میں انسانی روح کی لطافت شامل رہتی ہے۔ اقبال نے اشعار کی زبان میں اس کو بے غرض عمل قرار دیا ہے ؎

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے — حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

اسی عمل بے غرض کا مقام اقبال نے ضمیر انسانی کو قرار دیا ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب — گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

اور فکر انسانی اور معیار انسانی کی یہی وہ عظیم الشان بلندی ہے جو ہر مذہب و مذاق کو اس کی ظاہری اور لازمی حدود سے بلند کر کے، قرآن اور قانون کی حدوں سے بلند کر دیتی ہے اور مذہب و اخلاق کی اس بے سیل اصلیت سے قریب کر دیتی ہے جہاں حقیقت کل کا لوز و نغمہ سکون و سرور بن جاتا ہے۔ مذہب کا یہ پہلو تہذیب کی طرح انسانی زندگی اور ذہن کے سب پہلوؤں پر چھا جاتا ہے اور انسانی فکر و عمل کا کوئی گوشہ ایسا باقی نہیں رہ جاتا جو اس کی فضا اور اس کے فیض سے جدا قرار دیا جا سکے۔ مذہب کا یہی وہ واقعی اور رفیع پہلو ہے جسے ڈاکٹر رادھا کرشنن نے زندگی کا الاؤ کہا ہے:

"ہم دینیات سے انکار کر دیں، مگر واقعات سے نہیں کر سکتے۔ زندگی کے الاؤ کو جو ہماری آنکھوں کے سامنے روشن ہے، ماننا ہی پڑتا ہے چاہے ان قیاس آرائیوں کو نہ مانیں جو اس الاؤ کے آس پاس بیٹھ کر حقہ پینے والے کیا کرتے ہیں۔"

ص۲ قومی تہذیب کا مسئلہ۔

پروفیسر وائٹ ہیڈ (WHITE HEAD) نے مذہب کی اس کیفیت و کم و بیش ان ہی لفظوں میں بیان کیا ہے :

"یہ عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا جائے اور جیسا کہ اس کا حق ہے سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں۔" ص۲ ت۔ ج۔ ا

اقبال نے مزید وضاحت سے اس کی جامعیت کو اس طرح پیش کیا ہے کہ :

"مذہب فلسفہ کا کوئی شعبہ نہیں، کیونکہ یہ محض فکر ہے نہ احساس نہ عمل، بلکہ انسان کی ذاتِ کلی کا مظہر۔" ص۳ ز۔ ت۔ ج۔ ا۔ ا

جن معنوں میں اور صحیح معنوں میں ہم زندگی کے الاؤ کا انکار نہیں کر سکتے اور ان عام حقائق کو نظر انداز نہیں کر سکتے جو کردار کو بدل ڈالتے ہیں اس طرح مذہب کا انکار نہیں کر سکتے جو انسان کی ذاتِ کلی کا مظہر ہے۔ ٹھیک انہی معنوں میں ہم تقوی کا انکار نہیں کر سکتے جو اسلام کی مذہبی اصطلاح میں روحِ مذہب کا معیار اور معیار ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اس احساس کو مذہبی معتقدات کا مقصد قرار دیا ہے :

"قرآن کی رو سے پرہیزگار زندگی اور دوسروں کے ساتھ نیک عملی تمام مذہبی معتقدات اور اعمال کا مقصد وحید ہے۔" ص۴ ا۔ ن۔ ع

ابوالکلام کے ہاں یہی تقوی۔۔۔ مذہبی رنگ کا اساس اور مقیاس ہے۔ ہر مذہبی معاملہ اور معیار اسی ترازو پر تولا جا سکتا ہے۔ جہاں یہ احساس ڈوبنے لگتا ہے۔ وہاں مذہبی اساس باقی نہیں رہ سکتا۔ اس لئے ابوالکلام نے اس مجموعی تاثر کو مذہب کا وہ رنگ دیا ہے جو پوری زندگی پر طاری ہے۔ وہ اسی مقالے میں لکھتے ہیں :

"آپ فرماتے ہیں کہ پولیٹیکل مباحث کو مذہبی رنگ سے الگ کر دیجئے۔ لیکن اگر الگ کر دیں تو ہمارے پاس باقی کیا رہ جاتا ہے؟ ہم نے تو اپنے پولیٹیکل خیالات بھی مذہب سے سیکھے ہیں۔ وہ مذہبی رنگ ہی میں نہیں، بلکہ مذہب کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ ہم انھیں مذہب سے کیونکر الگ کر دیں۔ ہمارے عقیدے میں تو ہر وہ خیال جو قرآن کے سوا اور کسی تعلیم گاہ سے حاصل کیا گیا ہو، ایک کفر صریح ہے۔ اور پالٹکس بھی اس میں داخل ہے۔" ص۹، مع امید

یہاں ابوالکلام نے اس مذہبی واردات کو بیان کیا ہے جو انسان کا اخلاقی مقصد اور مقام متعین کرتی ہے۔ اس میں جذبے کی شدت ٹھیک وہی ہے جو اقبال کے ہاں ملتی ہے۔ اقبال نے بعض اقدار عالیہ کے حوالے مذہب کی تشریح انہی معنوں میں کی ہے۔ یعنی ؎

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا

انہی اخلاقی قدروں کو اقبال اور ابوالکلام نے معیار امامت قرار دیا ہے۔ ابوالکلام نے اسی رنگ اور روش کو اسلامی قرار دیا ہے اور یہاں یہ دونوں مفکر ایک دوسرے کے شریک اور رفیق ہیں۔

بیسویں صدی کے آغاز میں جب ان کا خطاب ایک غلام قوم سے تھا جس کی ساری حسیں دھندلا چکی تھیں، لیکن مذہبی حس کسی نہ کسی حد تک بیدار تھیں، یہ خطاب کرنا خاص معنیٰ رکھتا تھا:

"ہم بالاختصار عرض کر دیتے ہیں کہ الہلال کا مقصد اصلی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ مسلمانوں کو ان کے تمام اعمال و معتقدات میں... صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے اور خواہ تعلیمی مسائل ہوں خواہ تمدنی سیاسی ہوں خواہ کچھ اور وہ ہر جگہ مسلمانوں کو صرف مسلمان دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کی صدا صرف یہی ہے کہ تعالوا الیٰ کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم۔ اس کتاب اللہ کی طرف آؤ جو ہم اور تم دونوں میں مشترک ہے اور جس سے کسی کو اعتقاد وا انکار نہیں۔"

سطحی نظر سے دیکھا جائے تو اکثر یہ گمان گزرتا ہے کہ عام غالی مذہبی جماعتوں کی طرح ابوالکلام نے بھی اپنے افکار کو اس عام سطح سے بلند نہیں کیا جو کٹر قدامت پرستوں کی راہ رہی ہے۔ خصوصاً موجودہ عہد میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا نقطۂ نظر ۱۹۱۲ء کے مولانا آزاد ہی کی صدائے بازگشت معلوم ہوتا ہے۔ نہ صرف اساس اور احساسات کے نقطۂ نظر سے بلکہ بہت سی جزئیات کے لحاظ سے بھی اس زمانے کے مضامین سے ایسا مواد مہیا کیا جا سکتا ہے جس کی شہادت سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ لیکن غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالکلام نے جس سطح سے مذہبی جذبات و کیفیات کا تجزیہ کیا وہ منزل بہ منزل عام سطح سے بلند ہوتی گئی۔ انھوں نے جس عظیم مقصد کے لئے یہ دشوار گزار راہ اختیار کی تھی وہ اس کے لئے مجبور تھے۔ ان کا مقصد مذہب کی سطحیت سے لوگوں کو بلند کر کے مذہب کی بلندی تک پہنچانا تھا۔ ان کے ضمیر میں وہ روشنی اور ذہن میں وہ روش پیدا کرنی تھی کہ وہ اسفل سے احسن، عاجلہ سے آخرہ اور جزئے کل کی طرف متوجہ ہوں۔ جس طرح اقبال نے خوف کی جگہ بیخوفی

افسردگی کی جگہ تابندگی اور توانائی اور کمزوری کی جگہ طاقت اور حوصلہ پیدا کرنا چاہا، وہی کام ابوالکلام نے بھی اپنے ہتھیاروں سے لیا۔ اسی مقالے میں لکھتے ہیں :

"اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو خیر الامم بنایا اور دنیا میں اپنی نیابت اور خلافت بخشی۔ پس اپنے درجے کو ہر مسلمان محسوس کرے اور اور افسردگی، بے ہمتی، خوف و مرعوبیت کی جگہ اپنے اندر بلندی، خودداری، طاقت اور استحکام پیدا کرے" صلا صبح امید

غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اس کا آسانی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابوالکلام نے جن مذہبی اصطلاحوں کو استعمال کیا ہے وہ اپنے وسیع ترین مفہوم کے ساتھ استعمال ہوئی ہیں۔ ان کا مقصد ان اعلیٰ اقدار کی طرف ذہن کو منتقل کرنا تھا جو انسان کو اس عالم مادی سے بلند کر کے ایک وسیع روحانی اور ذہنی دنیا سے وابستہ کریں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک عامی ان کی اصطلاحات سے وہی دھوکہ کھا سکتا ہے جو اس عہد کے بعض علماء نے اسلامی اصطلاحات سے کھایا ہے۔ اور اس طرح خود اسلامی تعلیمات کی وہ سمت ہی بدل دی ہے جو ان اصطلاحات سے حقیقتاً مقصود تھی۔ ابوالکلام کے ہاں ان اصطلاحات سے مقصود سوز حیات ابدی ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عابد حسین کے :

"مذہب ایک معنوں میں کل تہذیب پر حاوی ہے اور ایک معنوں میں محض اس کا جزو جہاں مذہب سے مراد روح مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اس مقصد کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشتی ہے، وہاں، مذہب تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اسی کا ظہور۔ لیکن جہاں مذہب اس ہیئت معروضی کے معنوں میں آئے جس میں واردات حقیقت مشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا محض ایک جزو ہے۔ خواہ کتنا ہی اہم جزو کیوں نہ ہو" صلا ق۔ت۔ک۔م

ابوالکلام کے ہاں اقبال کی طرح مذہبی اصطلاحات کا مفہوم بڑی حد تک روح مذہب ہی سے .... وابستہ ہے۔ اور ہمیں ان دونوں بڑے ادیبوں کے ہاں وہ واردات ملتی ہے جو حیات و کائنات کی حقیقت کا انکشاف کرنے میں ہماری مدد کرتی ہے اور ہم مذہب کی راہ سے ان اقدار عالیہ تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں جو مذہب، تہذیب اور انسانی ہستی کا مقصد اصل ہے۔

ابوالکلام حق کے مفہوم کو کس قوت اور قطعیت سے اس طرح واضح کرتے ہیں :

"حق باوجود اپنی تمام بے سروسامانیوں کے مدعی ہے اور باطل اپنے تمام سامانوں اور طاقتوں کے ساتھ مدعا علیہ ہے۔ ایک طرف ہندوستان ہے اور ہندوستان کی ۳۲ "کروڑ مخلوق ہے۔ چالیس کروڑ پیروانِ اسلام ہیں اور تمام ایشیا اور افریقہ ہے۔ اُجڑی ہوئی آبادیاں ویران شہروں کے کھنڈر، خون کے سیلاب، بیواؤں کے آنسو، یتیموں کی چیخیں اور مظلوم اور روندی ہوئی زمینوں کے ایک ایک کونے، ایک ایک ذرّے کی فریادیں ہیں۔۔ دوسری طرف انسانی تاج و تخت کا غرور ہے، ظلم کا گھمنڈ ہے۔ طاقت کی سرشاری ہے، دولت کے خزانے ہیں۔ فوجوں کی قطاریں ہیں، ہولناک ہتھیاروں کے ذخیرے ہیں اور انسان کی مادی ہیبت و سطوت اور دنیاوی قہر و اقتدار کا بے خوف اور بیباک دعویٰ ہے۔" صفحہ ۹ ز۔آ

عبارت کا جوش، لفظوں کی جھنکار، طرز کی تندی اور لہجے کی تلخی، اس زمانے کی عام اور ابوالکلام کی امتیازی صفت ہے۔ لیکن اس جوش اور جھنکار، زور اور زندگی کے پیچھے جس قدر ۔۔۔ یہ قوت اور قطعیت پیدا کی ہے، اس کا نام حق کا شعور ہے۔ یہی مذہب و تہذیب کا محور اور مرکز ہے۔ یہی وہ روشنی ہے جس نے انسانی روح کو روشن اور تہذیبی روش کو متعین کیا ہے۔ حق و باطل کی یہی معرکہ آرائی ابوالکلام کے ہاں زندگی کا میدان بن گئی ہے:

"کراچی کے مقدمے کی طرح یہ مقدمہ بھی نیا نہیں ہے۔ نہ تو نوعیت کے اعتبار سے اور نہ واقعات کے اعتبار سے نہ جرم کے اعتبار سے نہ نتیجے کے اعتبار سے۔ دنیا کی پوری تاریخ صرف انہی دو مقدموں کی روئداد ہے۔ انسان کی عدالتوں نے ہمیشہ فیصلہ کیا ہے اور خدا کی عدالت بھی ہمیشہ فیصلہ کرتی رہتی ہے۔ انسان نے ہمیشہ دعویٰ کیا مَنْ اَشَدُّ مِنَّا قُوَّۃ۔ ہم سے بڑا دنیا میں کون ہے اور خدا نے ہمیشہ جواب دیا ہے کہ سب سے بڑا میں ہوں، اور میرا فیصلہ۔" صفحہ ۹۱ ز۔آ

ایک جگہ حق کے مفہوم کو کس شان اور سرشاری سے اس طرح متعین کرتے ہیں:

"سچ کی کسوٹی اس کے حامیوں کی کثرت نہیں ہے۔ اس کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ سچ ہے۔ حق کی پرستش کے ایمان بخش مدعیوں کی استقامت اگر متزلزل ہے تو کیا مضائقہ ہے حق کی قوت کا استحکام متزلزل نہیں ہو سکتا۔ حقیقی قوت اسی میں ہے، اور

ہونا مبارک ہستیوں کو اس کے علم کے نیچے جگہ مل گئی انجام کار فتح یابی انہی کے حصے میں آئے گی" صبح امید

حق پروری کا یہی جذبہ اور باطل کو مٹانے کا یہی خیال عمل سے متحد ہو کر حق کو تابناک اور تنومند بنا ڈالتا ہے:-

"شاید کسی انسانی جماعت نے اتنے تھوڑے دنوں کے اندر اتنی بڑی بڑی باتیں کہی ہوں گی جیسی ہم نے گزشتہ اٹھارہ مہینوں کے اندر کہی ہیں۔ ہم نے وہ بڑے سے بڑا دعوے کر دیا ہے جو دنیا میں انسان . . کر سکتا ہے۔ لیکن اب تک ہم نے وہ چھوٹے سے چھوٹا کام بھی نہیں کیا جو بڑے بڑے دعووں کے بعد کیا جا سکتا ہے۔ . . . . . . ہم نے حق اور سچائی کا لفظ منہ سے نکالا ہے اور اس سے بڑھ کر کوئی آواز نہیں جو آدمی کے منہ سے نکل سکتی ہو لیکن اب تک نہ تو حق کا پورا پورا ہمیں یقین ہوا ہے، اور نہ سچائی کی سچی لگن ہمارے دلوں سے لگی ہے ہم نے ایثار و قربانی کی راہ اختیار کی ہے اور اس سے بڑھ کر فتح مندی کی کونسی راہ ہے جو انسان پر کھل سکتی ہے۔ لیکن اب تک ہم ایثار سے ناآشنا ہیں اور غرض اور ذات کی پرستش سے ہمارا دل خالی نہیں ہوا۔" صـ۹۳ ذ۔آ مزید لکھتے ہیں:-

"فی الحقیقت انسان کی عالمگیر اور دائمی گمراہی یہی ہے کہ وہ جتنا کہتا ہے اس قدر کرتا نہیں۔ اس کا عمل قول سے متضاد ہوتا ہے اور اگر متضاد نہیں ہوتا تو مختلف ضرور ہوتا ہے۔ اس کی تمام نامرادیوں اور خسران کی بڑی علامت یہی ہے . . . . . بس اگر ہم واقعی حق و باطل کے فیصلے کے طلب گار ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم خود اپنے عمل کے لئے ایک آخری فیصلہ کر لیں۔ اور اپنے عمل کو قول کے مطابق کر دکھائیں۔ جب تک ہم خود فیصلہ نہ کریں گے ہمارے ساتھ فیصلہ نہ کیا جائے گا۔" صـ۹۷ ذ۔آ

"ہم نے اول دن سے اعلان کیا ہے کہ موجودہ جدوجہد کیلئے آخری منزل قیدخانہ ہے۔ اس جنگ کی فتح و شکست کا فیصلہ میدانوں میں نہ ہوگا، قیدخانے کی کوٹھڑیوں میں ہوگا۔ ہم نے اسی لئے سول ڈس اوبیڈینس یعنی سول قوانین کی نافرمانی کو بھی اپنے پروگرام میں داخل کیا ہے۔ کیونکہ قیدخانہ کی سب سے زیادہ سہل اور سیدھی راہ دہی ہے۔ پھر

کیا واقعی قید و بند کا پیام آگیا ہے؟" صفحہ ۹۸ ذ۔آ

"سفر دو ہیں ایک اشخاص کا، ایک مقصد کا۔ اشخاص کی کامیابی یہ ہے کہ وہ اپنا کام کئے جائیں، یہاں تک کہ اپنے آپ کو مقصد کے لئے قربان کر دیں۔ جب انھوں نے اپنے آپ کو قربان کر دیا تو ان کا سفر منزل مقصود تک پہنچ گیا اور کامیاب ہو گئے۔ اب ان کے لئے یہ سوال باقی نہیں رہتا کہ مقصود حاصل ہوا یا نہیں۔ اس سفر میں سفر سے نہ تھکنا اور آخر تک چلتے رہنا ہی سب سے بڑا مقصود ہے اور اس لئے جس مسافر نے اس مقصود کو پا لیا اس نے اپنا کام پورا کر دیا۔ یہاں راہ اور منزل دو نہیں ایک ہی ہیں۔

رہرواں را خستگی راہ نیست　　　عشق ہم راہ است و ہم خود منزل است

باقی رہا مقصد کا سفر تو بلاشبہ اس کی کامیابی یہ ہے کہ مقصد حاصل ہو جائے لیکن یہ انسان کا کام نہیں ہے جو بیج بوتا ہے خدا کا کام ہے جو سورج چمکاتا اور بدلیاں بھیجتا ہے۔ اور اس کا قانون یہ ہے کہ اگر رہروانِ مقصد کامیابی کے ساتھ اپنا سفر پورا کرتے رہے تو مقصد کا سفر بھی ایک دن پورا ہو کر رہے گا۔" صفحہ ۹۹ ذ۔آ

(جب آخری منزل آجائے) تو ایسا ہو کہ ہزاروں قدم اس کے لئے مضطربانہ دوڑیں ہزاروں ہاتھ اس کے لئے والہانہ بڑھیں۔ ہزاروں دل اس کی طلب و شوق سے معمور ہو جائیں۔ وہ عیش و نشاط کی پکار ہو۔ کامرانی و مراد کی بخشش ہو۔ فتح و اقبال کا نشان ہو، ہر انسان اس کے لئے آرزو مند کرے۔ ہر دل اس کے لئے رشک کھائے اور ہر روح میں اس کے لئے بے قراری سما جائے۔ قید کرنے والے قید کرتے کرتے تھک جائیں لیکن قید ہونے والے قید ہونے سے نہ اکتائیں۔ ہتھکڑی پہنانے کے لئے ہاتھ نہ ملیں لیکن ہتھکڑی پہننے والوں ہاتھوں کی کمی نہ ہو۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے جیل خانوں میں ایک نئی بستی زندانیانِ حق کی آباد ہو جائے اور اس کی کوٹھڑیوں اور محنت خانوں میں چوروں اور ڈاکوؤں کے رکھنے کے لئے جگہ باقی نہ رہے۔" صفحہ ۱۰۰ ذ۔آ

"جب ملک قربانی اور خود فروشی کا یہ مرحلہ طے کرے گا تو پھر اس کی طاقت ناقابلِ تسخیر ہو جائے گی۔ کوئی ہتھیار اس پر اثر نہ کرے گا۔ کوئی فوج اس کو فتح نہ کر سکے گی۔ آسمان کی تمام

بجلیاں بھی اگر اُتر آئیں اور سمندر کی تمام موجیں بھی اکٹھی ہو جائیں، جب بھی تسر بانی کی
قہرماں طاقت کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کو قید کے نام سے دھمکایا جاتا ہے۔ اور
موت کے خوف سے وہ مسخر ہو جاتا ہے۔ لیکن جو انسان خود قید کا آرزومند اور موت سے
بے خوف ہو اس کا مقابلہ کس ہتھیار سے کیا جائے؟ بالآخر یا تو گورنمنٹ کو اپنے گھمنڈ
کے تخت سے اُترنا پڑے گا اور حق و انصاف کے سامنے جھکنا پڑے گا، یا ہمیشہ کے لئے اس
تخت ہی کو چھوڑ دینا پڑے گا۔" صـ۱۰۱ ذ۔آ

یہاں حق و باطل، عمل و جدوجہد اور کوشش و کامرانی کی تمام اصطلاحیں مذہب سے مستعار ہیں، لیکن ان کا مفہوم ساری زندگی پر چھایا ہوا ہے۔ یہ وہ اخلاقِ عالیہ ہیں جو ابدی ہیں :

"سچائی کی یہی پرکھ ہے کہ نہ تو کسوٹیوں کا بدلنا جانا اس کیلئے مضر ہے اور نہ زمانے کا بدلا
جانا اس کے کھرے پن میں شک ڈال سکتا ہے۔ زمانے کی لسان خواہ کتنی ہی آگے کو بڑھ
جائے، مگر یہ تو نہیں ہو سکتا کہ سونا پیتل ہو جائے اور کوئی چھیلا انکو سونا کہلانے لگے۔" صـ۲۲۵ ت۔

بقول خواجہ غلام السیدین اقبال کے ہاں مومن و کافر کا فرق مذہبی مفہوم کا فرق نہیں ہے بلکہ اس کا فیصلہ ان کے مخصوص نظریۂ حیات سے ہوتا ہے"۔ جو شخص اپنی خودی بلند کرتا ہے وہ مومن ہے جس کی خودی کمزور ہو وہ کافر ہے۔ اسی طرح ابوالکلام کے ہاں یہ تمام اصطلاحیں ان کے مخصوص نظریۂ حیات سے وابستہ ہیں۔ یہ اقدار مطلقہ اگر مذہب کے سائے اور سہارے سے جُدا کر لی جائیں تو یہی اخلاقی بے قیدی کا سبب بن جائیں۔ لیکن جب ان اقدار کا شعور ایک انسانی جماعت میں عام ہو جائے تو یہی قدریں انسانی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ بن جاتی ہیں۔ ابوالکلام کے پیشِ نظر ایک مخصوص نظریۂ حیات ہے جو اقبال کے نظریۂ حیات سے چنداں مختلف نہیں۔ اس لئے دونوں ان اعلیٰ قدروں پر زور دیتے ہیں جو ان کے نزدیک انسانی جماعت کے لئے بہترین ہیں۔ یہ قدریں ایک مخصوص ماحول اور مقاصد کے پیشِ نظر بامعنی ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر ان مقا[صد] کو نظر انداز کر دیا جائے تو مبہم ہو کر رہ جاتی ہیں۔ ان کی مثال اس گھنٹی کی طرح ہے جو ایک بچہ کو مویشیوں کی موجودگی کا پتہ دیتی ہے۔ جس طرح بچہ گھنٹی کی آواز سن کر مویشی کی موجودگی کا احساس کرتا ہے اسی طرح انسانی جماعت اعلیٰ قدروں سے اپنی تشکیل و تجسیم کا اندازہ لگاتی ہے۔ ابوالکلام کی ان اعلیٰ مذہبی اقدار سے وابستگی نے علماء دین کے حلقے میں ہندوستانی دنیا کا وہ شعور پیدا کیا جو بقول ڈاکٹر اشرف کے مذہبی نظریوں کے پردے میں انقلابی تحریک

کا باعث ہوا۔ ———

"ہم یہ نہیں کہتے کہ مولانا نے اتحادِ اسلامی یا حکومتِ عثمانی کے عقیدے کو قبول کیا، بلکہ مسلمان عالمانِ دین کے حلقوں میں ان مذہبی نظریوں کے پردے میں سامراج دشمن عمل کی تحریص دلائی جس کی بدولت بالآخر خلافت اور سوراج کی انقلاب پرور تحریک نے جنم لیا۔" ص۹۳، م۔ س۔ پ۔ ا۔ ن

اس طرح ابو الکلام نے اقبال کی طرح مذہبی اصطلاحات کو ان کے لئے اور وسیع تر مفہوم میں پیش کیا ہے۔ اور بقول خواجہ غلام السیدین کے:

"ان کا ذہن اور جذباتی الحاق خود ان کے الفاظ میں "انسانیت کے ایک عالمگیر تصور" کے ساتھ تھا۔ وہ ہر ایک مسئلے کو ایک انسانی مسئلہ سمجھتے تھے اور خیر و شر کو تمام دنیا کے انسانوں کے لئے ایک ناقابلِ تقسیم میراث۔" ص۲۲ مبع۔ دہلی ۱۹۶۱ء

حق و باطل کا یہ معیار اقبال اور ابو الکلام کے ہاں ان کی انانیت سے انتہا پسندی کی دو حدوں پر پہنچ گیا ہے۔ جن میں سے ایک کو وہ دنیا سازی کہتے ہیں اور دوسری کو دنیا سے بلندی یا بے نیازی۔ خواجہ غلام السیدین کے الفاظ میں:

"اس لئے انسان کی خودداری باطل کے ساتھ معاملہ نہ کرے، بلکہ حق کی خاطر سارے عالم کا مقابلہ کرنے کو تیار رہے۔ مولانا کے نزدیک سیدھا اور سچا راستہ یہی ہے۔ اس بارے میں ان کا اور اقبال کا ایک ہی مسلک ہے۔ اقبال نے اس کو زبانِ شعر میں بہت سے حسین اندازوں میں پیش کیا ہے ؎

گفتند جہانِ ما آیا بہ تو می سازد
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن

ص۳۴ مبع۔ دہلی ۱۹۶۱ء

ان اقدارِ عالیہ مطلقہ کو اقبال اور ابو الکلام نے سچائی کی ناقابلِ تغیر کسوٹی قرار دیا ہے دونوں نے اپنا ذہن اور جذباتی الحاق عالمگیر تصورات سے کیا ہے۔ اس طرح ان دونوں کا معیارِ حق وہی اقدارِ عالیہ ہیں جن کو مذہب نے حقائقِ کائنات کے انکشاف کا ذریعہ قرار دیا ہے اور اس طرح دونوں کے ہاں مذہب اور خدا کا تصور محض تقلیدی نہیں بلکہ تخلیقی ہو جاتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"خدا مقصدِ حیات بھی ہے اور سرچشمۂ حیات بھی۔ اور خدا نام ہے ازلی علم اور ابدی حسن و خوبی کا۔" ص۱۱، ا۔ ن۔ س

اس طرح اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں مذہب اور اس کی اصطلاحات کا مفہوم کہیں مقصدِ حیات کے طور پر ہے کہیں منبعِ حیات بن گیا ہے۔ دونوں نے مشاہدۂ حق کا بیان ایک ہی زبان، ذہن اور ذوق سے کیا ہے۔ البتہ دونوں کے بادہ و ساغر جدا جدا ہیں۔

تصوّرِ حیات و کائنات

اقبال اور ابوالکلام کے نزدیک حیات و کائنات کی سب سے قوی اور قطعی صفت صرف ایک ہے۔ یعنی انقلاب ؎ ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں۔

انسانی ذہن، زندگی اور اس کی ضروریات میں سے کوئی چیز نہیں ہے جو اپنی جگہ جامد اور ساکن ہو۔ جب انسانی زندگی اور اس کے سارے متعلقات تغیر پذیر واقع ہوئے ہیں تو مذہب جو انسانی زندگی کی ایک ناگزیر صفت ہے کیسے جامد قرار پا سکتا ہے۔ لازماً اس میں بھی تغیر کی صفت اور صلاحیت ناگزیر ہے۔ جوں جوں زندگی کا سانچہ اور سایہ بدلتا رہے مذہب کو اس تبدیلی میں زندگی کا حلیف ہونا چاہیے حریف نہیں۔ اقبال نے کس خوبی سے اس خیال کو اپنے خطبات میں اس طرح پیش کیا ہے کہ انقلابی حقیقت کی اہمیت ساری زندگی پر محیط ہے:

> "ہمارے لئے تو وہی سب سے زیادہ حقیقی ہے جس سے ہماری شخصیت کا تار و پود ہل جائے پروفیسر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے۔ اگر کسی ولی یا عامی کو اپنے محدود دائرۂ بصیرت نفس زمان میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اس کی زندگی کی کایا پلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقت سرمدیہ تمام و کمال محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر چھا گئی۔" ص۳ ت-ج-۱۰۱

اقبال اور ابوالکلام نے اپنے تمام خیالات کی تشریح کے لئے فلسفے کے یہی تین مسلے اور عقل انسانی کے یہی تین مرحلے مختلف طریقوں سے پیش کئے ہیں۔ انسان۔ کائنات۔ اور خدا۔ اقبال نے تغیر کائنات کے تعلق سے انسان کو کائنات سے بڑھ کر تغیر پسند اور تغیر خیز ثابت کیا۔ اور خدا کو ان دونوں سے بڑھ کر تغیر ساز ۔ خطبات میں لکھتے ہیں :۔

"یہ کوئی جامد کائنات نہیں ہے۔ نہ ایک ایسا مصنوع جس کی تکمیل ختم ہو چکی اور جو بے حرکت اور ناقابلِ تغیر و تبدل ہے۔ برعکس اس کے معلوم ہوتا ہے اس کے باطن میں ایک نئی آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے۔" صـ ت۔ ج۔ ا۔ ا

مزید لکھتے ہیں:۔

"بے شک اس کی زندگی کا ایک آغاز ہے لیکن اس کا مقدر شاید یہ کہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے۔" صـ ت۔ ج۔ ا۔ ا

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"انسان ہی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ اس عالم کی گہری سے گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گردوپیش موجود ہے اور اپنی علیٰ ہذا کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے۔ کبھی اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی غرض و غایت کے مطابق ڈھال کر۔ اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔" صـ ت۔ ج۔ ا۔ ا

"لیکن اگر وہ (انسان) پہل نہیں کرتا۔ اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، زندگی کی بڑھتی ہوئی رَو کا کوئی تقاضا اپنے اندرونِ ذات میں محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ گر کر بے جان مادّے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔"
صـ۱۹ ت۔ ج۔ ا۔ ا

یہاں اقبال کے اس خیال سے بحث نہیں کہ مادہ کن معنوں میں بے جان ہے۔ لیکن یہ بات اپنی جگہ ضرور قابلِ توجہ ہے کہ کائنات کی تغیر پسندی سے انسان کی تغیر پذیری کا ربط ہے۔ دونوں جس حقیقت کو روشن کرتے ہیں ان کا ماحصل انقلاب ہے۔ خواہ انسانی آنکھ سے مشاہدہ کا آغاز کیا جائے۔ خواہ کائنات کی طبعی اُفتاد سے یہ نتیجہ اخذ کیا جائے۔ دونوں صورتوں میں انسان اور کائنات کا تغیر پسندی اور تغیر پذیری کا حلقہ بہت وسیع ہے۔ مذہب جو انسان کی ضرورت اور ذات کی تکمیل کے لئے ناگزیر ہے اگر اس تغیر پسندی اور تغیر پذیری کے حلقے سے جدا کر دیا جائے تو وہ غیر انسانی اور غیر ضروری قرار پاتا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں مذہب کو انسان کے لئے ضروری اور زندگی کی طرح ناگزیر خیال کرتے ہیں اس لئے دونوں نے اس کی فطری لچک، وسعت، آفاقیت اور

خصوصیت سے تنزیر پسندی پر زور دیا ہے۔ یہاں یہ بات خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ ان دونوں ادیبوں نے اپنے خیالات کا خام مواد الکتاب سے مستعار لیا ہے۔ دونوں کا ماخذ اور منبع افکار ان معنوں میں ایک ہی ہے اور دونوں نے اپنے خیالات کو الکتاب کی آیات سے مستند اور مضبوط قرار دیا ہے۔

اقبال انسان اور کائنات کے باہمی ربط کو قرآن کا اعلیٰ شعور قرار دیتے ہیں:

"قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ بنیادی پہلو ہے جس کے پیش نظر گوئٹے (GOETHE) نے بہ اعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمن (ECKERMANN) سے کہا تھا" تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا" ص۱۳ ت نج ۱۰۱

ابوالکلام نے بھی فلسفے کی تاریخ کی داستان کو کائنات کی حقیقت کی جستجو سے شروع کیا ہے۔ فارسی شاعر کے حوالہ سے دنیا کی تاریخ کے بارے میں کس بلاغت اور بصیرت سے لکھتے ہیں:

"ایک فارسی شاعر نے کائنات کو ایک پرانی کتاب سے تشبیہ دی ہے جس کا پہلا اور آخری ورق کھو گیا ہے۔ اب نہ تو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ کتاب شروع کس طرح ہوئی، نہ یہ کہ ختم کس طرح ہوگی؟ ے

اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است　　ما ز آغاز و انجام جہاں بے خبریم

انسان نے جب سے ہوش و خرد کی آنکھیں کھولی ہیں وہ اس جستجو میں ہے کہ ان کھوئے ہوئے اوراق کا سراغ لگائے۔ فلسفہ اس جستجو اور جستجو کے نتائج کا نام ہے۔ ایک فلسفی فلسفہ کی تعریف کرتا ہوا جو حقیقت کئی صفحوں میں بیان کرتا، اس شاعر نے ایک مصرع کے اندر سمیٹ دی ہے۔ ذ۔۱

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے اپنی فکری بلاغت اور ذہنی بصیرت کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

"ان کھوئے ہوئے اوراق کی جستجو سے مقصود درحقیقت زندگی اور کائنات کی حقیقت کی جستجو ہے۔ انسانی دماغ نے جونہی سوچنا شروع کیا یہ دو سوال خود بخود اس کے اندر اٹھنے لگے۔ اس کی زندگی کی حقیقت کیا ہے؟ .... اسے اپنے چاروں طرف جو کچھ دکھائی دے رہا ہے اس کی

حقیقت کیا ہے؟ نہیں معلوم کتنے عرصہ تک اس کا دماغ (مرد جستجو میں) ہر طرف بھٹکتا رہا۔ بالآخر ایک وقت آیا جب اس کے قدم نے جستجو کی راہیں معین کر لیں اور ایک نظم و ترتیب کے ساتھ غور و فکر کی کڑیاں جوڑتا ہوا قدم اٹھانے لگا۔ یہ منظم نظر و فکر (ریشلنگ اسپیکولیشن) کی ابتدا تھی، جس دن وہ اس منزل پر پہنچا، وہی دن فلسفہ کی پیدائش کا پہلا دن تھا اور اسی دن سے فلسفہ کی تاریخ کی داستان شروع ہو جاتی ہے۔" صفحہ ۲۵ ز۔ آ

انسان اور کائنات کے تعلق اور تسلسل کو بیان کرتے ہوئے دونوں نے انسان کی حیثیت اور حقیقت کو متعین کیا ہے۔ یعنی فطرت اور مشاہدۂ فطرت پر اقبال اور ابوالکلام نے قرآن کی آواز پر آواز دی۔ اقبال کی آواز میں فکری بلوغت کے ساتھ ساتھ بڑے بلیغ اشارے ملتے ہیں۔ خطبات میں لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھیرایا ہے۔ لیکن یہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انھوں نے علوم جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔" صفحہ ۲ ح۔ج۔ ۱۔ ۱

اقبال کی اس واقعیت پسندی نے مذاہب اور مذہبی واردات میں بھی انھیں اس لحاظ سے بڑا سہارا دیا کہ باوجود مذہبی خمار کے انھوں نے یکسر حقائق سے آنکھیں بند نہیں کیں۔ اسی حقیقت پسندی نے انھیں مذہب سے وابستہ رکھ کر خود مذہب میں حقائق بینی اور واقعیت پسندی کو۔۔ ایک مرکز و نقطے سے وابستہ رکھا۔ خطبات میں لکھتے ہیں:

"حقیقت اپنے تمام مظاہر میں موجود ہے۔ اور انسان جو ایک متزاحم ماحول میں زندگی بسر کر رہا ہے مرئی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ لہذا قرآن پاک نے ہمیں تغیر ایسی زبردست حقیقت کی طرف متوجہ کیا۔ کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت برتتے یا اسے اپنے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے، کوئی زندہ یا پائدار تمدن قائم کر سکیں ایشیا اور واقعہ یہ ہے کہ دنیائے قدیم کے سارے تمدن محض اس لئے ناکام رہے کہ انھوں نے حقیقت کی طرف داخل کی راہ سے قدم بڑھایا اور پھر داخل سے خارج کا۔ یوں انھوں نے نظریات تو قائم کر لئے مگر طاقت سے

محروم ہو گئے۔ اور ظاہر ہے کہ صرف نظریوں کی بنا پر کوئی پائیدار تمدن قائم نہیں ہو سکتا۔" صفحہ ۲۲ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱
اقبال نے کائنات کے اس تغیر کے خیال کو جس جس طرح پیش کیا ہے ہر جگہ ان کا یہ خیال الکتاب ہی کے حوالے سے بیان ہوا ہے۔ لکھتے ہیں:

"قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس و قمر، یہ سالوں کا امتداد۔ یہ اختلاف لیل و نہار، یہ رنگ اور زبان کا فرق اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد و شد، حاصل کلام یہ کہ یہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے حقیقت مطلقہ کی آیات ہیں۔ اور اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے۔ یہ نہیں کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے اعراض کرے۔ کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آگے چل بھی اندھا ہی رہے گا۔" صفحہ ۱۹ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

کائنات کے تغیر اور ارتقا کے سلسلے میں اقبال نے مختلف اسلامی مؤرخوں اور مفکروں پر جرح و تنقید کر کے اپنے اس خیال کو مزید واضح کیا ہے کہ اسلامی فکر کا یہ نقطہ کیوں قابل دقعت ہے۔ مثلاً بیرونی کے اس نظریہ کو بھی اقبال نے اسلامی افکار کا ریاضیات کی دنیا میں ایک اہم قدم قرار دیا ہے کہ کائنات ساکن نہیں بلکہ متغیر ہے اور اپنی تکمیل کی منزل میں ہے:

"بہر حال بیرونی پہلا شخص ہے جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خالص علمی نقطہ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کا یہ نظریہ کہ ہم اسے ایک وجود ساکن ٹھہرائیں بڑا ناقص ہے۔ لیکن یہ بھی فکر یونانی سے انحراف کا نتیجہ تھا۔ کیونکہ تفاعل کا تصور اس امر کا متقاضی ہے کہ زمانے کو کائنات کا جز لازم ٹھہرایا جائے وہ ثابت کو متغیر قرار دیتا اور کائنات کو بھی بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے کہ جو ابھی بن رہی ہو۔ یعنی اس کی نگاہیں کون کی بجائے تکوین پر ہیں۔" صفحہ ۲۱ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

اس طرح ابن مسکویہ کے حوالے سے اقبال کائنات کے ارتقا پر اس طرح نظر ڈالتے ہیں کہ نباتات کی زندگی میں ارتقا کے اولین مراحل بغیر بیج کی مدد کے طے ہو جاتے ہیں۔ اس مرحلے میں نباتات اور معدنیات میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔ پھر جب نباتات ارتقا کی اس منزل میں آجائے کہ درخت بننے لگیں اور برگ و بار لائیں تو پھر ان کے لئے بہتر زمین اور آب و ہوا کی ضرورت ہو گی۔ نباتات کے ارتقا کی آخری حد انگور اور کھجور ہیں، جو ایک طرح سے

باوجود نباتاتی ہونے کے حیوانی زندگی کے خواص پیدا کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان میں جنسی اختلاف بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔ کچھ نباتات کی زندگی میں ارتقا کا آخری درجہ یا حیوانی زندگی کی تمہید ہے۔ حیوانی زندگی کا آغاز زمین سے آزادی پا لینے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ حشرات الارض اور چیونٹیاں، مکھیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ آتی جاتی ہیں۔ چوپاؤں میں گھوڑا حیوانیت کا مظہر اتم ہے۔ اور پرندوں میں عقاب۔ یہاں تک کہ بندروں کی منزل میں حیوانیت انسانیت سے صرف ایک قدم پیچھے رہ جاتی ہے۔ اس طرح ہم یہ اندازہ آسانی سے کر سکتے ہیں کہ اسلامی فکر کی سمت شروع ہی سے ارتقا کی طرف ہے اور اس نے کبھی کائنات کو کامل و اکمل قرار نہیں دیا۔ صفحہ ۲۱ ماخوذ خطبات

اقبال نے جس وضاحت اور تفصیل سے اس پہلو کو پیش کیا وہ قابل داد ہے کہ اسلام کا ذہن حقیقت کے تصور میں ہمیشہ یہی رہا کہ کائنات اضافہ پذیر ہے:

"عراقی اس فہم کی نسبت سے قاصر رہا جو زمان تسلسل کو زمان ابعد سے ہے۔ اور جو اگر اس کی سمجھ میں آ جاتی تو تخلیق مسلسل کا خالصاً اسلامی تصور بھی اس پر منکشف ہو جاتا۔ یہ حقیقت کہ کائنات اضافہ پذیر ہے۔ بہرحال اسلامی فکر نے جو راستہ اختیار کیا ہے اس کی انتہا جس پہلو اور جس رنگ میں دیکھئے کائنات کے حرکی تصور پر ہوگی"۔ صفحہ ۲۱۲ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اقبال نے الکتاب کی چند آیتوں سے تاریخ کے اس ذہن کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امتوں اور اقوام کا مطالعہ بھی اجسام نامیہ کی طرح کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً قرآن کی آیت ان یمسسکم قرح فقد مس القوم قرح مثلہ الخ لکل امۃ اجل آخری آیت پر نظر رکھیے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تعمیم کی ہے۔ جس میں گویا بڑے حکیمانہ انداز میں یہ سمجھایا گیا ہے کہ امم انسانی کا مطالعہ بھی ہیں بطور اجسام نامیہ علمی نہج پر کرنا چاہیئے۔ لہذا اس سے بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا خیال موجود نہیں جو فلسفہ تاریخ کا سرچشمہ بن سکے۔ حالانکہ بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا یہ مقدمہ سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امم کی عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے۔ تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے بحیثیت ایک قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے"۔ ت۔ ج

اقبال نے جس تشریح اور تفصیل سے کائنات کے تغیر و ارتقا پر بحث کر کے انسان کو اس سے اشرف و

اعلیٰ قرار دیا ہے اس طرح ابوالکلام نے بھی کائنات کے تغیر ارتقا میں انسان کی حیثیت اس کے مقابلے میں برگزیدہ اور بلند مرتبہ خیال کی ہے۔ دونوں اس پر پوری طرح متفق اور مصر ہیں کہ کائنات قانون تغیر و ارتقا کے راستے پر گامزن ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"ذرّات سے لے کر اجرام سماوی تک سب نے اس قانون تغیر و تحول کے ماتحت اپنی موجودہ شکل و نوعیت کا جامہ پہنا ہے۔ یہی نیچے سے اوپر کی طرف چڑھتی ہوئی رفتار فطرت ہے جسے ہم نشوؤ ارتقا کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ایک معین طے شدہ ہم آہنگ اور منظم ارتقائی تقاضا ہے جو تمام کارخانۂ ہستی پر چھایا ہوا ہے اور اسے کسی خاص رُخ کی طرف اُٹھائے اور بڑھائے لئے جا رہا ہے۔ ہر نچلی کڑی بتدریج اپنے سے اوپر کی کڑی کا درجہ پیدا کرے گی اور ہر اوپر کا درجہ نچلے درجے کی رفتار چال پر ایک خاص طرح کا اثر ڈالتے ہوئے ایک خاص سانچے میں ڈھالتا رہے گا۔" صلا ت۔ ق

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"کیوں فطرت وجود میں رفعت طلبی کا ایسا تقاضا پیدا ہوا کہ سلسلہ اجسام کی ایک مرتب سیڑھی نیچے سے اوپر تک اُٹھتی ہوئی چلی گئی۔ جس کا ہر درجہ اپنے مابعد سے اوپر مگر اپنے ماسبق سے نیچے واقع ہوا ہے۔ کیا یہ صورت حال بغیر کسی معنی اور حقیقت کے ہے ؟ کیا یہ سیڑھی بغیر کسی بالا خانے کی موجودگی کے بن گئی۔ اور یہاں کوئی بام رفعت نہیں جس تک یہ ہمیں پہنچانا چاہتی ہو ؟ صلا غ۔ خ

کائنات میں انسانی عظمت کے بارے میں دو ٹوک بات کہتے ہیں :

"کرۂ ارضی کے موجودات میں جتنی چیزیں ہیں سب انسان سے نچلے درجے کی ہیں۔ وہ ان کی طرف نظر نہیں اُٹھا سکتا۔ اس کے اوپر اجرام سماوی کی موجودات پھیلی ہوئی ہیں۔ لیکن ان میں بھی کوئی ہستی ایسی نہیں جو اس کے لئے نصب العین بن سکے۔ وہ سورج کو اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا۔ وہ چمکتے ہوئے ستاروں سے عشق نہیں کر سکتا۔ سورج اس کے جسم کو گرمی بخشتا ہے، لیکن اس کی مخفی قوتوں کی اُمنگوں کو گرم نہیں کر سکتا۔ ستارے اس کی اندھیری راتوں میں قندیلیں روشن کر دیتے ہیں، لیکن ان کے دل و دماغ کے نہاں خانے کو روشن نہیں کر سکتے۔

پھر وہ کون سی ہستی ہے جس کی طرف وہ اپنی بلند پروازیوں کے لئے نظر اُٹھا سکتا ہے۔ یہاں اس کے چاروں طرف پستیاں ہی پستیاں ہیں جو اسے انسانیت کی بلندی سے پھر حیوانیت کی پستیوں کی طرف لے جانا چاہتی ہیں۔ حالانکہ وہ اوپر کی طرف اڑ جانا چاہتا ہے۔ وہ عناصر کے درجے سے بلند ہو کر نباتاتی زندگی کے درجے میں آیا۔ نباتات سے بلند ہو کر حیوانی زندگی کے درجے میں پہنچا۔ پھر حیوانی رتبہ سے آگے انسانیت کی شاخ بلند پر اپنا آشیانہ بنایا۔ اب وہ اس بلندی سے پھر نیچے کی طرف نہیں دیکھ سکتا۔ اگرچہ حیوانیت کی پستی اسے برابر نیچے ہی کی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ وہ فضا کی لاانتہا بلندیوں کی طرف آنکھ اُٹھاتا ہے ...... اسے بلندیوں اور لامحدود بلندیوں کا ایک بامِ رفعت چاہیے جس کی طرف وہ برابر دیکھتا رہے اور جو اسے ہر دم بلند سے بلند تر ہوتے رہنے کا اشارہ کرتا رہے۔" صفحہ ۱۵۱ غ۔ خ

اقبال اور ابوالکلام کی یہ وہ منزل ہے جہاں وہ دونوں بڑی حد تک ایک دوسرے کے رفیق اور راہرو ہیں۔ اقبال نے اس حقیقت کو ان لفظوں سے تعبیر کیا ہے:

ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی   اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں   ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا   کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ   جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

اختلافِ نظر

کائنات کے اس تصور کے بارے میں اگرچہ بنیادی طور پر اقبال اور ابوالکلام ایک دوسرے کے ہم نوا اور ہم نغمہ ہیں لیکن دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو ان دونوں ادیبوں کی انانیت کی اس منزل میں بھی دو یکسر جداگانہ پہلو ہیں۔ اقبال کے ہاں انانیت کا اظہار شانِ جلالت کے روپ میں ہے۔ ابوالکلام کے

ہاں شان جمال کے پیکر میں دونوں نے انسان کی عظمت کو تسلیم کیا ہے اس لئے کہ دونوں کا ماخذ الکتاب ہے۔ لیکن ابوالکلام کا سارا رجحان فطرت سے ہم آہنگی اور اختلاط سے تابندہ ہے اور اقبال کے یہاں سارا زور تسخیر فطرت پر ہے۔ فطرت کا جمال اقبال کی شعلہ مزاجی میں اگر مجسم نہیں ہوا تو بدل ضرور گیا ہے حالانکہ اقبال شاعر تھے، اور ابوالکلام مفسر تھے لیکن کائنات کے تصور اور انسان کی تصویر میں اقبال کے ہاں کائنات کی حیثیت شکار کی ہے اور انسان کی اس کے خونریز اور خونخوار سوار کی۔ اقبال کے ہاں انسان کی غالباً حیثیت فطرت کے حریف کی سی شاید اس لئے ہے کہ ان کا منتہا خدا تک رسائی نہیں بلکہ خدائی ہے۔ اقبال نے خدا سے جس طرز کلام میں گفتگو کی اس میں شک نہیں کہ وہ انسانی عظمت سے بھرپور ہے۔ پھر بھی اس میں انسان عاشق کم اور رقیب زیادہ ہے۔ اس سے خدا یا فطرت کی توہین ہوتی ہو یا نہیں لیکن جذبہ عشق کی خامی اور ناپختگی کا ضرور اظہار ہوتا ہے۔

مثلاً اقبال نے اپنے مندرجہ ذیل اشعار میں جس لہجے اور رویے میں خدا سے خطاب کیا ہے اس میں غالب جذبہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ چونکہ کائنات تخلیق خداوندی ہے۔ لہذا یہ مستعار ہے اور اس کی متقاضی ہے کہ اسے از سر نو تعمیر کیا جائے۔ پھر اقبال اس انتہا تک پہنچ جاتے ہیں کہ اگر اس کی تعمیر نہیں کی جا سکتی تو تخریب سے کیوں اجتناب کیا جائے ؎

نخواہم این جہان و آن جہان را — مرا این بس کہ دانم رمز جان را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش — بوجد آرم زمین و آسمان را
زمن ہنگامۂ دہ این جہان را — دگرگون کن زمین و آسمان ر
ز خاک ما دگر آدم بر انگیز — بکش این بندۂ سود و زیان را

اے من از فیض تو پائندہ نشان تو کجاست — این دو گیتی اثر ماست جہان تو کجاست

خاک ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے — ذرۂ ناچیز و تعمیر بیابانے نگر

کشائے پردہ ز تقدیر آدم خاکی — کہ ما بہ رہگذر تو در آشکار خودیم

یا بکش در سینۂ من آرزوئے انقلاب   یا دگرگوں کن نہادِ ایں زمان و ایں زمین
یا چناں کن یا چنیں

بندۂ آزاد را آید گراں   زیستن اندر جہانِ دیگراں
ایں جہاں صید است و صیادیم ما   یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما
تو فروغِ جاوداں ما چوں شرار   یک دو دم داریم و آں ہم مستعار
آنچہ گفتم از جہانِ دیگر است   ایں کتاب از آسمانِ دیگر است
من مثالِ لالۂ صحرا ستم   در میانِ محفلے تنہا ستم
دل بدوشِ دیدہ فرسوداستم   در میانِ انجمن تنہا ستم

طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم   ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

گناہ ما نویسند کاتبانِ عمل   نصیبِ ما ز جہانِ تو جز نگاہے نیست

تو می دانی حیاتِ جاوداں چیست؟   نمی دانی کہ مرگِ ناگہاں چیست

بندۂ صاحب نظر باید مرا   یک حریفِ پختہ تر باید مرا

ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر   زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں   کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر
روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل   آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا — یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام — خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

سمندر سے ملے پیاسے کو شبنم — بخیلی ہے یہ رزّاقی نہیں ہے

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا — مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

تری دنیا میں' میں محکوم و مجبور — مری دنیا میں تیری بادشاہی

خدا اور انسان کا یہ موازنہ اور معارضہ اردو دنیا میں بڑے معرکے کی بات تھی۔ اقبال نے اس کا آغاز بھی کیا اور اسے انجام تک پہنچا دیا۔

ابو الکلام کی انانیت نے اس کے برعکس دوسرا عالم پیدا کیا ہے

ابو الکلام کی انانیت کی ساری قطعیت اور قوت اس نکتہ پر اقبال کے برعکس فطرت کی ہم آہنگی اور اس کے جمال میں اس طرح محو اور مربوط ہو جاتی ہے، جس طرح آگ میں گرمی اور آفتاب میں روشنی۔ ابو الکلام کے ہاں ہستی انسان اور وجودِ کائنات اس طرح من تو شدم تو من شدی ہو جاتے ہیں کہ ان کا فرق ذات و صفات واصل بحق ہو جاتا ہے۔ کائنات کی یہ رنگینی و رعنائی ان کے ہاں ٹھیک وہی ردِّ عمل پیدا کرتی ہے جو محبوب کے خد و خال کا عاشق کے دل پر ہوتا ہے یعنی ابو الکلام کائنات کی اس کمی یا خامی کو جو اتفاقاً اس کے وجود میں مضمر بھی ہے اور اس کی ہستی کا مظہر بھی اس طرح بھول جاتے ہیں جیسے سچّے عاشق محبوب کی کج ادائی اور ہجر کی تلخی کو۔ ابو الکلام کا انداز کائنات کے ساتھ کچھ اس نوعیت کا ہے جیسا غالب کا محبوب کے ساتھ ہے

کرے ہے قتل لگاوٹ میں تیرا رو دینا — تری طرح کوئی تیغِ نگہ کو آب تو دے

ابو الکلام کے برعکس اقبال اپنے حریف کو زخموں سے چور چور کر دیتے ہیں۔ ہر زخم لگا کر پھر وہی

تاویل کرتے ہیں ؎

لٹو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

اقبال کے ہاں فطرت زخموں سے چُور اور ضربوں سے چکنا چور ہو کر شکار کے اعضار کی طرح ان کے دام فلسفے میں مذبوح اور مجروح ہے۔ ابوالکلام کے ہاں لیلیٰ فطرت گنگناتی گاتی ان کے اذکار کے ہر پہلو کو گرماتی رہتی ہے۔ کس فنکاری اور فسوں سازی سے ابوالکلام نے لیلیٰ فطرت کو انسان سے اس طرح قریب دکھایا ہے کہ وہ اسے اپنی آنکھ ناک کی طرح اپنا ہی محسوس کرتا ہے:

"ربوبیت اور اس کا نظام کیا ہے؟ کائنات ہستی کی پرورش ہے لیکن کائنات ہستی میں صرف پرورش ہی نہیں ہے۔ پرورش سے بھی ایک زیادہ بنانے سنوارنے اور فائدہ پہنچانے کی حقیقت کام کر رہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی فطرت میں بناؤ ہے، اس کے بناؤ میں خوبی ہے۔ اس کے مزاج میں اعتدال ہے۔ اس کے افعال میں خواص ہیں اس کی صورت میں حسن ہے۔ اس کی صداؤں میں نغمہ ہے۔ اس کی بو میں عطر بیزی ہے اور اس کی کوئی بات نہیں جو اس کارخانہ کی تعمیر و درستگی کے لئے مفید نہ ہو۔ پس یہ حقیقت جو اپنے بناؤ اور فیضان میں ربوبیت سے بھی زیادہ وسیع اور عام ہے قرآن کہتا ہے کہ رحمت ہے۔" مدّ ت۔ق

ابوالکلام کی یہ تحریر اقبال کی زبان مستعار لی جائے تو فرازِ کوہ خطابت سے گاتی ہوئی اور کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی اُردو میں اس سطح پر پہنچ گئی ہے ؎

آئینہ سا شاہد قدرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

ایک تو رحمت کا ذکر پھر ابوالکلام کا پری وش بیان اسی حقیقت کی مترنم مصوّری ہے ؎

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلفِ رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا

فطرت کی حُسن پرستی اور ابوالکلام کی رنگین بیانی کی قوس و قزح اُردو نثر کی شوخیِ تحریر کا دہی نمونہ ہے ؎

زندگی مضمر ہے تیری شوخیِ تحریر میں
تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں

اقبال نے بھی اس کائنات کو پیش کیا ہے۔ لیکن وہاں فلسفیانہ اصطلاحات کے ساتھ فلسفیانہ ذہن اور اس سے بوجھل فلسفیانہ زبان تھی۔ یہاں ابوالکلام نے عمومیت کے ساتھ اس کے اس پہلو کو پیش کیا ہے کہ فلسفہ کی خشک ٹہنی پھولوں اور پتّوں سے لہلہا اُٹھتی ہے۔ اقبال کے ہاں غلبہ قوت کو حاصل ۔

ابوالکلام کے ہاں کائنات کی دیوی حسن کا سراپا ہے:

> "انسان کے علم و دانش کی کاوش بتلاتی ہے کہ کائنات ہستی کا یہ بناؤ اور سنوار عناصرِ اولیہ کی ترکیب اور ترکیب کے اعتدال و تسویہ کا نتیجہ ہے۔ مادۂ عالم کی کمیت میں بھی اعتدال ہے کیفیت میں بھی اعتدال ہے۔ یہی اعتدال ہے جس سے سب کچھ بنتا ہے اور جو کچھ بنتا ہے خوبی اور کمال کے ساتھ بنتا ہے۔ یہی اعتدال و تناسب دنیا کے تمام تعمیری اور ایجابی حقائق کی اصل ہے وجود، زندگی، حسن اور خوشنو نغمہ اور بناؤ کے بہت سے نام ہیں مگر حقیقت ایک ہی ہے اور وہ اعتدال ہے۔" ص ۶۳ ت۔ق

اقبال نے باوجود ایک بڑے شاعر ہونے کے اپنی شاعری میں بھی حسن کی کائنات کو نہ صرف محدود، بلکہ مسخ کر دیا ہے اور ان کی شاعری اور شخصیت کا مجموعی بہاؤ کائنات کو مسخر کرنے پر اس حد تک مائل تھا کہ حسن کا پہلو مسخ سا ہو کر رہ گیا ہے۔ اشعار میں بھی ان کے ہاں کائنات کا حسن صدموں اور صعوبتوں سے اداس ہے اور حسنِ انسان تو گویا عنقا ہے۔ مشرق کی دو بڑی معاصر شخصیتوں میں اس لحاظ سے اقبال اور گاندھی جی ایک دوسرے سے غیر معمولی مشابہت رکھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں ایک طرح کی صحرائیت یا سنیاسی پن اس قدر زیادہ ہے کہ دونوں کے احساسات لطیف کی کلیاں مرجھا گئی ہیں۔ دونوں کی اخلاقیت اس قدر کڑی اور کڑوی ہے کہ حسن، فنون لطیفہ اور عورت جیسے شاعرانہ موضوعات لہو ولعب سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ پروفیسر میاں محمد شریف نے اقبال کی جمالیات پر بڑے گرانقدر عالمانہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔ لیکن انھیں بھی اس کا اعتراف کرنا پڑا کہ اقبال کی عظیم شاعری اور شخصیت جمالیات کے نقطۂ نظر سے وثوق اور وقعت سے خالی ہے۔ ان کے ہاں حسن دل کے آئینہ سے آگے نہیں بڑھتا۔ کائنات کا حسن بھی اقبال کے ہاں سہما ہوا اور سراسیمہ سا ہے۔

ابوالکلام نے اگرچہ نثر میں کائنات اور اس کے حسن کی مصوری کی ہے۔ مگر یہ تصویر ایسی دلکش، ایسی موہنی اور منہ بولتی تصویر ہے کہ موضوع اور طرز دونوں کی خاطر اردو نثر کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ یہاں موضوع فلسفہ اور مذہب کی حدود میں رہ کر بنیادی طور پر حسن اور رومانیت کا بیان بن گیا ہے:

> "دنیا میں زندگی اور بقا کے لئے جن چیزوں کی ضرورت ہے۔ جمال و زیبائی ان سے ایک زائد تر فیضان ہے اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ جمال و زیبائش بھی یہاں موجود ہے پس یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب کچھ قانون ضرورت ہی کا نتیجہ ہے۔ ضرورت زندگی اور بقا کا سر و سامان چاہتی تھی

لیکن زندہ اور باقی رہنے کے لئے جمال و زیبائش کی کیا ضرورت ہے؟ اگر جمال و زیبائش بھی یہاں موجود ہے تو یقیناً یہ فطرت کا ایک مزید لطف و احسان ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت صرف زندگی ہی نہیں بخشتی بلکہ زندگی کو حسین و لطیف بھی بنانا چاہتی ہے۔ بس یہ محض زندگی کی ضرورت کا قانون نہیں ہو سکتی۔ یہ اس ضرورت سے بھی زیادہ کوئی بالاتر ضرورت ہے جو چاہتی ہے کہ رحمت اور فیضان ہو۔" ص۵۲ ت۔ ق

ابوالکلام کے ان یہ کائنات جو انتہا کے ان ناتمام اور ناقص ہے اور چونکہ ناقص ہے اس لئے قابل شکست ہے۔ بکیسر حسن کی تماشا گاہ اور انسانی روح کی آرام گاہ ہے:

"فطرت کے افادہ فیضان کی سب سے بڑی بخشائش اس کا عالمگیر حسن و جمال ہے۔ فطرت صرف بناتی اور سنوارتی ہی نہیں بلکہ اس طرح بناتی اور سنوارتی ہے کہ اس کے ہر بناؤ میں حسن و زیبائی کا جلوہ اور اس کے ہر ظہور میں نظر افروزی کی نمود پیدا ہو گئی ہے۔ کائنات ہستی کو اس کی مجموعی حیثیت میں دیکھو یا اسکے ایک ایک گوشۂ خلقت پر نظر ڈالو تو اس کا کوئی رُخ نہیں جس پر حسن و رعنائی سے ایسی آفتاب زیبائش نہ ڈال دی ہو۔ ستاروں کا نظام اور ان کی سیر و گردش، سورج کی روشنی اور اس کی بوقلمونی، چاند کی گردش اور اس کا اُتار چڑھاؤ۔ فضائے آسمانی کی وسعت اور اس کی نیرنگیاں، بارش کا سماں اور اس کے تغیرات، سمندر کا منظر اور دریاؤں کی روانی، پہاڑوں کی بلندیاں اور وادیوں کا نشیب، حیوانات کے اجسام اور ان کا تنوع، نباتات کی صورت آرائیاں، اور باغ و چمن کی رعنائیاں، پھولوں کی عطر بیزی اور پرندوں کی نغمہ سنجی، صبح کا چہرۂ خنداں اور شام کا جلوۂ محجوب، غرض کہ تمام تماشا گاہ ہستی حسن کی نمائش اور نظر افروزی کی جلوہ گاہ ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس پردۂ ہستی کے پیچھے حسن افروزی و جلوہ آرائی کی کوئی قوت کام کر رہی ہے، جو چاہتی ہے کہ جو کچھ ظہور میں آئے حسن و زیبائش کے ساتھ ظہور میں آئے۔ اور کارخانۂ ہستی کا ہر گوشہ نگاہ کے لئے نشاط، سامعہ کے لئے سرور اور روح کے لئے بہشت راحت و سکون بن جائے۔" ص۵۳ ت۔ ق

کائنات کی یہ حسین مصوری، یہ موہنی تصویر، یہ دل کش مورت اُردو نثر کے بس کی بات نہ تھی، شاعری

میں بھی اس کی اس قدر کامیاب مثالیں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ آصغر کا یہ اشارہ ایسی کیفیت اور اسی کائنات کا ترجمان معلوم ہوتا ہے ؎

جہاں جہاں وہ چھپے ہیں عجیب عالم ہے — ردائے لالہ و گل پردہ مہ و انجم

اسی غازی پوری نے اس کی مصوری میں یہ کمال دکھایا ہے ؎

اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے — بے حجابی یہ کہ ہر ذرّہ سے جلوہ آشکار

اقبال نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں اس حقیقتِ منتظر کو یاد تو ضرور کیا ہے لیکن شاعری کے ارتقا کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کا لباسِ مجاز ان کے ہاں اتنا ماند پڑ گیا کہ آخر اُڑ گیا ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں — کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

اقبال باوجود اس کے کہ زندگی کو جاوداں اور پیہم دواں مانتے ہیں مگر حسن کا تصور ان کے ہاں اردو کی عام روایات کی سطح سے بلند نہ ہو سکا۔ ابوالکلام نے اسے عظمت اور ابدیت کی اس سطح تک پہنچا دیا جہاں اقبال نے عشق پر موت کو حرام قرار دیا ہے۔

ابوالکلام کی انانیت حسن کو فطرت کا لازمی جزو قرار دیتی ہے اور پھر فطرت کے اسلامی تصور کی توجیہہ سے اسے مزید تقویت دیتی ہے اور اسے قرآن کی اصطلاح میں رحمت گردانتے ہیں:

"انسانی علم و نظر کی کاوشیں آج تک یہ عقدہ حل نہ کر سکیں کہ یہاں تعمیر کے ساتھ تحسین کیوں ہے؟ مگر قرآن کہتا ہے کہ یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ خالقِ کائنات الرحمٰن الرحیم ہے یعنی اس میں رحمت ہے اور اس کی رحمت اپنا ظہور و فعل بھی رکھتی ہے۔ رحمت کا مقتضاء یہی تھا کہ بخشش و فیضان ہو، جود و احسان ہو۔ پس اس نے ایک طرف تو ہمیں زندگی اور زندگی کے تمام احساس و عواطف بخش دیئے جو خود نمائی اور بد نمائی میں امتیاز کرتے اور خوبی و جمال سے کیف و سرور حاصل کرتے ہیں۔ دوسری طرف کارگاہِ ہستی کو اپنی حسن آرائیوں اور جمال فزائیوں سے اس طرح آراستہ کر دیا کہ اس کا ہر گوشہ نگاہ کے لئے جنت سامعہ کے لئے حلاوت اور روح کے لئے سرمایہ کیف و سرور بن گیا۔" ص ۲۱ ت۔ق

ابوالکلام کی انانیت نے فطرت کی رعنائی کے بیان میں اپنی رعنائیِ خیال کے اضافہ سے اسے تکمیل کی منزل تک پہنچا دیا ہے۔ یہاں تصویر اور مصور اس درجہ ایک ہو گئے ہیں کہ رنگ و بو کی دوئی کا احساس تک

مٹ گیا ہے:

"ایک لمحے کے لئے تصور کرو کہ دنیا موجود ہے مگر حسن و زیبائی کے تمام جلووں اور احساسات سے خالی ہے۔ آسمان ہے مگر فضا کی یہ نگاہ پرور نیلگونی نہیں ہے۔ ستارے ہیں مگر ان کی درخشندگی و جہاں تابی کی یہ جلوہ آرائی نہیں ہے۔ درخت ہیں مگر بغیر سبزی کے۔ پھول ہیں مگر بغیر رنگ و بو کے۔ اشیاء کا اعتدال، اجسام کا تناسب، صداؤں کا ترنم، روشنی و رنگت کی بوقلمونی، ان میں سے کوئی چیز بھی وجود نہیں رکھتی۔ یا یوں کہا جائے کہ ہم میں ان کا احساس نہیں ہے۔ غور کرو ایک ایسی دنیا کے ساتھ زندگی کا تصور کیسا بھیانک اور ہولناک منظر پیش کرتا ہے۔ ایسی زندگی جس میں نہ تو حسن کا احساس ہو، نہ حسن کی جلوہ آرائی۔ نہ نگاہ کے لئے سرور ہو، نہ سامعہ کے لئے حلاوت، نہ جذبات کی رقت ہو، نہ محسوسات کی لطافت، یقیناً عذابِ جانکاہی کی ایک ایسی حالت ہوگی، جس کا تصور بھی ہمارے لئے ناقابلِ برداشت ہے"۔ ص۴۰ ت۔ ق

اسی فیضانِ جمال کی مزید مصوری کرتے ہوئے اس کے یہ نمونے پیش کرتے ہیں:

"تم گنگا کے کنارے بستے ہو، اس لئے تمہارے نزدیک زندگی کی سب سے زیادہ بے قدر چیز پانی ہے۔ لیکن اگر یہی پانی چوبیس گھنٹے تک میسر نہ آئے تو تمہیں معلوم ہو جائے کہ اس کی قدر و قیمت کا کیا حال ہے؟ یہی حال فطرت کے فیضانِ جمال کا بھی ہے۔ اس کے عام اور بے پردہ جلوے شب و روز تمہاری نگاہوں کے سامنے سے گزرتے رہتے ہیں۔ اس لئے تمہیں ان کی قدر و قیمت محسوس نہیں ہوتی۔ صبح اپنی ساری جلوہ آرائیوں کے ساتھ روز آتی ہے۔ اس لئے تم بستر سے سر اٹھانے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ چاندنی اپنی ساری حسن افروزیوں کے ساتھ ہمیشہ نکھرتی رہتی ہے، اس لئے تم کھڑکیاں بند کرکے سو جاتے ہو، لیکن جب یہی شب و روز کے جلوہ ہائے فطرت تمہاری نظروں سے روپوش ہو جاتے ہیں یا تم میں ان کے نظارہ و سماع کی استعداد باقی نہیں رہتی تو غور کرو اس وقت تمہارے احساسات کا کیا حال ہوتا ہے۔؟ کیا تم محسوس نہیں کرتے کہ ان میں سے ہر چیز زندگی کی ایک بے بہا برکت اور معیشت کی ایک عظیم الشان نعمت تھی؟ سرد ملکوں کے باشندوں سے پوچھو جہاں سال کا بڑا حصہ ابر آلود گزرتا ہے۔ کیا سورج کی کرنوں سے بڑھ کر بھی زندگی کی کوئی مسرت ہو سکتی ہے؟ ایک بیمار سے

پوچھو جو نقل و حرکت سے محروم بستر مرض پر پڑا ہے وہ بتلائے گا کہ آسمان کی صاف نیلگوں فضا کا ایک نظارہ راحت و سکون کی کتنی بڑی دولت ہے؟ ایک اندھا جو کہ پیدائشی اندھا نہ تھا نہیں بتا سکتا ہے کہ سورج کی روشنی اور باغ و چمن کی بہار دیکھے بغیر زندگی بسر کرنا کیسی ناقابل برداشت مصیبت ہے۔ تم بسا اوقات زندگی کی مصنوعی آسائشوں کے لئے ترستے ہو اور خیال کرتے ہو کہ زندگی کی سب سے بڑی نعمت چاندی سونے کے ڈھیر اور جاہ و حشم کی نمائش ہے لیکن تم بھول جاتے ہو کہ زندگی کی حقیقی مسرتوں کا جو خود رو سامان فطرت نے ہر مخلوق کے لئے پیدا کر رکھا ہے اس سے بڑھ کر دنیا کی دولت و حشمت کا کونسا سامان نشاط مہیا کر سکتی ہے۔ اگر انسان کو وہ سب کچھ میسر ہو تو پھر اس کے بعد باقی کیا رہ رہ جاتا ہے؟" ص۲۸ ت۔ق

اسی جمالِ فطرت کا یہ گاتا گنگناتا مرقع ملاحظہ ہو:

"جس دنیا میں سورج ہر روز چمکتا ہو، جس دنیا میں صبح ہر روز مسکراتی اور شام ہر روز پردۂ شب میں چھپ جاتی ہو اور جس کی راتیں آسمان کی قندیلوں سے مزین اور جس کی چاندنی حسن افروزیوں سے جہاں تاب رہتی ہے۔ جس کی بہار سبزہ و گل سے لدی ہوئی اور جس کی فصلیں لہلہاتے ہوئے کھیتوں سے گرانبار ہوں، جس دنیا میں روشنی اپنی چمک رنگ اپنی بوقلمونی، خوشبو اپنی عطر بیزی اور موسیقی اپنا نغمہ و آہنگ رکھتی ہو، کیا اس دنیا کا کوئی باشندہ آسائش حیات سے محروم اور نعمت معیشت سے مفلس ہو سکتا ہے؟ کیا کسی آنکھ کے لئے جو دیکھ سکتی ہو اور کسی دماغ کے لئے جو محسوس کر سکتا ہو ایک ایسی دنیا میں نامرادی و بدبختی کا گلہ جائز ہے؟" ص۲۹ ت۔ق

مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قرآن بقائے اصلح کی جگہ بقائے انفع کا ذکر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس کارگاہ فیضان میں صرف وہی چیز باقی رکھی جاتی ہے جس میں نفع ہو، کیوں کہ یہاں رحمت کارفرما ہے اور رحمت چاہتی ہے کہ افادہ و فیضان ہو، وہ نقصان و ضرر گوارا نہیں کر سکتی۔ تم سونا کٹھیالی میں ڈال کر آگ پر رکھتے ہو، کھوٹ جل جاتا ہے خالص سونا باقی رہ جاتا

ہے۔ یہی مثال فطرت کے انتخاب کی ہے۔ کھوٹ میں نفع نہ تھا، نابود کر دیا گیا، سونے میں
نفع تھا باقی رہ گیا۔" ص۔ ت۔ ق

یہ ہے ابوالکلام کی کائنات کی موہنی صورت و جمال دل فروز جس سے ان کی انانیت مسحور اور مسرور ہے۔ اور اقبال کی انانیت سے جو تسخیر کائنات کا حوصلہ افزا ارادہ رکھتی ہے، بہت دور واقع ہوئی ہے۔ اقبال خدا کی ہستی کے اثبات کے لئے یہ ناگزیر خیال کرتے ہیں کہ تخلیق کائنات کو پہلے نا تمام ثابت کریں اور پھر اسے انسان کے ہاتھوں تسخیر کرا کے اس کا اتمام کرائیں اس کے برعکس ابوالکلام کائنات کو اس درجہ حسین قرار دیتے ہیں کہ اس کی عدم تکمیل کے سب گوشے انسان کی نظر سے اس طرح اوجھل ہو جاتے ہیں جس طرح عاشق کی نظر میں محبوب کے رُخ زیبا کا خال۔ بلکہ یہ خال بھی اس کی آرائش اور زیبائش کا مزید سامان بن جاتا ہے۔ اس جمالِ کائنات کی محویت اور مسحوری سے ابوالکلام خدا کے اثبات کا تعین کرتے ہیں۔

جس طرح تصویر کے حُسن سے مصوّر کی فنّی دسترس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح ابوالکلام کے ہاں تخلیق کا حسن، حُسنِ خالق کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اقبال تخلیق کائنات کے نقص کے پیش نظر اس کی تخلیق کو لازمی قرار دیتے ہیں اور اس کی ذمہ داری انسان پر ڈال دیتے ہیں۔ اقبال کے ہاں انسان اور خدا کے درمیان کائنات کا درجہ اس محبوب کا سا ہے جو اپنا عاشق ہی نہیں رکھتا بلکہ اپنا رقیب بھی رکھتا ہے۔ اقبال کے ہاں رقابت کا یہ تصور بہت نمایاں ہے۔ ابوالکلام کے ہاں انسان اور خدا کا تعلق خلوص و رفاقت کا ہے جس میں رقابت کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں کے نزدیک واقعیت ایک ایسا بدیہی تصوّر ہے جس کی تشریح مشکل ہے لیکن تعمیل لازمی۔ لیکن دونوں کے ہاں حقیقت کا مفہوم بھی ایک فنّی فرق رکھتا ہے۔ اقبال اس پر اصرار کرتے ہیں کہ حقیقت کا بس ایک مطالبہ ہے کہ اسے تسخیر کیا جائے اور تصرف میں لایا جائے۔ ابوالکلام اسے ایک واقعہ خیال کر کے اس کی واقعیت کو تسلیم کر لیتے ہیں اور اس سے گھل مل جاتے ہیں۔ یہی گھل مل جانا ابوالکلام کے ہاں واقعیت کی اساس ہے۔ اور یہی ان کی انانیت کا ایسا جمالیاتی پہلو ہے جہاں وہ اقبال سے بظاہر یکسر مختلف ہیں۔ اقبال نے مسیحیت اور اسلام کے فرق میں اس ضمنی فرق کو پوری طرح نمایاں کر دیا ہے:

"ان دو عظیم الشان مذاہب (اسلام اور مسیحیت) نے اس مسئلے میں کہ انسان کی پیدائش جس ماحول میں ہوئی اس میں اس کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے ایک مثبت روش اختیار کی۔ دونوں کا مطالبہ ہے کہ ہم اس طمانیت کا اثبات کریں جو ہماری ذات کے اندر موجود ہے۔ اختلاف ہے تو اتنا کہ اسلام نے علمی اور واقعی یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر و تصرف کا راستہ دکھلایا۔ تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضباط واقعیت کے اساس پر کریں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک کے نزدیک اس کائنات کی جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں، نوعیت کیا ہے؟ اول یہ کہ اس کی آفرینش اس لئے نہیں ہوئی کہ تخلیق کا عمل ایک کھیل ہے" ص۱۵ ت۔ ج۔۱-۱

اقبال کے نزدیک زندگی کا نظم و انضباط واقعیت پر اسی وقت ہو سکتا ہے جب واقعہ موجود کو بدل دیں۔ یعنی ایک نئی تشکیل دیں۔ اس تعمیر کو اقبال واقعیت خیال کرتے ہیں۔ ابوالکلام اسے تخریب کہتے ہیں۔ اقبال کا یہ تصور بڑا فلسفیانہ ہے ابوالکلام کا فنکارانہ ـــ اقبال کا جھکاؤ واقعہ کے ظاہری پہلو پر زیادہ ہے۔ ابوالکلام کا واقعہ کے ذاتی پہلو پر۔ دونوں نے اپنے اپنے مسلک کو بڑی خوبی اور بڑی قوت سے پیش کیا ہے۔ دونوں کا مآخذ و منبع اسلام ہی ہے۔ لیکن دونوں کا ظرف اور جام جدا جدا ہے۔ اقبال کا جام ساغر جم ہے۔ اور ابوالکلام کا جام جام سفال۔ اقبال نے ان مسائل اور مباحث کو ایک عظیم مگر نرے فلسفی کے نقطۂ نظر سے پیش کیا ہے۔ حالانکہ وہ بڑے شاعر تھے۔ چنانچہ خطبات کی زبان اور اشعار کے طرز میں ان کے ہاں چنداں فرق نہیں ہے۔ اقبال کی زبان اس درجہ عالمانہ اور ان کی ذہنیت اس حد تک فلسفیانہ ہے کہ باوجود اشعار کے لطیف وسیلے کے ان کے ہاں حقائق و معارف کے بیان میں بڑی قطعیت ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اسلام کی عظیم الشان خصوصیت یہ ہے کہ اس میں قطعیت قطعی نہیں ہے۔ ابوالکلام کی ذات اور شخصیت میں جتنی بھی قطعیت ہو مگر ان کے فن میں خصوصاً طرز میں قطعیت حسن میں گھل مل گئی۔ اقبال کے ہاں اس کے برعکس شعریت ان کے شعور میں اور حسن ان کے تصور حیات میں گم ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اسلام کا حسن یہی ہے کہ وہ ہر غیر ضروری چیز سے پاک ہے۔ آنحضرتؐ کا ایک قول بھی بعینہٖ اسی خیال پر مبنی ہے (من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنی۔

اقبال نے اسلام کی تصویر میں زندگی کو وہ درجہ دیا ہے کہ وہ جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے۔

اقبال کا خدا کا تصور قرآن کے اس بیان کی تشریح سے زیادہ واضح اور دقیق ہو جاتا ہے کہ خدا کی قدرت جاگتی ہے وہ سونے سے ناآشنا ہے، بلکہ اونگھ تک سے پاک ہے۔ (لا تاخذہ سنۃ ولا نوم)

اقبال نے اسلام کی ایسی خصوصی یعنی فلسفیانہ تشریح کی ہے کہ اس سے بہتر ممکن نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ان کا خطاب خواص سے ہے۔ اور خواص میں بھی خود اپنی ذات سے سب سے بڑھ کر ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال نے اپنے خیالات کی جو شمع روشن کی ہے اس کی روشنی چند خاص اہلِ نظر کے ذہن اور ضمیر تک رسائی حاصل کرے تو کرے، ورنہ اس کا گزر اور کہیں ممکن نہیں۔ ابوالکلام نے اس شمع حقیقت کو سرِ راہ لا کے روشن کر دیا۔ تاکہ یہ روشنی ہر ایک متلاشی حق کی راہ آسان کر دے۔

اقبال کے ہاں کائنات، خدا اور انسان تینوں کا سب سے نمایاں وصف زندگی ہے۔ ایسی زندگی جس میں موت کا گزر بے معنی ہے۔ کائنات، خدا اور انسان تینوں موت سے ماورا ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی کا حاصل موت نہیں قوت ہے۔

زندگانی قوت پیدا استے اصل او از ذوقِ استیلا ستے

با توانائی صداقت توام است گر خود آگاہی ہمیں جامِ جم است
زندگی کشت است و حاصل قوت است شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس

سرورِ حق و باطل کی کارزار میں ہے تو حرب و ضرب سے بیگانہ ہو تو کیا کہیے

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

جس سے دلِ دریا میں تلاطم نہیں ہوتا　　اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا

اور شاید اسی توانائی اور تلاطم کی کمی کی وجہ سے اقبال نے بے خودی کی اس کیفیت کو جو غزل سے پیدا ہوتی ہے اکبرالہ آبادی کے ایک خط میں ایک ایسی بے خودی قرار دیا ہے جو شراب یا افیون کا نتیجہ ہے۔ (اقبال نامہ)

اسی وجہ سے اقبال نے فنونِ لطیفہ کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور یہاں بھی وہ ابوالکلام کی سی وسعتِ فکر و نظر کا سامان اور ثبوت فراہم نہ کر سکے۔ اقبال کے برعکس ابوالکلام کے ہاں خدا، انسان، اور کائنات تینوں کا بنیادی وصف حُسن ہے، ایسا حُسن جو ناقابلِ تغیر ہے۔ ابوالکلام کے ہاں حسن ارتقائے حیات کا آخری درجہ ہے۔ اس لئے وہ الکتاب کی اصطلاح کے مطابق اسے تخلیق بالحق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی:

"فطرتِ کائنات میں تحسین و آرائش کا قانون کام کر رہا ہے، جو چاہتا ہے کہ جو کچھ بنے ایسا بنے کہ اس میں حُسن و جمال اور خوبی و کمال ہو۔"[۴۹] ت۔ ق

غالب نے اس تکمیلِ حُسن کی بنا پر خالقِ حُسن کو محبوبِ مستور قرار دیا ہے ؎

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز　　پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

غالباً مولانا قاسم نانوتویؒ نے خدا کے دکھائی نہ دینے کو اس کی لطافت کی دلیل قرار دیا ہے۔ ابوالکلام نے اسی نقاب کو اس کی زیبائش و آرائش قرار دیا ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی بخشش قرار دی ہے:

"فطرت کے افادہ فیضان کی سب سے بڑی بخشائش اس کا عالمگیر حُسن و جمال ہے فطرت صرف بناتی اور سنوارتی ہی نہیں بلکہ اس طرح بناتی اور سنوارتی ہے کہ اس کے ہر بناؤ میں حسن و زیبائی کا جلوہ اور اس کے ہر ظہور میں نظر افروزی کی نمود پیدا ہو گئی ہے۔ کائناتِ ہستی کو اس کی مجموعی حیثیت میں دیکھو یا اس کے ایک گوشۂ خلقت پر نظر ڈالو، اس کا کوئی رُخ نہیں جس پر حسن و رعنائی نے ایک نقابِ زیبائش نہ ڈال دی ہو۔"[۵۰] ت۔ ق

ابوالکلام نے فطرت کے ہر گوشے میں حُسن و رعنائی کی جیسی نقاب کشائی کی ہے اس کا ایک جلوہ اقبال کی ابتدائی شاعری میں بھی ملتا ہے۔ اقبال نے فطرت کے ہر گوشے میں دلبری اور رعنائی کا وہی جلوہ دیکھا ہے جسے ابوالکلام نے اپنے تصورِ جمال میں پیش کیا ہے ؎

ہر چیز کو جہاں میں قدرت نے دلبری دی — پروانہ کو تپش دی، جگنو کو روشنی دی
رنگیں نوا بنایا مرغانِ بے زباں کو — گل کو زبان دے کر تعلیم خامشی دی
نظارۂ شفق کی خوبی زوال میں تھی — چمکا کے اس پری کو تھوڑی سی زندگی دی
رنگیں کیا سحر کو بانکی دلہن کی صورت — پہنا کے لال جوڑا شبنم کی آرسی دی
سایہ دیا شجر کو پرواز دی ہوا کو — پانی کو دی روانی، موجوں کو بے کلی دی

لیکن شاعری کے ارتقا کے ساتھ حسنِ فطرت کا معصوم تخیل بھی پختہ ہو گیا۔ بالِ جبریل کے ان اشعار میں بھی حسنِ فطرت کی وہی تصویر ملتی ہے جسے ابوالکلام نے ترجمان میں دکھایا ہے ؎

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون — کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار — خاک یہ کس کی ہے کس کا ہے یہ نورِ آفتاب
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب — موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب

حسنِ فطرت کی یہ آخری جھلک اقبال کے اس تصور میں گم ہو جاتی ہے ؎

دِہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں میری نہیں — تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال میں حسنِ فطرت کی صلاحیت ابوالکلام سے کم نہیں تھی۔ کاش اقبال کی شاعری کی یہ لے اگر تھوڑی سی اور بڑھ جاتی تو ابوالکلام کی نثر سے ٹکر لیتی، لیکن اقبال کی شاعری کے بلوغ نے اس معصومانہ تخیل کو تقریباً ختم کر دیا اور بقول پروفیسر میاں محمد شریف کے اقبال کی ابتدائی شاعری میں حسن خالقِ عشق تھا لیکن بعد کے دور میں جسے اقبال کی شاعری کا بلوغ کہنا چاہیے، ان کے ہاں عشق خالقِ حسن بن جاتا ہے۔ اس دور میں حسن اب اصل حقیقت نہیں تھا بلکہ اس کی جگہ عشق یا ارادۂ الٰہی حاصل کر لیتی ہے۔ خدا جو اعلیٰ ترین الٰہی اور ارادۂ محض ہے اصل حقیقت ہے۔ وہ خلاق کائنات ہے، انسان بھی ایک ارادہ مختار ہے اور خدا کی طرح خالقِ اشیاء ہے۔ خدا نے فطرت کی تخلیق کی تھی کہ اسے حسین بنانا اس کے خلیفہ فی الارض انسان ہی کا کام ہے۔ اس حیثیت سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ خالقِ کائنات کا سامنا کر سکے اور بعد افتخار کہے ؎

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم — سفال آفریدی، ایاغ آفریدم

ص ۲۷ فلسفۂ اقبال

ابوالکلام کے ہاں کائنات از سرتا پا جمال ہی جمال ہے۔ اور انسان اپنی روح کے ساتھ اس جمال کے نظارے میں اس قدر محو ہے کہ پھول میں رنگ و بو کے امتزاج کی طرح انسان اور کائنات کے جمال نے مل کر دوئی کی بو بھی مٹادی ہے۔ لیکن اقبال نے انسانی حسن کا کائنات کے حسن میں گم ہو جانا گوارا نہ کیا۔ اس ناگواری کے ردّ عمل نے ان کے ہاں فنون لطیفہ بلکہ تغزل کی شاعری تک کو مردود و مطعون قرار دیا۔

اقبال کے تصورِ حسن پر کتنی ہی سخت تنقید کی جائے مگر اسلام کے عملی رجحان کے پیشِ نظر اقبال کا تصورِ کائنات یا حسن کائنات ان کے افکار کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔

ابوالکلام نے رحمتِ خداوندی کی وسعت کے پردے میں تکمیل کائنات پر جو زور دیا ہے اس سے تسخیر کائنات کے تصوّر کو صدمہ پہنچتا ہے۔ کائنات کا حسن اپنی جگہ قابلِ تسلیم و تعظیم سہی، مگر اقبال کا اصل اعتراض کائنات کی ناتمامی پر ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

کائنات کا یہ نقش ابوالکلام کے ہاں حسن کائنات میں گم ہو گیا ہے اس لئے تسخیر کائنات کی جو ترغیب الکتاب نے دی ہے اور اسلام کا عملی میدان جس کی تائید کرتا ہے ابوالکلام کے ہاں وہ نقاب پوش ہے۔ ہندو مذہب اور فلسفے کے جدید ترین مفسر اور شارح فلسفی ڈاکٹر رادھا کرشنن کی اس تشریح پر غور کیا جائے تو ابوالکلام کا تصوّرِ رحمت اس حسنِ مطلق کا پرتو نظر آتا ہے:

"جب انسان اپنی محدود قوّت ذہنی سے خدا کا ادراک کرنا چاہتا ہے تو وہ شخصی خدا کے تصوّر تک پہنچ کر رہ جاتا ہے جسے وہ اپنے سے جدا ہستی سمجھتا ہے لیکن جب وہ ذہنی سطح سے بلند ہو کر مذہبی وجدان کی سطح پر آتا ہے تو اسے وحدت کامل کا شعور رہتا ہے جس میں خدا کائنات اور انسان ایک وجود مطلق میں گھل مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔" ص۸۱ بحوالہ قومی تہذیب کا مسئلہ

بقول ڈاکٹر سید عابد حسین کے اقبال:

"حقیقت مطلق کا تصوّر ایک ذات کی حیثیت سے کرتے ہیں، لیکن یہاں ذات کا مفہوم انسانی شخصیت سے مختلف اور اس سے برتر ہے۔" ص۲۹ قومی تہذیب کا مسئلہ

ابوالکلام کا تصوّرِ جمال بھی خدا، کائنات اور انسان تینوں کو ایک وجودِ مطلق میں گم کر دیتا ہے۔

ہم نے اس لئے اقبال اور ابوالکلام کے اس فرق کو جلال و جمال کے فرق سے واضح کیا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں شان جمال کا غلبہ ہے۔ اقبال کے ہاں شانِ جلالی نے اپنا ظہور کیا ہے۔

دوسرے لفظوں میں اقبال کی انانیت نے تسخیر کائنات کا رُخ کر کے حسن کی ناپائداری پر زور دیا ہے اور ابوالکلام کی انانیت نے تحسین فطرت پر اصرار کر کے حسن کی ابدیت پر توجہ دلائی ہے۔ اقبال نے خدا سے حسن کی ناپائیداری کا شکوہ کیا ؎

جہاں میں تو نے مجھے کیوں نہ لازوال کیا

تو خدا نے اسی ناپائیداری کو حسن کی اصلیت قرار دیا ؎

وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

حسن کی یہ ناپائیداری اُردو شاعری کی عام روایت ہے۔ میر نے بھی یہی کہا تھا

کہا میں نے کتنا ہے گُل کا ثبات
کلی نے یہ سُنکر تبسم کیا

اقبال نے حسن کی سطحیت کے جس پہلو پر زور دیا ہے یعنی اس کا خدا سے یہ کہنا کہ تو نے مجھے جہاں میں لازوال کیوں نہیں کیا۔ ابوالکلام کے ہاں اسلامی روح کے منافی ہے۔ اقبال نے فنونِ لطیفہ کو جس نظر سے دیکھا ہے وہ ابوالکلام کی زبان میں ملّا کی نظر ہے۔ اسلام کی نظر حسن شناس نہیں ہے۔ ابوالکلام باوجود عالمِ دین ہونے کے اپنی زبان، ذوق، اور ذہنیت میں ایسی شعریت اور شوخیاں رکھتے ہیں جس سے اقبال باوجود شاعر ہونے کے یا محروم ہیں یا ماورا۔ اُردو کے ان دونوں ممتاز انانیت پسندوں کے ہاں ان کی نظر اور نظریہ کا یہ سطحی فرق اسلام کی عملیت میں اس طرح گھل مل گیا ہے کہ ابوالکلام کا نظامِ حسن، اقبال کا نظریہ حیات بن جاتا ہے اور اس کا فیصلہ کرنا اللہ اگر توفیق نہ دے، نقاد کے بس کی بات نہیں ہے کہ حسن سرتاسر حیات ہے یا حیات سرتاسر حسن ہے۔ اسلام کے مزاج کی عملیت میں حسن اور حیات دونوں کی اس درجہ آمیزش ہے کہ جس طرح خون میں گردش اور گردش میں گرمی ہے۔ اسی طرح اسلام میں حقیقت کے یہ دونوں پہلو اس کے اول و آخر کی طرح ایک دوسرے میں شامل اور شریک ہیں۔

اسلام کی اسی عملیت کی وجہ سے اقبال اور ابوالکلام دونوں یکساں حقیقت پسند ہیں۔ دونوں نے مذہب کا اعتراف انہی معنوں میں کیا ہے۔ وہ ہماری زندگی کے ایسے خلا کو پُر کرتا ہے جسے اور کوئی خیال پُر نہیں کر سکتا

دونوں اس لئے علم اور سائنس کو مذہب سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ مگر اس اختلاف کو تضاد نہیں مانتے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"مذہب نہ طبیعیات ہے نہ کیمیا کہ حقائق فطرت کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرے" صـ۳ ت۔ ج ۔ ا۔ا

ابوالکلام سائنس اور مذہب کے دائروں کا فرق ان لفظوں میں متعین کرتے ہیں کہ:

"سائنس عالم محسوسات کی ثابت شدہ حقیقتوں سے ہمیں آشنا کرتا ہے۔ اور مادی زندگی کی بے رحم جبریت PHYSICAL DETERMINISM کی خبر دیتا ہے اس لئے عقیدے کی تسکین اس کے بازار میں بھی نہیں مل سکتی وہ یقین اور امید کے سارے پچھلے چراغ گل کر دے گا مگر کوئی نیا چراغ روشن نہیں کرے گا پھر اگر ہم زندگی کی ناگواریوں میں سہارے کے لئے نظر اٹھائیں تو کس طرف اٹھائیں ...... ہمیں مذہب کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی دیوار ہے جس سے ایک دکھتی ہوئی پیٹھ ٹیک لگا سکتی ہے۔" صـ۹۱ غ۔ خ

سائنس اور مذہب کی راہ کا تعین کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم نے بھی دونوں کی صداقت کو اس طرح تسلیم کیا ہے کہ ایک کی صداقت سے دوسرے کی تردید لازم نہیں آتی یعنی

"مذہب کا ملحوظ قدر و قیمت کی تنقید ہے۔ سائنس ہمیں یہ بتلاتی ہے کہ اشیا کس نظام اور کس طرح تنوع پذیر ہوتی ہیں اور مذہب ہمیں ان تنوعات کے کیوں اور کہاں سے ہونے کو بتلاتا ہے۔ سائنس کا ملحوظ صرف ایک قدر ہوتی ہے یعنی ظہور و نمود کی صداقت اور نوامیس دنیک رنگیوں کی پردہ کشائی۔ اس کو دیگر اقدار سے کوئی سروکار نہیں۔" صـ۳۲ ا۔ ن۔ ع

راہوں کے اسی فرق کی وجہ سے ابوالکلام نے مادی محسوسات کے مقابلے میں انسانی عقیدے کی تسکین کا سامان مذاہب سے فراہم کیا ہے اور اس کو عقیدے کا منبع تسلیم کیا ہے۔ اس کی مزید تشریح ان لفظوں میں کی ہے:

"اب مذہب بھی ہمارے سامنے آتا ہے تو عقلیت اور منطق کی ایک سادہ اور بے رنگ چادر اوڑھ کر آتا ہے۔ اور ہمارے دلوں سے زیادہ ہمارے دماغوں کو مخاطب کرنا چاہتا ہے۔ تاہم اب بھی تسکین اور یقین کا سہارا مل سکتا ہے تو اسی سے مل سکتا ہے۔" صـ۹۲ غ۔ خ

اس طرح مذہب کی اس ضرورت پر زور دیتے ہیں جو اگرچہ ثابت نہیں کی جا سکتی، مگر ضرورت کی مجبوری سے اس کا سہارا لیا جا سکتا ہے :

"فلسفہ شک کا دروازہ کھول دے گا اور پھر اسے بند نہیں کر سکے گا۔ سائنس ثبوت دے گا مگر عقیدہ نہیں دے سکے گا لیکن مذہب ہمیں عقیدہ دیتا ہے اگرچہ ثبوت نہیں دیتا اور یہاں زندگی بسر کرنے کے لئے صرف ثابت شدہ حقیقتوں ہی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدے کی بھی ضرورت ہے۔ ہم صرف انہی باتوں پر قناعت نہیں کر سکتے جنھیں ثابت کر سکتے ہیں اور اس لئے مان لیتے ہیں، بلکہ ہمیں کچھ باتیں ایسی بھی چاہئیں جنھیں ثابت نہیں کر سکتے لیکن مان لینا پڑتا ہے۔" صہ ۶۹ غ۔ خ

اس طرح ابوالکلام اور اقبال دونوں کے نزدیک مذہبی رجحانات حقیقت کی ایسی ہی سچی نمائندگی کرتے ہیں جیسی حقائقِ حیات :

"ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کے مذاہب اور فن کی ایسی شکلیں بھی جو حقائق حیات سے بزدلانہ فرار کا سبق دیتے ہیں موجود ہیں لیکن آپ ہر مذہب کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کر سکتے۔ ہمیں اس امر سے بھی انکار نہیں کہ مذہبی اصول و عقائد کے مابعد الطبعی اعتبار سے بھی کچھ معنی ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان اصول و عقائد کو ان مدلولات کی تعبیرات پر محمول کریں جو علوم فطرت کا موضوع ہیں۔" صہ ۳ ت۔ ج ۱۰۱

مزید لکھتے ہیں :

"مذہب نے تو سائنس سے بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں۔" صہ ۳ ت ج ۱۰۱

حقائق پسندی کی وہی راہ جو اقبال نے اختیار کی ہے ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ اقبال کے ہاں بڑی جامعیت ہے، لیکن ان کے خیالات تہ در تہ ہیں۔ اشعار اور افکار کے انتشار میں ان کو یکجا کرنے کی ذمہ داری جیسے انھوں نے اپنے سر نہیں لی۔ ابوالکلام کے ہاں علم و مذہب کی ساری نزاع محض ظاہری اور ذیلی ہے وہ کھل کر اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ قدامت کی تمام پراسرار تاریکیاں علم ہی کی روشنی میں نیست و نابود ہو رہی ہیں :

"پھر یہ کیا ہے کہ خلاف و نزاع کی ان تمام لڑتی ہوئی راہوں کے سامنے علم اپنے بے لچک
فیصلوں اور ٹھوس حقیقتوں کا چراغ ہاتھ میں لئے کھڑا ہے۔ اور اس کی بے رحم روشنی میں
قدامت اور روایت کی وہ تمام پُراسرار تاریکیاں جنھیں نوع انسان عظمت و تقدیس کی نگاہ
سے دیکھنے کی خوگر ہوگئی تھی ایک ایک کرکے نابود ہو رہی ہیں!" صفحہ ۹۵ غ۔خ

علم کی اس صحت مندانہ حمایت کے ساتھ ساتھ وہ مذہب کی ہمدردی سے بھی اسی طرح فائدہ اُٹھاتے ہیں کہ یہ دونوں پہلو بڑی صحت کے ساتھ اپنی اپنی جگہ قابل تسلیم قرار دیئے جاتے ہیں:

"اس مقام پر پہنچ کر یہ حقیقت بھی بے نقاب ہوئی کہ علم اور مذہب کی جتنی نزاع ہے فی الحقیقت
علم اور مذہب کی نہیں ہے مدعیان علم کی خام کاریوں اور مدعیان مذاہب کی ظاہر پرستیوں
اور قواعد سازیوں کی ہے۔ حقیقی علم اور حقیقی مذہب اگرچہ چلتے ہیں الگ الگ راستوں سے مگر
بالآخر پہنچ جاتے ہیں ایک ہی منزل پر۔" صفحہ ۹۶ غ۔خ

کس خوبی سے ان دونوں کی راہوں کا تعین اس طرح کرتے ہیں دونوں میں مفاہمت کی وہ راہ پیدا ہو جاتی ہے جس کی زندگی متقاضی ہے:

"علم عالم محسوسات سے سروکار رکھتا ہے، مذہب ماوراء محسوسات کی خبر دیتا ہے دونوں
میں دائروں کا تعدد ہوا، مگر تعارض نہیں ہوا۔ جو کچھ محسوسات سے ماوراء ہے ہم اسے
محسوسات سے معارض سمجھ لیتے ہیں اور یہیں سے ہمارے دیدہ کج اندیش کی ساری درماندگیاں
شروع ہو جاتی ہیں۔" صفحہ ۹۶ غ۔خ

اس طرح ابوالکلام نے مزید دقتِ نظر سے مذہب کے اس پہلو کو روشن کیا ہے جو اس راہ میں آدمی کا زیادہ حقیقی غم گسار ہے:

"بہر حال زندگی کی ناگواریوں میں مذہب کی تسکین صرف ایک سلبی تسکین ہی نہیں ہوتی
بلکہ ایجابی تسکین ہوتی ہے، کیونکہ وہ ہمیں اعمال کے اخلاقی اقدار MORAL VALUES
کا یقین دلاتا ہے۔ اور یہی یقین ہے جس کی روشنی کسی دوسری جگہ سے نہیں مل سکتی۔
وہ ہمیں بتلاتا ہے کہ زندگی ایک فریضہ ہے جسے انجام دینا چاہیے۔ ایک بوجھ ہے جسے
اُٹھانا چاہیے۔ لیکن کیا یہ بوجھ کاندھوں پہ چلے بغیر نہیں اُٹھایا جا سکتا؟ نہیں اُٹھایا جاسکتا۔"
صفحہ ۹۶ غ۔خ

اس طرح یہ دونوں بڑے معاصر مذہب اور اس کی ضرورت کے ایک ایسے حقیقی پہلو پر مصر ہیں جس کی سچائی شبہات سے بالاتر ہے۔ یہ یقین جو مذہب پیدا کرتا ہے انسانی زندگی کا اتنا ہی حقیقی سایہ اور سہارا ہے جیسا زندگی کا حقیقی سرمایہ اور سہارا۔ ابوالکلام کے ہاں ان کے خیالات باوجود شعریت کے اپنے ہر ہر تجزیہ میں اپنے مقصد کے کل سے مربوط اور مرتب ہیں۔ ہم ابوالکلام سے مجموعی طور پر جو تاثر حاصل کرتے ہیں وہی تاثر اقبال کے ہاں بھی ملتا ہے لیکن یہاں ذہن کو رُک رُک کر ان سے استفادہ کرنا پڑتا ہے جو جلوے اقبال کے ہاں منتشر ہیں وہ ابوالکلام کے ہاں مجتمع اور مرتب ہیں۔

خدا اور مذہب کی حیثیت اور حقیقت پر دونوں نے بحث کی ہے لیکن دونوں نے اس کے اس پہلو پر زور دیا ہے جو اپنے اندر ایک ایسی حقیقت رکھتا ہے جسے چاہے ہم ثابت نہ کر سکیں لیکن اس کے ماننے میں تامل نہیں کرتے۔

ابوالکلام پروفیسر لائیڈ مارگن (LIAYD MORGAN) کے حوالے سے خدا کی ہستی پر استدلال کرتے ہوئے، اسے ماننا ناگزیر بتا کر خیال کرتے ہیں۔

"زندگی کی نمو وذہن وادراک کی جلوہ طرازی ذہنی شخصیت اور معنوی انفرادیت کا ڈھلاؤ ان کی کوئی توضیح بغیر اس کے نہیں کی جاسکتی کہ ایک الہٰی قوت کی کارفرمائی تسلیم کر لی جائے"۔ ص ۱۶۳ غ۔ خ

یہی دلیل ترجمان میں بڑی دل فریبی سے ان لفظوں میں پیش کی ہے:

"وہ کہتا ہے کیا انسان کا وجدان یہ باور کر سکتا ہے کہ نظام ربوبیت کا یہ پورا کارخانہ خود بخود وجود میں آجائے اور کوئی زندگی کوئی ارادہ کوئی حکمت اس کے اندر کارفرما نہ ہو۔ کیا یہ ممکن ہے کہ اس کارخانۂ ہستی کی ہر چیز میں ایک بولتی ہوئی پروردگاری اور ایک ابھرتی ہوئی کارسازی موجود ہو مگر کوئی پروردگار کوئی کارساز موجود نہ ہو۔ پھر کیا یہ محض ایک اندھی بہری فطرت، بے جان مادّہ اور بے حس الکٹرون کے خواص ہیں جنہوں نے پروردگاری و کارسازی کا یہ پورا کارخانہ ظہور میں آگیا ہے اور عقل و ارادہ رکھنے والی کوئی ہستی موجود نہیں ہے۔ پروردگاری موجود ہے مگر کوئی پروردگار موجود نہیں۔ کارسازی موجود ہے مگر کوئی کارساز موجود نہیں۔ رحمت موجود ہے مگر کوئی رحیم نہیں، حکمت موجود ہے مگر کوئی حکیم موجود

نہیں، سب کچھ موجود ہے مگر کوئی موجود نہیں۔ سب کچھ پھر بھی موجود کے ہیں۔ انسان کی فطرت کبھی یہ باور نہیں کر سکتی۔ اس کا وجدان پکارتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں۔ . . . . اس کی فطرت اپنی بناوٹ میں ایک ایسا سانچا لے کر آئی ہے جس میں یقین و ایمان ہی ڈھل سکتا ہے۔ شک اور انکار کی اس میں سمائی نہیں۔" ص۔ ت۔ ق

ابوالکلام نے خدا کی حقیقت اور اس کے تصور پر جو بحث کی ہے وہ تاریخی شہادت کا درجہ رکھتی ہے لکھتے ہیں:

"خود اس (انسان) کی ابتدائی معیشت کی نوعیت بھی ایسی ہی تھی کہ اُنس و محبت کی جگہ خوف و وحشت کے جذبات برانگیختہ ہوتے۔ وہ کمزور اور نہتا تھا اور دنیا کی ہر چیز اسے دشمنی اور ہلاکت پر تلی نظر آتی تھی۔ دلدل کے مچھروں کے جھنڈ چاروں طرف منڈلا رہے تھے۔ زہریلے جانور ہر طرف رینگ رہے تھے۔ درندوں کے حملوں سے ہر وقت مقابلہ کرنا پڑتا تھا۔ سر پر سورج کی تپش بے پناہ تھی اور چاروں طرف موسم کے اثرات ہولناک تھے۔ غرضیکہ اس کی زندگی سرتاسر جنگ اور محنت تھی، اور اسی ماحول کا قدرتی نتیجہ تھا کہ اس کا ذہن خدا کا تصور کرتے ہوئے خدا کی ہلاکت آفرینیوں کی طرف جاتا۔ رحمت و فیضان کا ادراک نہ کر سکتا۔" ت۔ ق ص ١٣٢

اسلام کے تصوّر خدا کو اپنے لفظوں میں اس طرح پیش کرتے ہیں کہ یہی تصوّر اقبال کے ہاں بھی ملتا ہے لیکن الفاظ و معانی کی سرتاسر مطابقت کے باوجود دونوں کے ہاں سرمستی کے درجوں میں فرق کیا جا سکتا ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں:

"غیر صفاتی تصور کو انسان پکڑ نہیں سکتا اور طلب اسے ایسے مطلوب کی ہوتی جو اس کی پکڑ میں آسکے۔ وہ ایک ایسا جلوۂ محبوبی چاہتا ہے جس کے عشق میں اس کا دل اٹک سکے جس کے حسنِ گریزاں کے پیچھے وہ والہانہ دوڑ سکے، جس کا دامن کبریائی پکڑنے کے لئے ہمیشہ اپنا دستِ عجز و نیاز بڑھاتا رہے، جو اگرچہ زیادہ سے زیادہ بلندی پر ہو لیکن پھر بھی اسے ہر دم جھانک لگائے تاک رہا ہو۔" ص ١٥١ ت۔ ق

"غیر صفاتی تصور محض نفی و سلب ہوتا ہے اور اس سے انسانی طلب کی پیاس نہیں بجھ

سکتی۔ ایسا تصور ایک فلسفیانہ تخیل ضرور پیدا کر دے گا، لیکن دلوں کا زندہ اور گرم عقیدہ نہیں بن سکے گا۔" ص۱۵۹ ت۔ ق

"یہاں ایک طرف جامِ حقیقت کی بلندی اور فکر کوتاہ کی نارسائیاں ہوئیں، دوسری طرف ہماری فطرت کا اضطراب طلب اور ہمارے دل کا تقاضائے دید ہوا۔ بام اتنا بلند کہ نگاہ تصور تھک تھک کر رہ جاتی ہے۔ تقاضائے دید اتنا سخت کہ بغیر کسی کا جلوہ سامنے لائے چین نہیں پا سکتا۔" ص۱۵۱ ت۔ ق

اس سے بہتر اور بھرپور لفظوں میں اسلام کے تصور خدا پر اور کیا تنقید ہو سکتی تھی۔ فطرت انسانی کا یہ رجحان اقبال کے ہاں بھی شعر کے پردے میں اس طرح بیان ہوا ہے ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں ۔۔۔ کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

پھر کس خوبی سے اسی تصور کی مصوری ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"اثبات کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوٹے، تنزیہہ کی باگ بھی ڈھیلی نہ پڑنے پائے، اثبات اس کی دل آویز صفتوں کا مرقع کھینچے گا، تنزیہہ تشبیہ کی پرچھائیں سے بچاتی رہے گی۔ ایک کا ہاتھ حسنِ مطلق کو صورت صفات میں جلوہ آرا کر دے گا دوسرے کا ہاتھ اسے اتنی بلندی پر تھامے رہے گا کہ تشبیہ کا گرد و غبار اسے چھونے کی جرأت۔۔۔ نہیں کر سکے گا۔" ص۱۶۰ ت۔ ق

"ہم اس کی نسبت کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ہم جو کچھ کہیں گے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ لا محدود کو محدود بنا دیں گے۔ اگر محدود لا محدود کا تصور کر سکتا ہے تو پھر یا تو محدود کو لا محدود ماننا پڑے گا یا لا محدود کو محدود بن جانا پڑے گا۔" ص۱۶۱ ت۔ ق

اقبال نے خطبات میں متناہی اور لا متناہی کے اس فرق کو بڑی خوبی سے اس طرح پیش کیا ہے کہ نہ محدود کو لا محدود ہونا پڑتا ہے نہ لا محدود کی وسعت محدود کی حدوں میں سمانے کا مسئلہ درپیش رہتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"عالمِ اسلام نے بھی جب آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے۔ مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعہ سے پتہ چلتا ہے اس تقرب و اتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی۔ مثلاً

انا الحق یا انا الدھر ۔ میں ہوں قرآن ناطق ۔ ما اعظم شانی ۔ لہٰذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خدا میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے ۔ بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوش محبت میں آجائے مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے

علم حق در علم صوفی گم شود　　　　این سخن کے باور مردم شود " صفہ ۱۶۶ ت ۔ ج ۔ ۱-۱

مزید لکھتے ہیں کہ :

" متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لئے ۔ کیونکہ یونہی اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال و افعال کو دیکھ کر وہ اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا " صفہ ۱۶۵ ت ۔ ج ۔ ۱-۱

اقبال کو خصوصیت سے اس پر اصرار ہے کہ خودی مر بال میں اپنی انفرادیت کو باقی رکھے گا ۔

" قرآن مجید کے نزدیک انسان کو انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے اس کے اجر غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس اس کی یکتائی اور جنئیت ایک خودی ۔ اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا ۔ حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی ۔ اس قسم کی تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قطعاً اثر انداز نہ ہوگا " صہ ت ۔ ج ۔ ۱-۱ صفہ ۱۶۵

اردو کے مشہور شاعر میر نے بھی یہی حقیقت کس قوت اور قطعیت سے ان سادہ سے لفظوں میں اسی کیفیت کے ساتھ بھر دی ہے ؎

اے شور قیامت ہم سوتے ہی نہ رہ جائیں　　　　اس راہ سے گزرے تو ہم کو بھی جگا جانا

٭ یہاں ہم اقبال کے فلسفیانہ ذہن کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتے لیکن ابوالکلام نے کس خوبصورت اور دل کش انداز میں یہ مرقع کھینچا ہے وہ مجموعی طور پر دلوں میں اتر جاتا ہے ۔

ابوالکلام فطرت کے مطالعہ سے کس خوبی سے خدا کی ذات کے بارے میں یہ نتائج دریافت کرتے ہیں کہ ایک کے سلسلے سے دوسرے کا سلسلہ جا ملتا ہے :

" یہاں فطرت کا ہر نظام کچھ اس طرح کا واقع ہوا ہے کہ جب تک اسے اس کی سطح سے بلند

ہو کر نہ دیکھا جائے اس کی حقیقت بے نقاب نہیں ہو سکتی۔ یعنی فطرت کے نظم کو دیکھنے کے لئے ہمیں ایک ایسا مقام نظر پیدا کرنا پڑتا ہے جو خود اس سے بلند تر جگہ پر واقع ہے۔ عالم طبیعیات کے غوامض علم الحیاتی BIOLOGICAL عالم میں کھلتے ہیں علم الحیاتی غوامض نفسیاتی PSYCHOLOGICAL عالم میں نمایاں ہوتے ہیں۔ نفسیاتی غوامض کے لئے ہمیں منطقی بحث و تحلیل کے عالم میں آنا پڑتا ہے۔ لیکن منطقی بحث و تحلیل کے معمولات کو کس مقام سے دیکھا جائے؟ اس سے اوپر بھی کوئی مقام نظر ہے یا نہیں؟ جو حقیقت کی کسی آخری منزل تک ہمیں پہنچا دے سکتی ہو۔" ص ۱۶۲ غ۔ ج

اس سوال کے جواب میں بڑے منطقی ذہن اور استدلال راہ سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ اس راہ سے اوپر بھی ایک مقام نظر ہے، لیکن وہ اس سے بلند تر ہے کہ عقلی نظر و تعلیل سے اس کی نقش آرائی کی جا سکے۔ وہ ماورائے محسوسات SUPER SENSIBLE ہے۔ اگرچہ محسوسات سے معارض نہیں وہ ایک ایسی آگ ہے جو دیکھی نہیں جا سکتی۔ البتہ اس کی گرمی سے ہاتھ تاپ لئے جا سکتے ہیں۔" ص ۱۶۳ غ۔ ج

اس طرح جب ابو الکلام بھی کائنات کے معمہ کا حل مادی توضیح میں نہیں دیکھتے تو لاچار ہو کر اس معمہ کا حل روحانی حقائق میں ڈھونڈنا شروع کر دیتے ہیں۔ ان کا یہ تصور اقبال کے تصور کائنات سے قریب تر ہے:

"کائنات ساکن نہیں متحرک ہے اور ایک خاص رُخ پر بنتی اور سنورتی ہوئی بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ اس کا اندرونی تقاضا ہر گوشے میں تعمیر و تکمیل ہے۔ اگر کائنات کی اس عالمگیر ارتقائی رفتار کی کوئی مادی توضیح ہمیں نہیں ملتی تو ہم تعطل پر نہیں ہو سکتے۔ اگر اس معمہ کا حل روحانی حقائق میں ڈھونڈھنا چاہتے ہیں۔" ص ۱۶۴ غ۔ ج

اس راہ سے نتیجتاً ابو الکلام بھی اقبال ہی کی منزل تک پہنچ جاتے ہیں کیونکہ اقبال کی طرح وہ بھی اس کا اعتراف کر لیتے ہیں کہ یہ راہ محض استدلال سے طے نہیں ہو سکتی:

"یہ سچ ہے کہ یہ راہ محض استدلال کے ذریعہ سے طے نہیں کی جا سکتی۔ یہاں کی اصل روشنی کشف و مشاہدہ کی روشنی ہے۔ لیکن اگر ہم کشف و مشاہدہ کے عالم کی خبر نہیں رکھنی چاہتے ہیں جب بھی حقیقت کی نشانیاں اپنے چاروں طرف دیکھ سکتے ہیں اور اگر غور کریں تو خود ہماری

ہستی ہی پہ تمام تر نشان راہ ہے"۔ ص۱۶ غ۔ ع

اقبال اور ابوالکلام دونوں خدا کے تصوّر کو انسان کے لئے ایک عظیم الشان نصب العین قرار دیتے ہیں جس کا مقصد خود انسان کو حیوانی سطح سے بلند کر کے ایک لطیف تر اور اعلیٰ تر سطح تک پہنچانا ہے۔ ابوالکلام ایک جرمن فلسفی کے حوالے سے لکھتے ہیں، اسی حقیقت کو ایک جرمن فلسفی ریل (REHL) نے ان لفظوں میں ادا کیا تھا:

"انسان تن کر سیدھا کھڑا نہیں رہ سکتا جب تک کوئی ایسی چیز اس کے سامنے موجود نہ ہو جو خود اس سے بلند تر ہے، وہ کسی بلند چیز کے دیکھنے ہی کے لئے سر اوپر کر سکتا ہے"۔ ص۱۶۱ غ۔ ع

ابوالکلام اس مقصد کی خاطر انسانی عظمت کے لئے خدا کی ہستی کو ایک نصب العین قرار دیتے ہیں:

"بلندی کا یہ نصب العین خدا کی ہستی کے تصوّر کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اگر یہ بلندی اس کے سامنے سے ہٹ جائے تو پھر اسے نیچے کی طرف دیکھنے کے لئے جھکنا پڑے گا، اور جونہی اس نے نیچے کی طرف دیکھا انسانیت کی بلندی پستی میں گرنے لگی"۔ ص۱۵۱ ت۔ ع۔۱۔۱

اس اعلیٰ نصب العین کو ابوالکلام نے انسانی فطرت کا قدرتی تقاضا تسلیم کیا ہے۔ زندگی کے ہر گوشے میں انسان کے فطری تقاضے ہیں۔ فطرت نے فطری تقاضوں کے فطری جواب دیئے ہیں اور دونوں کا دامن اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ باندھ دیا ہے کہ اب اس کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا دونوں میں سے کون پہلے ظہور میں آیا تھا۔ تقاضے پہلے پیدا ہوئے تھے یا ان کے جوابوں نے پہلے سر اٹھایا تھا۔ چنانچہ جب کبھی ہم کوئی فطری تقاضا محسوس کرتے ہیں تو ہمیں پورا پورا یقین ہو جاتا ہے کہ اس کا فطری جواب بھی ضرور موجود ہوگا، اس حقیقت میں ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کے بچے کی دماغی نشوونما اور اس کی قوت محاکات کے ابھرنے کے لئے مثالوں اور نمونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ مثالوں اور نمونوں کے بغیر اپنی فطری قوتوں کو ان کی اصل چال چلا نہیں سکتا۔ حتیٰ کہ بات کرنا بھی نہیں سیکھ سکتا جو اس کے مرتبۂ انسانیت کا امتیازی وصف ہے۔ اور چونکہ یہ اس کی ایک فطری طلب ہے اس لئے ضروری تھا کہ خود فطرت ہی نے اول روز سے اس کا جواب بھی مہیا کر دیا ہوگا چنانچہ یہ جواب پہلے ماں کی ہستی میں ابھرتا ہے۔ پھر باپ کے نمونے میں سر اٹھاتا ہے۔ پھر روز بروز اپنا دامن پھیلاتا جاتا ہے۔ اب غور کیجئے کہ اس صورتِ حال کا یقین کس طرح ہمارے دماغوں میں بسا ہوا ہے۔ ہم کبھی اس میں شک کر ہی نہیں

سکتے۔ ہمارے دماغوں میں یہ سوال اُٹھتا ہی نہیں کہ بچّے کے لئے والدین کا نمونہ ابتدا سے کام دیتا آیا ہے یا بعد کو انسانی بناوٹ نے پیدا کیا۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ ایک فطری مطالبہ ہے اور فطرت کے تمام مطالبے جبھی سر اُٹھاتے ہیں جب ان کے جواب کا بھی سروسامان مہیا ہوتا ہے۔" صفحہ ۱۵۲ غ۔ خ

ایک جگہ ابوالفضل کے اس کتبے کی داد دیتے ہوئے جو وحدت الوجود کا خلاصہ ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"ابوالفضل نے عبادت گاہ کشمیر کے لئے کیا خوب کتبہ تجویز کیا تھا' الٰہی بہر خانہ کہ می نگرم جویائے تواند و بہر زبان کہ می شنوم گویا تو" صفحہ ۱۵۳ غ۔ خ

ابوالکلام نے جس وزن اور وقار سے شخصی خدا کے تصوّر پر تنقید کی ہے اس سے انکی ژرف بینی کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"شخصی تصوّر کے مختلف مدارج ہیں۔ ابتدائی درجہ تو تشخص محض کا ہوتا ہے جو صرف شخصیت کا اثبات کرتا ہے۔ لیکن پھر آگے چل کر یہ شخصیت صفتوں اور فعالیتوں کا جامہ پہن لیتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ جامہ ناگزیر کیوں ہوا؟ اس کی علّت بھی یہی ہے کہ انسان کی فطرت کو بلندی کے ایک نصب العین کی ضرورت ہے اور اس ضرورت کی پیاس بغیر ایک متشخص اور علائق نواز تصوّر کے بجھ نہیں سکتی۔ حقیقت کچھ ہی ہو لیکن یہ تصوّر جب کبھی اسکے سامنے آئے گا تو تشخص کی ایک نقاب چہرے پر ضرور ڈال دے گا۔ یہ نقاب کبھی بھاری رہی کبھی ہلکی ہوگئی۔ کبھی ڈرانے والی رہی کبھی لبھانے والی بن گئی، لیکن چہرے سے اُتری کبھی نہیں۔ اور یہیں سے ہمارے دیدۂ صورت پرست کی ساری درماندگیاں شروع ہوگئیں۔" صفحہ ۱۵۴ غ۔ خ

ابوالکلام نے عقیدۂ وحدت الوجود کی تاریخ بیان کرتے ہوئے بڑی فراخ دلی سے اسے ہندوستان سے نسبت دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"دنیا میں وحدت الوجود PANTHEISM کے عقیدے کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندوستان ہے، غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی یہیں سے یہ عقیدہ پہنچا۔ اور مذہب افلاطون جدید NEOPLATONISM نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا) اس پر اپنی اشراکی عمارتیں استوار کیں۔ یہ عقیدہ حقیقت کے تصوّر کو ہر طرح کے تصوری تشخصات سے منزّہ کرکے ایک کامل مطلق اور بحت تصوّر

قائم کر دیتا ہے۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکل نہیں ہو سکتیں۔ اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات اور مظاہر کے اعتبار سے نہ کہ ذاتِ مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدہ کا رو شناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا۔ یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر ہم اپنے اشارات کی پرچھائیں بھی اس پڑنے دیتے ہیں تو ذاتِ مطلق، مطلق نہیں رہتی تشخص اور حدود کے غبار سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ بابا فغانی نے دو مصرعوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے ؎

مشکل حکایتے ست کہ ہر ذرہ عین اوست اماں نمی تواں کہ اشارت باو کنند" ص۱۵۵ غ۔ ج

تصورِ خدا کی بحث میں بڑی خوبی سے مسلمانوں کے علاوہ دوسرے فرقوں کے عقائد کا تجزیہ بھی بڑی خوبی اور وضاحت سے کرتے ہیں۔ مثلاً یہودیوں کے بارے میں لکھتے ہیں:

"یہودیوں نے خدا کو ایک قاہر و جابر شہنشاہ کی صورت میں دیکھا اور اسرائیل کے گھرانے سے اس کا رشتہ ایسا ہوا جیسا کہ ایک غیور شوہر کا اپنی چہیتی بیوی کے ساتھ ہوتا ہے۔ شوہر اپنی بیوی کی ساری خطائیں معاف کر دے گا مگر اس کی بے وفائی کبھی معاف نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس کی غیرت گوارا نہیں کرتی کہ اس کی محبت کے ساتھ کسی دوسرے کی محبت بھی شریک ہو۔" ص۱۵۱ غ ج

اس تصور کے بعد اسلامی تصور کی تشریح ان دو ٹوک لفظوں میں کرتے ہیں:

"اسلام نے اپنے عقیدے کی بنیاد سر تا سر تنزیہہ پر رکھی لیس کمثلہ شیئ میں تشبیہ کی ایسی عام اور قطعی نفی کر دی کہ ہمارے تصورِ تشخص کے لئے کچھ بھی نہیں رکھا فلا تضربوا للہ الامثال نے تمثیلوں کے سارے دروازے بند کر دیئے لا تدرکہ الابصار اور لن ترانی ولکن انظر الی الجبل نے ادراک حقیقت کی کوئی امید باقی نہ چھوڑی" ص۱۵۱ غ۔ ج

اسلام نے جس شدت سے اپنے عقیدۂ توحید کی شہادت دی اسی قدر شوق اور شستگی سے صفاتِ الٰہی کی ایسی صورت آرائیاں کیں جن سے انسان کی ذہنی نظر کے لئے سامانِ نظارہ فراہم ہو گیا، ابوالکلام لکھتے ہیں:

"تاہم انسان کے نظارہ و تصور کے لئے اسے بھی صفات کی ایک صورت آرائی کرنی ہی پڑی۔ اور تنزیہہ مطلق نے صفاتی تشخص کا جامہ پہن لیا اور پھر صرف اتنے ہی پہ معاملہ نہیں کا جابجا مجازات کے چہرو کے بھی کھولنے پڑے بل یداہ مبسوطتان اور ید اللہ فوق ایدیہم اور ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی اور الرحمان علی العرش استوای اور ان ربک لبالمرصاد اور کل یوم ھو فی شان ہ
ہرچند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر
اس سے معلوم ہوا کہ بلندی کے ایک نصب العین کی طلب انسان کی فطرت کی طلب ہے اور بغیر کسی ایسے تصور کے پوری نہیں ہو سکتی جو کسی نہ کسی شکل میں اس کے سامنے آئے۔ اور یہاں سے بھی آسکتا ہے کہ اس کے مطلق اور غیر متشخص چہرہ پر کوئی نہ کوئی نقاب تشخص کی پڑ گئی ہو" صفحہ ۱۰۱ غ۔ خ

اس بحث میں اقبال ہی کی طرح ابوالکلام نے بھی فکر و ادراک پر اس حد تک زور دیا ہے کہ حقائق کے مادّی پہلو اگر چھپ نہیں گئے ہیں تب بھی فکر کی برتری نے ان کا رنگ ہلکا ضرور کر دیا ہے۔ ان دونوں مفکروں نے انسانی فکر و ادراک کو وہ اعلیٰ درجہ دیا ہے جہاں مادّی حقائق کی اولیت اور اہمیت ثانوی ضرور ہو گئی ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اگر یہاں مادّے کے سوا کچھ نہیں ہے تو پھر مرتبۂ انسانی میں اُبھرنے والی وہ قوت جسے ہم فکر و ادراک کے نام سے پکارتے ہیں کیا ہے؟ کس انگیٹھی سے یہ چنگاری اُڑی؟ یہ کیا ہے جو ہم میں یہ جوہر پیدا کر دیتی ہے کہ ہم خود مادہ کی حقیقت میں غور و خوض کرنے لگتے ہیں اور اس پر طرح طرح کے احکام لگاتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ موجودات کی ہر چیز کی طرح یہ جوہر بھی بتدریج اسی درجہ تک پہنچا۔ وہ عرصہ تک نباتات میں سوتا رہا حیوانات میں کروٹ بدلنے لگا۔ اور پھر انسانیت کے مرتبے میں پہنچ کر جاگ اُٹھا"

پھر سوال مکرر اس طرح پیش کرتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ فکر و ادراک کی یہ فضائے لامتناہی جو انسان کو اپنی آغوش پرواز میں لئے ہوئے اُڑ رہی ہے کیا ہے؟ کیا اس کے جواب میں اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ یہ

محض ایک اندھی بہری قوت ہے جو اپنے طبعی خواص اور طبعی احوال وظروف سے ترقی کرتی ہوئی فکر وادراک کا شعلہ جوالہ بن گئی جو لوگ مادیت کے دائرے سے باہر دیکھنے کے عادی نہیں ہیں وہ بھی اس کی جرأت بہت کم کر سکے کہ اس سوال کا جواب بلا تامّل اثبات میں دیدیں۔" صفحہ ۱۶۱ غ - خ

اس بحث میں بڑے سلجھے ہوئے ذہن سے مولانا نے فطرت کے ان قوانین کی طرف اشارہ کیا ہے جو ارتقائے فطرت سے وابستہ ہیں:

"چونکہ فطرت کے قوانین ارتقا کے پابند ہیں اور ہم صد ہا برس کے مشاہدے کے بعد اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ ہر شے نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتی چلی جارہی ہے۔ لہٰذا لازماً یہ اشارہ ہمیں ایک ایسی منزل کا پتہ دیتا ہے جو عالم مادّی سے یقیناً ماوراء واقع ہوتی ہے اور اس کا وجود بھی اس درجہ یقینی ہے جس درجہ عالم مادّی کی حقیقت غیر مشتبہ۔" صفحہ ۱۶۲ غ۔خ۔

اس بحث سے ابوالکلام اور اقبال دونوں نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے وہ یقیناً ان کے افکار کا ایک قابل ذکر پہلو ہے یوں وہ حقائق کے اس پہلو کو نمایاں کر دیتے ہیں جس کی مثال اور ماورائی نوعیت بھی ایک حقیقی پہلو اختیار کرلیتی ہے:

" اگر کوئی ارادہ اور مقصد پردے کے پیچھے نہیں ہے تو یہاں تاریکی کے سوا اور کچھ نہیں ہے لیکن اگر ایک ارادہ اور مقصد کام کر رہا ہے تو پھر جو کچھ بھی ہے روشنی ہی روشنی ہے۔ ہماری فطرت میں روشنی کی طلب ہے ہم اندھیرے میں کھوئے جانے کی جگہ روشنی میں چلنے کی طلب رکھتے ہیں۔ اور ہمیں یہاں روشنی کی راہ صرف اسی ایک حل سے مل سکتی ہے۔" صفحہ ۱۴ غ۔خ

اس طرح ابوالکلام فطرت کے اس نقش کو کسی نقّاش کا کارنامہ قرار دے کر اس کے جمالیاتی پہلو کو اس طرح نمایاں کرتے ہیں:

" فطرت کائنات میں ایک مکمل مثال (PATTERN) کی نموداری ہے۔ ایسی مثال جو عظیم بھی ہے اور جمالی (AESTHETIC) بھی۔ اس کی عظمت ہمیں مرعوب کرتی ہے۔ اس کا جمال ہم میں محویت پیدا کرتا ہے۔ پھر کیا ہم فرض کرلیں کہ فطرت

کی یہ نمو دبغیر کسی مدرک (INTELLIGENT) قوت کے کام کر رہی ہے۔
ہم چاہتے ہیں کہ فرض کرلیں مگر نہیں کرسکتے۔ ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ایسا فرض کرلینا
ہماری دماغی خودکشی ہوگی۔" صہ ۱۴۸ غ۔خ
اس طرح ابوالکلام اقبال کے اس تصور سے قریب تر آجاتے ہیں کہ جہاں دونوں انسان
کی خودی کو خودی کامل سے قریب تر کر دیتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"انسان کے حیوانی وجود نے مرتبہ انسانیت میں پہنچکر نشو و ارتقا کی تمام پچھلی منزلیں
بہت پیچھے چھوڑ دی ہیں اور بلندی کے ایک ایسے ارفع مقام پر پہنچ گیا ہے جو اسے کرۂ
ارضی کی تمام مخلوقات سے الگ اور ممتاز کر دیتا ہے اب اسے اپنی لا محدود ترقیوں
کے لئے ایک لا محدود بلندی کا نصب العین چاہیئے جو اسے برابر اوپر کی طرف کھینچتا رہے۔
اس کے اندر بلند سے بلند تر ہوتے رہنے کی طلب ہمیشہ ابلتی رہتی ہے اور وہ اونچی
سے اونچی بلندی تک اڑ کر بھی رکنا نہیں چاہتی۔ اس کی نگاہیں ہمیشہ اوپر ہی کی طرف
لگی رہتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ لامحدود بلندیوں کا نصب العین کیا ہو سکتا ہے؟
ہمیں بلا تامل تسلیم کر لینا پڑے گا کہ خدا کی ہستی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا' اگر یہ ہستی
اس کے سامنے سے ہٹ جائے تو پھر اس کے لئے اوپر کی طرف دیکھنے کے لئے کچھ بھی
باقی نہیں رہے گا۔" صہ ۱۴۹ غ۔خ

یہ وہی بات ہے جسے اقبال نے شعر کے پردے میں اس طرح روشن کیا ہے

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی ۔ اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

ارتقائے حیات کی یہ راہ اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں لامتناہی ہے، اور اسی لئے
دونوں کے ہاں موت اس ارتقاء میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈال سکتی۔ ابوالکلام کس منطقی تسلسل سے
یہ سوال کرتے ہیں:

"قدرتی طور پر یہاں ایک دوسرا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر وجود حیوانی اپنے ماضی
میں ہمیشہ یکے بعد دیگرے متغیر ہوتا اور ترقی کرتا رہا ہے تو مستقبل میں بھی یہ تغیر و ارتقاء
کیوں جاری نہ رہے۔ اگر اس بات پر ہمیں بالکل تعجب نہیں ہوتا کہ ماضی میں بے شمار

> صورتیں مٹیں اور نئی زندگیاں ظہور میں آئیں تو اس بات پر کیوں تعجب ہو کہ موجودہ زندگی کا منتہا بھی بالکل مٹ جانا نہیں ہے۔ اس کے بعد بھی ایک اعلیٰ تر صورت اور زندگی ہے۔" ص۹۵ ت۔ ق

اقبال اور ابوالکلام نے مذہب کے جس نفسیاتی یا ماورائی پہلو پر زور دیا ہے وہ دونوں کے ہاں جس حد تک یکساں ہے اسی حد تک اس کی بالائی تعمیر اور تصور میں ان دونوں بلند پایہ مفکروں کا رجحان بہت واضح نہیں نظر آتا۔ دونوں کے ہاں اسلام کا تصورِ دنیا یا اس کا مادی رجحان خطوطِ منحنی کی طرح ہے۔ دونوں اس کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام دین اور دنیا کی کوئی ایسی تقسیم نہیں کرتا کہ ایک دوسرے کے درمیان حدِ فاصل کھینچی جا سکے۔ اسلام کا مادی تصور انصاف یا عدل پر مبنی ہے جسے اسلامی اصطلاح میں تقویٰ کہا گیا ہے۔ اسلام کی ساری رسمیں اور تمام روایتیں دراصل اظہارِ تقویٰ یا اعلانِ عدل کی صورتیں ہیں۔ اقبال کے نزدیک معیارِ عدل ذہنی روش یا اسلامی اصطلاح میں نیت ہے۔ مشہور محدث امام بخاری نے اپنے مجموعۂ احادیث میں شاید اسی لئے سب سے پہلا حدیث یہی نقل کی ہے۔ انما الاعمال بالنیات۔ لیکن اسلام اپنے مزاج کے اعتبار سے عبادات تک میں اجتماعی واقع ہوا ہے اور دقتِ نظر سے غور کیا جائے تو اسلام نے فرد کے مقابلے میں اپنا رُخ فلاحِ جماعت ہی کی طرف رکھا ہے۔ اگر انسان کی ذہنی روش کو اسلامی اعمال کا معیار قرار دیا جائے تو اعمال کا کوئی اجتماعی پیمانہ مقرر کرنا انسان کی دسترس سے باہر ہو جاتا ہے۔ اس سے پہلے ہم نے بحث کی ہے کہ اسلام کے مزاج کی مصوری اسلام کے عقیدۂ توحید میں مکمل موجود ہے۔ عقیدۂ توحید کی توانائی اسلام کے اصولِ اجتہاد میں مضمر ہے۔ اصولِ اجتہاد کی خوبی اسلام کے تصورِ دنیاوی یا مادی سے آشکار ہے۔

اسلام کا اساسی عقیدہ تصورِ توحید ہی ہے۔ قرآن نے توحید کی حد بندی میں جن چار صفتوں پر زور دیا ہے۔ یعنی خدا کی احدیت۔ بے نیازی۔ بے مثالی اور نت نئی شان پر قدرت۔ پہلی تین صفتوں کا بیان سورۂ اخلاص میں کیا گیا ہے۔ چوتھی صفت کا بیان سورۂ رحمٰن میں یعنی کل یوم هو فی شان۔ عقیدۂ توحید کی اس تشریح کا منطقی نتیجہ یہ قرار پاتا ہے کہ خدا و بندہ کا تعلق براہِ راست ہو اور بلا واسطہ۔ انسان کا خدا سے براہِ راست اور بلا واسطہ تعلق انسان

کی ذات کو وہ شان اور شرف عطا کرتا ہے جسے اقبال نے خودی قرار دیا ہے۔ انسان اور خدا کی اس خودی میں ایک ابتدائی ہے اور ایک مثالی اور معیاری۔ انہی معنوں میں فطرت انسانی فطرت الہٰی ہے۔ عقیدۂ توحید کا یہ نتیجہ جس سے مقام بشریت بہت بلند ہو جاتا ہے اور انسان خدا کا خلیفہ قرار پاتا ہے۔ عملی دنیا اور انسانی مسائل میں عجیب و غریب رُخ اختیار کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اسلام کا تصوّرِ نبوت اس کے عقیدۂ توحید سے بطور ایک جز کے وابستہ ہو جاتا ہے جو اسی میں شامل بلکہ مضمر ہے۔ اسلام نے ایک طرف تو حضرت رسالت مآب کی بشریت کو واضح کیا اور دوسری طرف آپ کے بعد خاتمۂ نبوت کا اعلان کر کے ان تمام راہوں کو مسدود کر دیا جن سے عقیدۂ توحید یا عمل اجتہاد میں کسی قسم کی خامی باقی رہ جاتی تھی۔ اسلام کے ان دو اساسی تصورات یعنی توحید و اجتماعیت میں توحید سرتاسر نظریہ ہے۔ اور اجتماعیت سرتاسر عمل۔ اسی عمل اور نظریئے میں توازن کا نام تقویٰ ہے۔ اسلامی نظریے کی یہ تثلیث جس کے تینوں ضلع اپنی اپنی جگہ یکساں اہم ہیں ایک طرح سے اسلامی تعلیمات اور تاریخ کا قابل فکر خلاصہ ہیں ہر دور میں جب بھی ان تین مسائل میں سے کسی مسئلے میں اختلاف کی راہ وا ہوئی تو پوری انسانی جماعت کو سخت خطرات کا سامنا کرنا پڑا۔ انہی مسائل کی وجہ سے انسانی جماعت میں انتشار کی وہ چنگاریاں پیدا ہوئیں جن کے بھڑک جانے سے انسانی جمعیت کو آگ کے سمندر سے گزرنا پڑا۔

اقبال اور ابوالکلام کے افکار میں خدا اور کائنات کے تصور اور تعبیر میں جو مشابہتیں اور اختلاف ملتے ہیں وہ دونوں کے تصور انسان سے واضح اور صاف ہو جاتے ہیں کا ... کی تعبیر اور تشریح میں دونوں کے نقطہ نظر کا فرق نظری طور پر کتنا ہی اہم قرار دیا جائے مگر تصور انسان کی عملیت میں یہ فرق محض لفظی فرق رہ جاتا ہے جو معنوں کے لحاظ سے ایک ہی ہے۔ انداز بیان کا فرق حسن مفہوم پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

تصوّرِ انسان

کائنات کی تشریح اور تعبیر کے فرق اور عقل و وجدان کے درجوں کے تعین میں اختلاف کے بعد بھی انسانی شرف و شعور کے تصور میں اقبال اور ابوالکلام دونوں مجموعی طور سے ہم خیال ہیں۔ دونوں کا اتفاق

ہے کہ انسان باوجود بندہ ہونے کے صفاتِ الٰہی کا حامل ہے۔ نائبِ الٰہی ہونے کے شرف اور لقب کا مستحق انسان اور صرف انسان ہے۔

"وجودِ انسانی کرۂ ارضی کے سلسلۂ خلقت کی آخری اور اعلیٰ ترین کڑی ہے۔ اگر پیدائش حیات سے لے کر وجودِ انسانی کی .... تکمیل تک کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو ایک ناقابلِ شمار مدت کے مسلسل نشوونما ۔ ۔ کی تاریخ ہوگی۔ گویا فطرت نے لاکھوں کروڑوں برس کی کارفرمائی و صناعی سے کرۂ ارضی پر جو اعلیٰ ترین وجود تیار کیا ہے وہ انسان ہے۔" ص۵۵ ت۔ق

یہ ہے ابوالکلام اور اقبال کے فلسفۂ فکر کا ابتدائی نقطہ جہاں یہ دونوں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے متحد ہوتے ہوئے اضافی اور جزوی طور پر ایک دوسرے سے ناقابلِ شمار دوری پر واقع ہوئے ہیں انسانی عزم و عمل کے بارے میں اقبال اور ابوالکلام پوری طرح ایک دوسرے کے ہم سفر اور ہم سخن ہیں جو واقعات اور حالات کے بہاؤ میں بہنے کی جگہ مرکب نہیں راکب بننا پسند کرتے ہیں۔ ابوالکلام نے جب اپنا اخبار پیغام جاری کیا تو اس کا پہلا شمارہ ۲۳ ستمبر ۱۹۲۱ء کو نکلا۔ اس کے افتتاحیہ میں لکھتے ہیں:

"میں نے ہمیشہ بہنے کی جگہ چلنے کی کوشش کی، اور اس وقت بھی اپنے سفرِ عمل کیلئے ایک طے شدہ راہ اختیار کر چکا تھا۔ میں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ آئندہ مجھے کیا کرنا چاہیئے اور میری مشغولیت کا عنوان و طریق کیا ہوگا۔ دنیا کے واقعات و حوادث طوفان کی طرح اٹھتے اور سیلاب کی طرح آتے ہیں، اور انسان کا کمزور ارادہ ہمیشہ اس کی سطح پر حباب کی طرح بہتا رہتا ہے حکمتِ الٰہی نے اگرچہ انسان کو یہ طاقت بخشی ہے کہ اس طوفان و سیلاب کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو فرشِ زمین کی طرح اس کی لہروں پر بھی چل سکتا ہے اور دنیا ان عزائم سے کبھی خالی نہیں رہی جنھوں نے نہ صرف اس کا مقابلہ کیا ہے۔ بلکہ مرکب کی طرح لگام لگا کر جس طرف چاہا ہے رخ پھیر دیا ہے لیکن افسوس کہ زندگی اور ارادے کے اس کرۂ میں بہت کم انسان ہیں جو خدا کی بخشی ہوئی قوتوں کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ اور ان سے بھی بہت کم ہیں جو سمجھنے کے بعد برت سکتے ہیں۔" ص۸۳ ذ۔آ

ابوالکلام نے ہیئتِ کائنات کی بحث کرتے ہوئے اس کی تغیر پسندی کی جگہ بلکہ اس سے بہت بڑھ کر اس پہلو پر زور دیا ہے کہ یہ منظم اور مرتب نظام کی حامل اور مخلوق ہے۔ فطرت کی اس سرشت سے دونوں نے الکتاب کے حوالے اور حمایت سے ایک ہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔ قدرتِ کاملہ کی تحدید اور مطلقیت کی بحث کرتے ہوئے اقبال بھی ابوالکلام ہی کے مسلک کا اتباع کرتے ہیں کہ قدرتِ کاملہ

ایک مکمل نظام سے وابستہ ہے۔ اس کی لا محدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریقہ پر نہیں ہوتا بلکہ ایک اصول اور ایک فطری نظم کے ساتھ ہوتا ہے:

"بات یہ ہے کہ فعالیت خواہ اس کی نوعیت تخلیقی ہو یا اس سے مختلف ایک قسم کی تحدید ہے۔ جس کے بغیر بطور ایک فی الواقعہ وجود اور فعال اَنا کے ہم ذاتِ الٰہی کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ مجرد نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی قدرت کاملہ عبارت ہو گی ایک اندھا دھند اور بے راہ قوت سے جس پر کسی پہلو سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی۔ حالانکہ قرآن مجید نے بصراحت کہا ہے کہ عالم فطرت باہم دگر مربوط قویٰ کا ایک نظام ہے اور اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اس کی لا انتہا اور لا محدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہیں۔" ص۱۲۱ ت۔ ج ۱۰۱

فطرت کی نظم و ترتیب میں دونوں کا مسلک بڑا عالمانہ اور عاقلانہ ہے۔ اس نظم و ترتیب کو دونوں تصور انسانی میں مرتب اور منظم کر دکھانے کے آرزو مند ہیں۔ دونوں نے جس جس زاویے سے خدا کی ہستی اور وجود پر اصرار کیا ہے اس سے نہایت واضح طور پر یہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ تصور توحید انسان کو خون اور رنگ کے تمام ذہنی رشتوں سے ارفع کر دیتا ہے۔ اقبال نے توحید الٰہی کو خالص نفسیاتی اساس کے طور پر ضروری اور لازمی قرار دیا ہے۔ ابوالکلام نے بھی اسی ضرورت کے سامنے انسانی عجز کا اظہار کیا ہے۔ دونوں نے خدا کی ہستی کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے جو ایک طرح سے ایک نفسیاتی حقیقت ہے۔ یعنی خالص غیر مادّی اور ناقابل فہم و انکار۔

اقبال نے اسلام کی اس خصوصیت کو پورے جذباتی اور علمی وزن سے ذہن نشین کرایا ہے کہ انسان اپنی نوع اور جنس سے اس وقت پوری طرح متحد اور متعلق کیا جا سکتا ہے جب اسے رنگ و خون کے رشتوں سے بلند کر کے نوعِ انسانی سے وابستہ کیا جائے۔ تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن اور جامد وجود ہے۔ برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے۔ بعینہٖ جہاں تک بطور ایک نظام اجتماع جذبات سے کام لینے کا تعلق ہے اس نے رنگ اور خون کے رشتے ٹھکرا دیئے اور اپنی توجہ صرف فرد کی ذاتی قدر و قیمت پر رکھی۔ رنگ و خون کا رشتہ زمینی پیوستگی کا رشتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتحادِ انسانی کے

لئے کسی خالص نفسیاتی اساس کی جستجو جب ہی کامیاب ہوسکتی ہے جب اس حقیقت کا ادراک ہوجائے کہ نوعِ انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبداء اصلاً روحانی۔" ص۲۲۳ ن۔ تج ۔ ۱۰۱

اقبال اور ابوالکلام نے زندگی کے اس مبداء اصلی اور روحانی پر جس نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کے ان دونوں مفکروں نے انسان کو ان سطحی اور سیاسی تقسیموں سے بلند کرکے قومیت کے تنگ و تاریک دائروں سے نکال کر انسانی برادری کے عالمگیر دائرے تک پہنچا دیا ہے اور اس بارے میں دونوں نے اسلام کے اس نعرے سے فائدہ اٹھایا ہے کہ ایک خدا کو ماننے والے ایک برادری میں شامل ہیں۔ یہ بظاہر ایک مذہبی تقسیم دراصل اتحادِ انسانی کی ایک ایسی اساس ہے جسے اقبال زندگی کا مبداء اصلی کہتے ہیں اور ابوالکلام تعبدِ الٰہی کی وحدت۔ دونوں کا مقصود انسانی تقسیم کی دیواروں کو ڈھا کر ایک ایسی اساس کا مہیا کرنا ہے جو انسانی وحدت کو عالمگیر اتحاد کا ذریعہ قرار دے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"اسلام دنیا میں پہلی آواز ہے جس نے انسان کی بنائی ہوئی تفریقات پر نہیں بلکہ الٰہی تعبد کی وحدت پر ایک عالمگیر اخوت و اتحاد کی دعوت دی۔" ص۱ تج ۔ آ

اس عالمگیر اخوت و اتحاد کی بنا اگرچہ مذہب ہے لیکن ابوالکلام اور اقبال نے اس مذہب کو فطرتِ انسانی کا وہ اعلیٰ درجہ قرار دیا ہے جو انسانی ذہن کو مجموعی انسانیت سے جوڑ دیتا ہے اور قومیت کے اس خطرناک فریب سے چھڑا دیتا ہے جس سے اتحادِ انسانی کی شہ رگ مجروح ہوتی ہے۔ اس عالمگیر برادری کی تشریح میں ابوالکلام لکھتے ہیں :

"ہر انسان جس نے کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا اقرار کیا بمجرد اقرار کے اس برادری میں شامل ہوگیا، خواہ مصری ہو، خواہ نائجیریا کا وحشی ہو، خواہ قسطنطنیہ کا تعلیم یافتہ ترک۔ لیکن اگر وہ مسلم ہے تو اسی ایک خاندان توحید کا عضو ہے جس کا گھرانہ کسی خاص وطن اور مقام سے تعلق نہیں رکھتا، بلکہ تمام دنیا اس کا وطن اور تمام قومیں اس کی عزیز ہیں۔" ص۹ ج ۔ آ

اقبال نے اس مبداء اصلی و روحانی کی تشریح تقریباً انہی لفظوں میں کی ہے :

"اس نئی تہذیب نے اتحادِ عالم کی بنا اصولِ توحید پر رکھی۔ لہٰذا بطور اساس

ریاست اسلام ہی وہ ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیات عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کرے کامیاب ہو سکتے ہیں اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ ملوک وسلاطین کی۔ پھر چونکہ ذات الٰہیہ فی الحقیقت روحانی اساس ہے۔ زندگی کی لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اسی تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے"۔ صہ۲۲ ت۔ نج۔ ۱۰۱

اس روحانی اساس پر قومیت کا جو تصور ابوالکلام تعمیر کرتے ہیں وہ حقیقتاً بین الاقوامیت کی وہ سطح ہے جہاں سے قومیت کی حدیں ختم ہو کر عالمگیر انسانیت کی راہ شروع ہو جاتی ہے:

"اگر میدان جنگ میں کسی ترک کے تلوے میں ایک کانٹا چبھ جائے تو قسم ہے خدائے اسلام کی، کہ کوئی ہندوستان کا مسلمان مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس کی چبھن تلوے کی جگہ اپنے دل میں محسوس نہ کرے۔ کیونکہ ملت اسلام ایک جسم واحد ہے اور مسلمان خواہ کہیں ہو، اس کے اعضا و جوارح ہیں۔ اگر ہاتھ کی انگلی میں کانٹا چبھے تو جب تک باقی اعضا کٹ کر الگ نہ ہو گئے ہوں، ممکن نہیں کہ اس صدمے سے بے خبر رہیں"۔ صہ۱ نج۔ آ

یہ ہے ابوالکلام اور اقبال کا قومیت کا وہ اسلامی تصور جسے اسلام نے عالمگیر اتحاد کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ سعدی نے اسلام کے اسی اصول کی تشریح کرتے ہوئے صحیح طور پر کل انسانیت کو ایک عضو واحد قرار دیا ہے ؎

بنی آدم اعضائے یکدیگر اند ۔۔۔ کہ در آفرینش ز یک جوہر اند

چو عضوے بدرد آورد روزگار ۔۔۔ دگر عضوہا را نماند قرار

ابوالکلام اور اقبال کا ملت اسلامیہ کو جسم واحد قرار دینا اور سعدی کا بنی آدم کو جسم واحد سے تشبیہ دینا دو متضاد باتیں نہیں، یہ اسلام کے اس خیال اور خوبی کی مصوری ہے جس نے خدا کو تمام جہانوں کا رب اور آنحضرتؐ کو تمام جہانوں کی رحمت بطور عقیدہ کے تسلیم کیا ہے۔

اقبال اور ابوالکلام کا عالمگیر انسانیت کا یہ تصور یورپ کی قومیت کے اس تصور کے خلاف ردعمل کے طور پر اُبھرا ہے جس نے تمام دنیا کو قومیتوں میں بانٹ کر ایک دوسرے کا دشمن قرار دیا تھا۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے کھل کر اس قومیت پہ لعنت ملامت کی ہے اور دونوں نے اس قومیت کو وحشت اور بربریت قرار دیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"جس تہذیب کے نام پر یہ صلیبی جنگ جاری کی گئی ہے اگر یہ وہی تہذیب ہے جس کی ٹریجڈی ۱۶، اکتوبر ۱۹۱۱ء کو اطالین تمثال تمدن نے طرابلس میں دکھائی تھی تو ہزار سلامتی ہو تجھ پر اے وحشت وخون خواری اور ہزار ہزار رحمت وبرکت نازل ہو تجھ پہ اے افریقہ اور نائجیریا کی بربریت درماندگی اور... تیرے سا برکت سے ہمارے سر جدا نہ ہوں" صہ۱ ج۔ آ

مغربی تہذیب کی قومیت کی یہ دین انسانیت کو کس قدر مہنگی پڑی اور پچھلی دونوں جنگوں میں اس کے جو ہولناک نتائج رونما ہوئے ہیں، وہ انسانیت کے لئے کس قدر سوہان روح ہیں یہ سورج کی طرح روشن حقیقت ہے اور آج تمام مہذب دنیا اس قومیت کے تصور سے ہراساں اور حواس باختہ ہے۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے یکساں شدت پسندی و شعلہ مزاجی سے اس وحشت و بربریت کو بے نقاب کیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

لیکن اے اقوام یورپ اے ذرہ داران قافلۂ انسانیت، اے مثال درندگی سبعیت اے مجمع وحوش وکلاب! ظلم وعدوان تابکے! اور خون وخون ریزی تاچند اکب تک، خدا کی سرزمین کو اپنے حیوانی غرور سے ناپاک رکھو گے۔ کب تک انصاف ظلم سے اور روشنی تاریکی سے مغلوب رہے گی۔ تبریز میں تمہارے ہاتھوں میں انسانوں کی گردنیں سولی پر لٹک رہی ہیں۔ طرابلس کی ریت پر اب تک اس جمے ہوئے خون کے ٹکڑے باقی ہیں جو تمہاری آنکھوں کے سامنے تمہارے ایک بیش رونے بہایا۔ مراکش میں ان لاشوں کا شمار کوئی انسان نہیں کر سکتا جن میں سے سینکڑوں کو مٹی کے بوجھ کی جگہ تمہارے گھوڑوں کے سموں کی پامالیاں اور تمہارے جنگی بوٹوں کی ٹھوکریں نصیب ہوئی ہیں" صہ۱۶ ج۔ آ

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اس مغربی قومیت کے تصوّر کو انسانیت کے لئے یکساں مہلک قرار دیا ہے اور تفریق و تقسیم انسانیت سے برہمی اور بیزاری ظاہر کی ہے ؎

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود   اسلام کا مقصود فقط ملت آدم

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے   حرم کا راز توحیدِ امم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب   کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے   جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی   رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے   تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے   قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اقبال نے قومیت کے اس تصور پر قومیت کے شباب کے زمانے میں جس شدّت سے تنقید کی ہے اس کی مثالیں بہت کمیاب ہیں۔ ٹیگور کو نظر انداز کر دیا جائے تو واقعہ یہی ہے کہ اسلئی قومیت کے فریب میں اچھے اچھے گرفتار تھے۔ یہاں تک کہ اقبال اور ابوالکلام بھی وطنیت کے اس جادو سے بالکل جُدا نہیں رہے۔ اور کچھ دیر کے لئے وہ بھی اس وادی میں بھٹک گئے۔ اگرچہ جلد اس سے دامن چھڑا کر الگ بھی ہو گئے۔ ابوالکلام یورپ کی قومیت پر ملامت کرتے ہوئے وطنیت کی اس دیوی کو اس طرح یاد کرتے ہیں:

"مسلمانوں اور مسیحیوں کے مذہبی اختلافات کے لئے صرف صلیبی لڑائیوں ہی کا افسانہ کافی ہے جس کے آتشِ خونی سیلاب اس سرزمین میں بہہ بہہ کر خشک ہو چکے ہیں۔ تاہم آج اپنے ملک کی آزادی کے لئے ان سب کا متحدہ نعرہ یہ ہے کہ "الدین لِلّٰہ والوطن للجمیع" وطن سب کے لئے ہے اور ہر شخص کا دین اس کے لئے ہے۔ لیکن ہندوستان کا حال

کیا ہے یہ ہے کہ اس کی بہترین تعلیمی اور سیاسی پیداوار بھی آج اس حد تک جانے کیلئے طیار (تیار) نہیں۔ مذہبی منافرت، جماعتی تعصب، فرقہ وارانہ تنگدلی اور محکومانہ ذہنیت کے تمام مفاسد ہماری راہ بدستور روکے کھڑے ہیں۔" ص ۱۴۲ خ۔ آ

ابوالکلام سیاسی غلامی اور ذہنی جمود کو توڑنے کے لئے عمل کا میدان اپنے وطن ہی کو قرار دیتے ہیں اور صاف صاف لکھتے ہیں:

"ہم کسی حال میں بھی یہ حقیقت فراموش نہیں کر سکتے کہ ہمارے لئے زندگی اور سرگرمی کی اصل جگہ خود اپنی سرزمین اور وطن ہی ہے۔ غور کیجئے! اس پانچ سال کے اندر یہاں کی دماغی و جماعتی حالت میں بھی کہیں کہیں تبدیلیاں ہو چکی ہیں۔ نہیں کہا جا سکتا کہ ہمارے ملک کے مستقبل میں بھی ان کے اثرات کیا کیا اور کس کس طرح کام دیں گے۔" ص ۱۴۷ خ۔ آ

ملک کے جمود اور اس کی جہالت پر ابوالکلام اس طرح ماتم کناں ہیں:

"اب سرگرمی کی جگہ افسردگی ہے۔ بیداری کی جگہ غفلت ہے۔ اتحاد کی جگہ انتشار ہے ملک و قوم کی جگہ فرقہ اور جماعت کی صدائیں ہیں اور کام کی رہی سہی قوتوں کے لئے نئے نئے گمراہ کرنے والے فتنے پیدا ہو رہے ہیں۔ ہندوستان کے موجودہ منظر کا سب سے زیادہ اور درد انگیز پہلو اس وقت نمایاں ہوتا ہے جب مشرقی ممالک کے موجودہ تغیرات کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا جائے جب کہ مشرق کی تبدیلیاں آزادی اور ترقی کی طرف جا رہی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا ملک قدم اٹھا کر تھک ہی نہیں گیا بلکہ واپسی کے لئے پیچھے دیکھ رہا ہے۔" ص ۱۴۷ خ۔ آ

ابوالکلام کے ہاں وطنیت کی بنیاد اسلام کے پیغام عمل، حریت اور انصاف کے منافی نہیں ہے اقبال نے بھی اپنی شاعری کے آغاز میں ذرا غیر محتاط عقیدت سے وطنیت کی دیوی کو جھک کر پرنام کیا ایسا کرنا۔ ۔ ۔ کس حد تک ضروری تھا یا نہیں، یہاں اس سے بحث نہیں، لیکن دونوں کو بہت جلد اس کا صحیح اندازہ ہوگیا کہ قومیت کا یہ تصور خواہ وطن کی آزادی کے لئے کتنا ہی ضروری ہو مگر یہ نسبت دیر تک کارگر نہیں ہو سکتا۔ ابوالکلام کے ہاں اقبال کے مقابلے میں بہت دیر تک اور بہت دور تک وطنیت اور قومیت کی ایسی علامتیں ملتی ہیں جن سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ ان کے فریب سے یکسر آزاد نہ تھے۔

چنانچہ ایک جگہ سوراج پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"سوراج کے معنی اچھے راج کے ہیں۔ میرے اعتقاد میں اچھا راج وہی ہو سکتا ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں، قومی ہو اور جمہوری ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے ہندستان کی قدیم تاریخ میں جمہوری نظامِ حکومت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ لیکن اسلام کی تمام روایات تمام تر جمہوریت پر مبنی ہیں۔ اس لئے بحیثیت مسلمان ہونے کے یہ قدرتی بات ہے کہ میں صرف جمہوری نظام ہی سے مطمئن رہ سکتا ہوں" ص ۲۰۳ ذ۔ آ

یہ خیال حقیقت پر مبنی ہے کہ اسلام کی روایات سرتاسر جمہوری ہیں۔ لیکن قومیت کی شرط کی اس میں سمائی نہیں ہے۔ بقول اقبال کے اس شرط سے تو ـــــ

قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اس مسئلے پر اقبال سے زیادہ وضاحت اور واقفیت سے ٹیگور نے اس کا صحیح اندازہ کرلیا تھا کہ جس طرح مذاہب کی تفریق اور باہمی فرقوں کی تقسیم ہماری ملکی ترقی میں رکاوٹ ہے اس سے بڑھ کر خود قوموں اور ملکوں کی تفریق اور تقسیم انسانی ترقی اور عالمی اتحاد کو زیادہ حیران اور ہراساں کرنے والی ہے اور مجموعی طور پر دنیا کے لئے یہی سب سے بڑا خطرہ ہے۔ ابوالکلام نے مدت تک اس خطرہ کا اندازہ نہ کیا۔ وہ بار بار اور بجا طور پر اس کا اندازہ کرتے رہے کہ ملکی اتحاد اور قومی یکجہتی ہماری ترقی کے لئے لازمی ہے۔ اور بڑی صحت اور صداقت سے ان تمام باتوں کو مذموم اور ملعون قرار دیتے رہے جن کا کوئی جذبہ یا جز تو مہمی ملک کے بسنے والوں میں ایسا پایا جائے جو انھیں فرقہ بندی کی طرف مائل کرے۔ لیکن اس سے آگے خود قوموں اور ملکوں کی تقسیم اور تفریق تک ان کی نظر ٹیگور کی طرح نہ پہنچ سکی۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :-

"ایک اور نہایت اہم بات ہے جس کی طرف مجھے اشارہ کر دینا چاہیئے۔ اگر ہم ہندستان میں ایک متحدہ قومیت پیدا کرنا چاہتے ہیں تو مذہبی جماعتوں کے اتحاد کے ساتھ مختلف صوبوں اور حصوں کی یگانگت کا مسئلہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے۔ میں سمجھتا ہوں کہ روز بروز ایک نئی تفریق پراونشلزم کی بڑھتی جا تی ہے۔ مائی انڈیا کی جگہ مائی بنگال کی صدائیں میں ہمیشہ سنتا رہتا ہوں۔ شاید کہا جا سکتا ہے کہ اور صوبوں کے مقابلے میں پراونشلزم

کا جذبہ بنگال میں زیادہ ہے۔ آپ یقین کیجئے یہ چیز آگے چل کر انڈین نیشنلٹی کے لئے سخت مضر ثابت ہوگی " صفحہ ۲۷۔ ذ۔ آ۔

یہ ہے ہندوستانی قومیت کی وہ ناپائدار سطح جس پر سید احمد خاں نے شاید سب سے پہلے کھلکر واضح لفظوں میں تنقید کی تھی، اور اس کی جذباتیت کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا تھا کہ ہندوستان کی متحدہ قومیت کا وہ تصوّر جو محض اکثریت کے دباؤ اور دبدبے پر منحصر ہو کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔

قومیت کی اس سطح سے اقبال اور ابوالکلام دونوں بہت جلد گزر گئے۔ اور دونوں نے آخر ٹیگور کی طرح عالمی اتحاد اور بشریت عالم کا رُخ کیا اور اس بارے میں اسلام کے تصوّر سے پوری پوری مدد لی۔

اسلام کا مشترکہ انسانیت کا تصور متحدہ قومیت کے تصوّر سے زیادہ پائدار اور پہلو دار ہے۔ اس پہلو پر غور کرنے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اسلام زندگی کی جدلیت کا حامی اور ہم خیال ہے۔ اقبال نے بڑی بصیرت سے اس پر بحث کی ہے زندگی کی دو حقیقتوں کو بیک وقت صحیح تسلیم کرتے ہوئے انھوں نے مشترکہ انسانیت کی ایک مضبوط اور مستقل اساس کو متعین کر دیا ہے۔ زندگی کے تغیر اور ثبات کو انھوں نے حقیقت مطلقہ سے جس خوبی سے وابستہ کیا ہے۔ یہ یقیناً اقبال کا بڑا کارنامہ ہے۔ حقیقت مطلقہ کی بنیاد پر اللہ کی اطاعت کو انھوں نے فطرت صحیحہ کی اطاعت قرار دیکر ان بہت سی توہم پرستیوں کی راہ صاف کر دی ہے جن پر انسان کی جبین نیاز جھکتی رہی ہے۔ ان کے نزدیک توحید کا یہ مفہوم، کہ اطاعت یا اقتدار اعلیٰ صرف اللہ کے لئے ہے نہ کہ ملوک و سلاطین کے لئے اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ اقبال فطرت صحیحہ کو حق کا آخری معیار تسلیم کرتے ہیں۔ خدا کی اس میزان کے بغیر بلا شبہ انسانی ضروریات کی تکمیل اور انسانی مقاصد کے تصفیہ کا اور کوئی اجتماعی معیار ممکن نہیں ہے۔

اقبال کی یہ فطرت صحیحہ جسے قرآن نے صاف صاف فطرت انسانی کہکر انسانی زندگی کی ساری لعنتوں اور لطافتوں کی ذمہ داری انسان پر ڈالتی ہے۔ انسان اپنے معاملات اور مسائل میں کسی بھی انسان کا خواہ وہ ملوک ہوں یا مناصب محتاج نہیں ہے۔ یہ انسانی آزادی کا وہ عظیم الشان اعلان اور اعتراف ہے جسے اقبال نے توحید کا عطیہ قرار دیا ہے اور اس سے بڑھ کر انسانی ذہن اور تفکر کی بڑائی کا معیار اور کیا ہوگا کہ اقبال نے انسانی آزادی کا اعلان اور عزت مذہب کے سائے اور سہارے میں کیا ہے۔

مذہب کی زبان استعمال کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ موت سے زندگی اور تاریکی سے روشنی۔ زندگی کی یہی جدلیت ہے جس کا ارتقا آج بھی جاری ہے اور یہ ارتقا زندگی تک جاری رہے گا۔

توحید کے اسی مسلک اور میخانہ سے اقبال نے انسانی ذہن و ضمیر کو اس بلندی تک پہنچا دیا ہے کہ جہاں اس نے اپنی ان تمام زنجیروں کو کاٹ دیا ہے۔ جن کی بنا پر انسان کا وجود، وجود الٰہی سے دور تھا۔ میر نے جب یہ کہا تھا کہ ؎

ہم آپ ہی کو اپنا مسجود جانتے ہیں

تو یہی منزل اقبال کے ہاں بھی آئی ہے مگر فلسفہ و فراست کی راہ سے۔ میر نے حقائق کا خلاصہ دو ٹوک بیان کیا تھا۔ اقبال نے اسے فکری اور فلسفیانہ سطح سے پیش کیا ہے۔ انانیت کی فضا اور فیضان یہ ہے کہ یہی بات قوت اور قطعیت سے اس طرح کہی گئی ہے کہ آخر اس دیوار کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ لکھتے ہیں ؎ اس کی دیوار کا سر سے مرے سایہ نہ گیا۔

توڑ ڈالیں فطرتِ انسان نے زنجیریں تمام ۔۔۔ دوری جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں ۔۔۔ کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے ۔۔۔ پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

اقبال نے انسان کو خدا سے براہ راست متعلق کرکے اسلام کے عقیدۂ توحید کے ایک ایسے پہلو کی طرف اشارہ کیا جو انسانی فکر و عمل کی دنیا میں بڑا قابل قدر کارنامہ ہے۔ اقبال خدا اور مذہب کے انہی معنوں میں قائل ہیں، جن معنوں میں میر موت کے ؎

یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

اقبال کی طرح آخر ابوالکلام نے بھی اسلام کے عقیدۂ توحید کے حوالہ و رحقیقت سے عالمی اتحاد یا مشترکہ انسانیت کی جو مذہبی اساس قائم کی ہے وہ قومیت اور علاقائیت کے تمام آدرشوں سے کہیں زیادہ مستحکم اور مستحسن بنیاد ہے۔ اقبال نے یہ بحث فلسفیانہ سطح اور عالمانہ شعور سے کی ہے۔ ابوالکلام نے

اسے عام انداز اور انسانی سطح سے پیش کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

"آپ شاید اس بارے میں مجھ سے اتفاق کریں کہ نئی پود کے مرد و زن کی تربیت ایک ایسے علیحدگی پسند ماحول میں ہوئی ہے کہ ان سے عالمی اتحاد اور آفاقی شہریت کی توقعات وابستہ نہیں کی جا سکتیں۔ انھیں ایسے خطوط پر غور و فکر کی تربیت دی گئی ہے جن پر نسلی، طبقاتی یا فرقی (قومی) امتیازات کا خول چڑھا ہوا ہے۔ اگر ہمارے پیش نظر عالمی اتحاد کا حصول ہے اور اس چیز پر سب متفق ہیں کہ ایسے اتحاد کے بغیر انسان کا مستقبل تاریک رہتا ہے تو ہماری تمام تر کوشش آفاقی شہریت کی خاطر نئی پود کی تعلیم و تربیت پر مرکوز ہونی چاہئیں۔ اگر ابتدائی ایام ہی سے آج کے بچوں کی تربیت اتحاد و اخوت کی بنیادوں پر کی جائے تو بڑی عمروں میں ان کا شعور اتنا بالغ اور فہم اتنا پختہ ہو جائے گا کہ موجودہ نزاعات ان کی نظر میں بے وقعت اور بے حقیقت ٹھیریں گے۔" صفحہ ۲ آ۔ ک۔ ت

اقبال اور ابوالکلام دونوں اس طبقاتی اور قومی خول کو عالمی اتحاد کے لیے سب سے بڑا خطرہ قرار دیتے ہوئے، ایک مشترک سطح پر آجاتے ہیں جسے ٹیگور نے بڑی قوت اور قطعیت سے پیش کیا تھا۔

اقبال اور ابوالکلام کی یہ ارتقائی منزل ان کے فہم بلند اور فکر بلیغ کا ایک مشترک معیار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"یہ کرۂ ارضی جو باعتبار تخلیق ایک ہی ہے ہم نے اسے اپنے ذاتی مفاد اور شخصی منفعت کے مختلف حصص پر منقسم کر دیا ہے۔ اس پر بس نہیں کی بلکہ ہم نے یہ ستم ظریفی بھی کی ہے کہ اس مشترکہ دنیا کے نقشے میں نت نئے رنگ بھر دیے۔ پھر یہ تقسیمیں کچھ اس انداز سے کی گئیں ہیں کہ ان پر اسم و رسم کے خول بھی چڑھا دیئے گئے۔ کسی کا نام ایشیا پڑا تو کسی کا یورپ کسی کا امریکہ نام پایا تو کسی نے افریقہ۔ جب ہم کسی بچے کو جغرافیہ کی تعلیم دیتے ہیں تو ہم شروع میں یہ حقیقت اس کے ذہن نشین نہیں کرتے کہ وہ پوری دنیا کا شہری اور پورے عالم کا باشندہ ہے۔ اس کے برعکس ہم اس کے ذہن میں

یہ بات بھلا دیتے ہیں کہ اس کا تعلق دہلی سے ہے اور دہلی ہندوستان میں ہے، ہندوستان ایشیا میں ہے، اور ایشیا مشرقی کرۂ ارضی میں۔" ص۲۸۹ آ ۔ ک ۔ ت

کس دقتِ نظر اور فکرِ رسا سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

" یہ تمام منازل و مدارج عبور کرنے کے بعد آخر میں ہم اس پر یہ واضح کرتے ہیں کہ وہ دنیا کا باشندہ ہے۔ اس پر عالمی شہریت کے حقوق عائد ہوتے ہیں۔ اگر ایسے ماحول میں پلا ہوا بچہ اپنے آپ کو کسی خاص خطہ سے متعلق سمجھتا ہے خواہ وہ دہلی ہو یا پیرس پیکنگ ہو یا نیویارک تو اس میں تعجب کی کونسی بات ہے۔ زیادہ سے زیادہ صوبائی اور قومی حدود سے تجاوز کر سکتا ہے کہ میں ایشیائی ہوں یا یورپی، افریقی یا امریکی؟ رہا نسلِ انسانی سے اس کی یگانگت کا نظریہ، اس کی حیثیت وہمی یا خیالی رہ جاتی ہے۔" ص۲۸۹ آ ۔ ک ۔ ت

اس عقیدے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے پھر اسی اساسی نکتہ کو یاد دلاتے ہیں جسے اوپر اقبال نے اساس روحانی کا مبدا کہا ہے، ابوالکلام لکھتے ہیں:

" بعض اوقات مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ وہ مرد و زن کتنے خوش قسمت تھے جو بائبل کی روایات پر پختہ ایمان رکھتے تھے اور جن کا یہ پکا عقیدہ تھا کہ نسلوں اور قوموں کے مابین خواہ کتنے ہی اختلافات سہی، ہم آدمؑ و حواؑ کے بیٹے بیٹیاں ہیں۔ مشترکہ ولدیت کا یہ تخیل اختلافات و نزاعات کے باوجود نقطۂ وصل اور مرکزِ اتصال کا حکم رکھتا تھا۔ انیسویں صدی میں جیسے جیسے ہمارے علم میں اضافہ ہوا ہم ان مذہبی روایات میں مین میخ نکالنے لگے۔ مشترکہ ولدیت کے باوجود ہم نے اپنے آپ کو کبھی کاکیشیائی اور منگولیائی کہا . . . اور کبھی آریائی اور سامی ۔ اور بھی تقسیمیں کی گئیں۔ یہ تو میں وثوق کے ساتھ نہیں کہہ سکتا کہ آدم و حوا کی جو داستان مشہور ہے وہ لفظاً لفظاً صحیح ہے یا کلدیانی توہمات کا عبرانی چربہ ہے البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں تک اس داستان کی روح یا اس کے نفسِ مضمون کا تعلق ہے اس کی صداقت میں شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ داستان اس اساسی حقیقت کا اعتراف ہے کہ بنی آدم باعتبارِ تخلیق

ایک جوہر سے تعلق رکھتے ہیں اور اس لحاظ سے اس کائنات کے تمام افراد ایک دوسرے کا گوشت پوست ہیں۔ میرے خیال میں یہ اعتراف حقیقت نظریہ ارتقا کے عقیدے سے میل نہیں کھاتا اور نہ اس سے کوئی مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن اس نظریہ کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اتحاد اصل و نسل کی نفی نہیں ہوتی۔" صفحہ ۲۹۱ آ۔ک۔ت

اس طرح اقبال کی طرح ابوالکلام بھی قومیت کی منزل سے بلند ہو کر اس مشترکہ انسانیت کی سطح تک آئے جو انسان کو انسان کا بھائی، ہم جنس اور ہم نسل قرار دیتی ہے۔ پھر جس طرح اقبال نے قومیت کو مخلوق خدا کے بٹنے کی بنیاد قرار دیا تھا ٹھیک اس تقسیم کے گناہ کو ابوالکلام بھی قومیت ہی سے وابستہ قرار دیتے ہیں:

"یہ بات بڑی عجیب و غریب ہے کہ وہ قومیت جو استبداد ملوکیت کے خلاف ایک محاذ (محاذ) کی حیثیت رکھتی تھی آج خود اس پر جارحیت کا خول چڑھ چکا ہے۔ انیسویں صدی میں جو قومیت حریت اور حریت پسندی کا ایک مضبوط قلعہ تھی آج انسانی ترقی کی راہوں میں روڑے اٹکا رہی ہے۔ اس کے اثرات اتنے قوی ہیں کہ ہم عالمی اتحاد پر کامل یقین و اعتماد کے باوجود جب تک ہم قومیت کی قیود سے آزاد اور اس کی سطح سے بلند و بالا نہیں ہوں گے انسان کا مستقبل تاریک رہے گا۔" صفحہ ۲۹۲ آ۔ک۔ت

اس منزل پر اقبال سے زیادہ وضاحت اور وسعت نظر سے ابوالکلام سائنس کی ان مادی ترقیوں کا اعتراف اور اعلان کرتے ہیں جو اس نے موجودہ دنیا کو بخشی ہیں۔ لیکن ان کی پشت پر جو خطرناک ذہنیت انھیں محسوس ہوتی ہے اسے بھی صداقت اور صراحت سے بیان کر دیتے ہیں:

"ان مادی ترقیات نے جو اضافہ علم و فن کا نتیجہ ہیں، راحت و آسائش کا سامان ضرور بہم پہنچایا ہے اور یہ ضرور ہوا ہے کہ ان کی بدولت ہم امراض و حوائج پر قابو پا سکے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان ترقیات نے نسل انسانی کے ہاتھوں میں ایسے ہتھیار دے دیے ہیں جو انسانیت کے شجر بارور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں۔" صفحہ ۲۹۶ آ۔ک۔ت

مشرق و مغرب کی کشمکش میں اسی وسعت نظر اور فکر بلند کے سہارے ... وہ اس حقیقت کو بھی

بیان کر دیتے ہیں کہ :-

"ایشیا میں بیداری کے آثار پیدا ہو چکے ہیں۔ اس کی بیداری کے معنی یہ ہیں کہ مشرق نے خواب گراں کا لبادہ اتار پھینکا ہے۔ کہ دو بیش دو صدی تک فکر و نظر اور ترقی و پیش رفت کی قیادت کا سہرا یورپ کے سر رہا ہے اور قدرتی طور پر یورپی اقوام نے اس عرصے میں اپنے آپ کو پوری نسل انسانی کا اجارہ دار سمجھا ہے۔ آج ایشیا کی آنکھیں کھل گئی ہیں اور اس پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ یورپ کے دور عروج سے سالہا سال پیشتر اس نے (ایشیا نے) نسل انسانی کو امن و سلامتی کے جو حوصلہ پرور پیغامات دیئے تھے آج ایشیا کی نگاہوں کے سامنے اس کی گزشتہ روایات کا دفتر کھلا ہوا ہے" صفحہ ۳ آ۔ک۔ت

اقبال نے لیگ آف نیشنز پر جس طرح تنقید کی تھی ابو الکلام نے مجلس اقوام متحدہ پر بھی وہی تنقید کی ہے :

"ہمیں تو یہ نظر آتا ہے کہ اقوام متحدہ کی انجمن ایک ایسا میدان جنگ ہے جس میں دو بڑی طاقتیں یا دو طاقتور بلاک ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں۔ باقی دوسری اقوام اس میدان میں لڑکھڑاتے ہوئے قدموں کے ساتھ راہ فرار ڈھونڈھ رہی ہیں۔ یہ منظر کسی ایسے شخص کے لئے کچھ زیادہ امید افزا نہیں ہے جو مختلف اقوام کے مابین صلح و آشتی اور امن و سلامتی کی خوشگوار فضا پیدا کرنا چاہتا ہے" صفحہ ۲۹ آ۔ک۔ت

یہ ہے اقبال اور ابو الکلام کی وہ مشترکہ اساس انسانیت جسے انھوں نے اسلام کے عقیدۂ توحید کے حوالہ اور حیثیت سے عالمی اتحاد کے لئے ناگزیر قرار دیا ہے۔ اشتراک انسانیت کی یہ اساس بلا شبہ مذہبی ہے اور اقبال کی طرح ابو الکلام پر بھی اسی مذہبیت کا الزام لگایا جاسکتا ہے لیکن ان دونوں بالغ نظر مفکروں کے پیش نظر بلا شبہ ایک ایسا عظیم الشان مذہب یا صحیح معنوں میں مقصد تھا جس کا شدید مطالبہ تھا کہ اس تک رسائی حاصل کی جائے۔ اس بلندی تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ایک مذہبی نظریہ یا اخلاقی مقصد ناگزیر ہے۔ ہر مذہبی نظریہ خواہ وہ اشتراکیت ہی کیوں نہ ہو اصول و قوانین کا ایک متناہی سلسلہ ہے جس سے فطرت انسانی اکتا جاتی ہے۔ اقبال اور ابو الکلام انسان

کو اس بلندی تک لے جانا چاہتے ہیں جہاں جبریل بھی نہ پہنچ سکیں لیکن اس بلندی تک پہنچنے کے لئے بیچ کی ناگزیر منزل یہی مذہبی لگن یا ایمان و اعتقاد کی ناگزیر حرارت ہے۔ فکرِ انسانی اس آگ سے توانائی اور تابندگی حاصل کرتا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اس توانائی اور تابندگی کو اسی آگ سے پایا ہے۔ فکر کے علاوہ ہر عمل بھی اس کا پابند ہے کہ اسکی ایک متعین سمت ہو۔ ہر عمل کے لئے بھی مذہب یا مقصد اس لئے ناگزیر ہے کہ جب تک ایک سمت کا تعین نہ کیا جائے منزل کا تعین نہیں ہو سکتا۔ منزل خواہ کتنی ہی بلند سہی، مگر فکرِ انسانی کی پرواز اور عمل کے بروئے کار آنے کے لئے ایک نصب العین ناگزیر ہے۔ اقبال اور ابوالکلام فطرتِ انسانی کے اس راز سے باخبر تھے اور جانتے تھے کہ جب تک ایک بلند تر مقصد اس کے سامنے نہ ہو یہ اپنی پستی سے اٹھ نہیں سکتا ان کے نزدیک یہ بلند سے بلند مقصد مذہب کی خالص نفسیاتی اساس ہے اس بلندی تک پہنچنے کے لئے وہ مذہب کے سہارے اور رسائے میں سفر کرتے ہیں۔ اقبال جیسے ذہین اور بلند نظر شخص کے لئے اس سے زیادہ ناموزوں بات اور کیا ہو سکتی تھی کہ وہ آزادیٔ فکر و عمل کے معارین کر انسان کو پھر ایک تنگ و تاریک مذہبی نظام کے قبول کرنے کی دعوت دیتے۔ اردو کے بعض صاحبِ نظر نقادوں نے جن میں مجنوں گورکھپوری بھی شامل ہیں، اقبال پر یہی اعتراض کیا ہے۔ جس شاعر نے یہ شعر کہا ہو ؎

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی — وگر نہ مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

وہ کیسے یہ ننگ گوارا کر سکتا تھا کہ کسی ایک بندھے ٹکے مذہبی سانچے کو انسان پر مسلط کر دیتا۔

اقبال جیسے بالغ نظر اور بلند فکر انسان کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ اس نے کسی بنے بنائے مذہبی سانچے میں بنی نوعِ انسان کو اسیر کر دیا اس کے عظیم الشان فلسفۂ فکر کا مضحکہ اڑانا ہے۔ اقبال اور اسلام دونوں نے فطرتِ انسان کو تغیر پسند اور ارتقا پذیر تسلیم کیا ہے۔ اس سے زیادہ نہ اقبال نے کہا، نہ اسلام میں اس کی گنجائش ہے۔ اسلام کی ساری عمارت فطرتِ انسانی کی اس اساس پر مبنی ہے۔ انسان چونکہ تغیر پسند واقع ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کسی نظام سے اکتا کر اس سے بدتر نظام کی طرف جھک جائے۔ اسلام بس ایسی ہی خطرناک مقام پر پابندی لگاتا ہے کہ اسے تغیر پسندی کی بناء پر انقلاب کا تو حق ہے وہ اپنے احوال اور کیفیات کے بدلنے پر تو آزاد ہے مگر پابندی یہ ہے کہ تبدیلی کی سمت ترقی کی طرف ہونی چاہیے رجعت کی طرف نہیں! اسلام کے نزدیک یہی رجعت دو زخ ہے اور وہ انسان کو ڈھکیل ڈھکیل کر دوزخ ہٹاتا ہے۔

اس لئے اقبال نے اسلام کے فکری سرمائے سے صرف وہ مغز لیا ہے جو فطرتِ انسانی کی کی ان دو بنیادوں کے مطابق ہے۔ چنانچہ اسلام کے عقیدہ توحید کو ———— اگر عملی شکل دی جائے تو اقبال کا فلسفہ خودی بیان ہو جاتا ہے۔ عقیدۂ توحید اور عملِ خودی لفظ و معنی کی طرح ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ اقبال کے افکار و تصورات کو اگر اسی میزان پر تولا جائے تو اسلامی فکر و تاثر کے تمام گوشے بے نقاب ہو جاتے ہیں اور اسی معیار پر ابو الکلام کے تصورِ جمال کو بھی پرکھا جا سکتا ہے۔ اقبال اور ابو الکلام دونوں نے عقیدۂ توحید ہی کو ماخذ مان کر اپنے تصورِ جمال اور تخلیقِ خودی کے نقشے کا خاکہ تیار کیا ہے۔ اگرچہ جیسا کہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔ دونوں کے رنگ الگ الگ ہیں لیکن عمل خودی میں یہ دونوں مفکر اپنی راہوں کے اختلاف کے بعد پھر ایک نقطہ پر آ ملتے ہیں۔ گویا دونوں کا ماخذ بھی ایک ہے۔ منزل بھی ایک، البتہ راہیں جدا جدا ہیں۔ اقبال عالمِ فطرت کی تشریح میں ابو الکلام کے تصورِ جمال سے جہاں جدا ہوتے ہیں وہ فطرت کا تغیر ہے جسے دوسرے لفظوں میں نقص بھی کہا جاتا ہے۔ ابو الکلام نے فطرت کی تحسین اور تکمیل پر اس قدر زور دیا ہے کہ یہ پہلو ان کے ہاں دب گیا ہے۔

عالمِ فطرت کے ارتقا پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"ہم اس کو غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی۔ یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوہ بالفعل نہیں اور اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے جس کی نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔"

ص٦ ت۔ ج۔ ا۔ ا

اس طرح زمانہ کی بحث میں بھی اقبال نے اسے زمانِ مسلسل قرار دیا ہے:

"میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لاینفک ہے لیکن حقیقی زمانہ زمانِ مسلسل نہیں جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدامِ محض یعنی تغیر بے توالی ٹھیرائیں گے جس سے میک ٹیگرٹ کی دلیل کو دور رکھا بھی

تعلق نہیں" صدد ت ۔ج۔۱۔۱ (MACTAGGART) اقبال کے استاد)
زندگی تہہ در تہہ حقیقتوں کی پردہ کشائی کرتے ہوئے اقبال اس حقیقت کو یکسر نظر انداز نہیں کرتے
کہ زندگی کے تعارف کے لئے تشبیہہ و تجسیم ناگزیر ہے۔ ابوالکلام نے انہی معنوں میں زندگی کے تصور میں اس
کی تصویر سے کام لیا ہے۔ اقبال کے تصور کائنات پر نقص کا جو اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے
خود ہی اس کا یہ جواب دیا ہے :

"ہماری زندگی جن احوال و ظروف کی پابند ہے وہ بیشتر ہم سے خارج میں واقع
ہیں، اور اس لئے یہ زندگی خواہشات کی زندگی ہے، جستجو ناکامی اور کامرانی کی۔
بہ الفاظ دیگر ایک حالت کے بعد دوسری حالت میں قدم رکھنے یا مسلسل تغیر کی ۔
لیکن تغیر علامت ہے نقص کی ۔ دوسری جانب ہماری واردات شعور ہی ہمارے
علم کا نقطۂ آغاز ہیں، قطع نظر اس سے کہ ان کی نوعیت کیا ہے؟ لہٰذا ہم اپنے محسوسات
مدرکات کی ترجمانی داخلی تجربات اور واردات ہی کی روشنی میں کر سکتے ہیں ۔
اور اس لئے زندگی کے فہم میں تشبیہہ و تجسیم سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے ۔کیوں کہ
یہ فہم داخل ہی سے ممکن ہے ۔بقول ناصر علی سرہندی جس نے گویا خیال ہی خیال
میں بت کو برہمن سے یہ کہتے ہوئے سنا ؂

مرا بر صورت خویش آفریدی   بروں از خویشتن آخر چہ دیدی ؟

لیکن جب اس منطقی دلیل سے یعنی تخلیق تو سے خالق کی تخلیق پر نقص کا اعتراض کیا جاتا ہے، تو
اقبال بڑی خوبی سے اس کا یہ جواب دیتے ہیں :

"دراصل ایک ایسی انا کے لئے جو سر تا سر خلاق ہے تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہو سکتے
اس لئے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور سرہمہ تن خلاق ہے، اس کی کاملیت کے
فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کی عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں
جیسا کہ ارسطو کے زیر اثر شاید ابن حزم کا خیال تھا خلاق مطلق کا کمال ذات یہ ہے
کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے بے پایاں ہیں ۔بعینہٖ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی
کوئی حد نہیں ۔اس کی زندگی انکشاف ذات کی زندگی ہے ۔اس لئے کہ وہ کسی نصب العین

کے درپے نہیں انسان کا ہنوز کہنا تو بے شک جستجو کی علامت ہے، ناکامی اور نامرادی کی لیکن خلاق مطلق کا ہنوز عبارت ہے ان لا انتہا تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں۔ اور لازم ہے ایک حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آئیں لیکن جس کی شان کلیت میں اس سارے عمل کے باوجود سر مو فرق نہیں آتا" ص۹۰ ت۔ نج۔ ۱۰۱

گویا اقبال کے نزدیک فطرت کا تغیر ایک تخلیقی عمل ہے اور یہ لا انتہا تخلیقی امکانات کھتا ہے۔ ابوالکلام نے جن قوتوں کو تکمیل قرار دیا تھا ان کی بنیاد بھی یہی تخلیقی امکانات تھے۔ اس طرح اقبال اور ابوالکلام دونوں نے خودی کی تعلیم اور تلقین سے اپنے اس زاویۂ نظر کے فرق کو عمل میں مٹا دیا ہے، جو کائنات کے تصور میں ان دونوں کے ہاں محسوس کیا جاتا ہے۔ الکتاب نے خدا کی مثال نور سے دی ہے۔ مفسرین نے اس پر طویل بحثیں کی ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں یہ بحث نہیں ملتی۔ لیکن اقبال نے اس بارے میں بڑی جرأت سے اپنی یہ رائے دی ہے:

"تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہذا اگر نور کا اطلاق ذات الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات مطلقیت کی طرف ہے۔ ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدۃ الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔" ص۹۵ ت نج۔ ۱۰۱

اقبال نے اس پر خصوصیت سے زور دیا ہے کہ ذات الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت لامحدود ہے۔ لکھتے ہیں:

ذات حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے۔ نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں متناہی وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرونِ وجود میں مضمر ہیں لامحدود ہیں۔ اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر حاصل کلام یہ کہ ذات الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے۔ امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے۔ لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں" ص۹۹ ت نج۔ ۱۰۱

اقبال نے ذات الٰہیہ کے اس تخلیقی پہلو پر خصوصیت سے اصرار کیا ہے تاکہ وہ یہ واضح کر سکیں کہ

ذات الٰہیہ کی تخلیقی فعالیت کا سب سے بڑا کارنامہ انسان ہے اور انسان کا کمال اس کی خودی کے تخلیقی رجحانات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کے متعین اور محدود وظائف کے مقابلے میں انسانی خودی اور اس کی ذات کی گوناگوں تفضل و فیاضیوں پر مبنی ہے۔ اقبال نے کائنات کی تخلیقی فعالیتوں پر زور دے کر اپنے تصورِ خودی کے لیے بڑی مضبوط زمین تیار کی ہے۔ ابوالکلام نے تکمیل کائنات پر جس حد تک اصرار کیا ہے اس کا ایک لطیف نفسیاتی ردعمل انسانی فطرت پر سکون و سرور میں مرتب ہوتا ہے۔ اقبال اس سکون اور سرور سے بیزار اور برہم سے نظر آتے ہیں۔ کیونکہ سکون کی سمت موت کی طرف ہے اور تخلیق کی زندگی کی طرف۔ اقبال نے قدرت کے کارخانے میں سکون کو محال ثابت کر کے انسان پر آرام حرام کر دیا ہے۔ دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کا موقف اسلامی تعلیمات سے قریب تر ہے۔ اسلامی تعلیمات میں عمل پر جو زور ملتا ہے اس کا براہ راست تعلق خدا کے اس تصور سے وابستہ ہے جس کا واضح اشارہ الکتاب کے ان لفظوں میں موجود ہے: لا تاخذہ سنۃ ولا نوم (اس کو نیند نہیں آتی، وہ تو اونگھتا بھی نہیں)۔ جس حی و قیوم کے ہاں نیند اور تھکن کا بھی گزر نہ ہو اس کی فعالیت کا تصور کرنا انسانی خودی کا کیسا محفوظ اور مضبوط راستہ ہے۔ اسلامی فکر میں اقبال کا یہ ایک ایسا عظیم الشان اضافہ ہے کہ اس کی جس قدر داد دی جائے کم ہے۔ الکتاب نے شہادت دی ہے کہ خدا نے انسان میں اپنی روح پھونک دی ہے۔ (و نفخ فیہ من روحہ) یہی بے قرار روح انسانی فعالیت، تخلیق اور عملیت کی متقاضی ہے نہ کہ سکون، سستی اور سیرابی کی۔ اقبال نے اسی سمت کا تعین بڑی جرأت سے یہ کیا ہے ؎

ہر لحظہ نیا طور، نئی برق تجلی   اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

کائنات کے جمال اور تکمیل کے پیش نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی یہ راہ بڑی مجنونانہ ہے اور جیسا کہ ہم نے فنون لطیفہ کے سلسلہ میں اقبال کے اس پہلو کو جمالیاتی نقطۂ نظر سے ناقص قرار دیا ہے لیکن اقبال کا یہ نقص کائنات کی ناتمامی کا یہ تصور فطرت انسانی کی تہذیب اور اس میں عمل کی تحریص کا بڑا پرکشش اور بڑا پراثر بہانہ ہے۔ ذات الٰہی کی بے پایاں تخلیقی فعالیت اور کائنات کی لامحدود تغیر پسندی کے تصورات کے بعد جب انسانی خودی کے ان اجزا پر غور کیا جائے جنھیں اقبال نے انسانی کردار کا لازمی جز قرار دیا ہے تو اقبال کا مسلک واضح اور ان کا مذہب وقیع ہو جاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ انسان نے بڑا خطرہ مول لیا ہے۔ خطرہ کی یہی بڑائی انسانی عظمت کا بیان ہے۔ قدرت نے اپنے وجود کی لا انتہا اور لا تعداد وسعتوں کا اظہار انسانی انا میں کیا ہے، اور اپنی متخالف اور متزاحم انفرادیتوں کی وجہ سے ان میں باہم غلبہ اور کشمکش کی جدوجہد جاری ہے۔ اس کی راہ بلا شبہ خطرے کی راہ ہے لیکن پھر بھی انسان نے اس خطرے کو مول لے کر اپنی بڑائی کا ثبوت دیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"انسان کے معاملے میں تو زندگی کی اس الم ناک داستان نے جس کی انفرادیت پختہ در پختہ ہو کر شخصیت میں تبدیل ہو جاتی اور جس کے لئے خطا اور غلطی کے ایک نہیں کئی راستے ہیں اور بھی درد انگیز شکل اختیار کر لی ہے مگر پھر زندگی کو بطور ایک ذات یا خودی قبول کرنا، ان سب خامیوں کو قبول کرنا ہے جو اس کی متناہیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ یہ شخصیت کا بار گراں ایک امانت ہے جسے آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا مگر جسے انسان نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر اٹھایا۔" ص ۱۳۳ ت - ج - ۱ - ۱

اقبال نے خودی کے راستے کا تعین کرتے ہوئے اس کی ایک ایسی تعبیر کی ہے جس کا سلسلہ تصور الٰہی کی تغیر پسندی سے پوری طرح وابستہ ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے اقبال نے منصور حلاج کے نعرہ انا الحق کی نئی اور قابل توجہ تعبیر کی ہے:

"یہ صرف تصوف تھا جس نے کوشش کی کہ عبادت اور ریاضت کے ذریعہ واردات باطنی کی وحدت تک پہنچے، قرآن پاک کے نزدیک یہ واردات علم کا ایک سرچشمہ ہیں جن میں ہمیں دو اور یعنی عالم تاریخ اور عالم فطرت کا اضافہ کر لینا چاہیئے۔ اب اگر صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا شعور حلاج کے نعرۂ انا الحق میں اپنے معراج کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین علیٰ ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدۃ الوجود کے رنگ میں کی لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو لے سنیول M - MASSINON نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزاء حال ہی میں شائع کئے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء الورا ہونے سے انکار تھا۔ لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیئے۔ جیسے

قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔ حالانکہ یہ اس امر کا ادراک یکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت پیدا کر لی جائے، تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے۔ جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوت مبارزت دے رہا تھا" ص۱۴۳ ت۔ا۔ا

خودی کا یہی ثبات و استحکام اقبال کے فلسفہ و فکر کا ایک اہم مقام ہے۔ انھوں نے ذات الٰہی کے جس تصور کو نمایاں کیا ہے اس کی روشنی میں انسان کو بھی اس عظیم سطح تک بلند کر دیا ہے جہاں وہ صفات الٰہی کا حامل ہو جاتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ ہم صفات خداوندی کو اپنے میں سمو لینے کی جدوجہد کریں۔ جو غیر محدود ذات ہے اور جس کے ذریعہ انسان تا ابد ترقی جاری رکھ سکتا ہے۔ ایک غیر مرئی ذات جو غیر محدود علم، قدرت اور محبت کی حامل ہو، وہ روح میں ایک آہنگ اور ولولہ بن کر ہمیشہ کارفرما رہے گی۔ روحانی ترقی ایک قوی محرک کی صورت اختیار کر لے گی لیکن کبھی پوری طرح تکمیل پذیر نہ ہوگی۔ کیونکہ صرف خدا ہی کی ذات ابداً کامل ہے" ص۶۲ ا۔ن۔ح

اس طرح اقبال نے فلسفۂ خودی کے پیام میں محدود انسان (انا) کو نا محدود انا (خدا) سے متعلق کر کے اس کی انفرادیت کو مضبوط اور متعین کر دیا ہے اور اس قطرے کو حقیقت میں دریا بنا دیا ہے۔ اسلام کے عقیدہ توحید اور اقبال کے تصور خودی کا یہی وہ مضبوط رشتہ ہے جس کی بنا پر ہم نے اقبال کے فلسفۂ خودی کو عقیدہ توحید کا عمل قرار دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کا عمل خودی عقیدہ میں توحید کا بیان بن گیا ہے۔ عمل چونکہ ہمیشہ محدود ہوتا ہے اور عقیدہ نا محدود، اس لئے ان دونوں کے اشتراک سے اقبال نے فکر اسلامی کی جیسی مکمل اور مضبوط نمائندگی کی ہے وہ اپنی جگہ ایک معیار ہے۔ اس طرح انھوں نے بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے انسانی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے جن میں سے ایک خارجی ہے دوسرا داخلی۔ انسان کی زندگی کے یہ دونوں پہلو اقبال کے فلسفۂ خودی کے دو بنیادی محور ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا بھی اصل کارنامہ حقیقت کے انہی دونوں پہلوؤں کے ساتھ انصاف کرنا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس کی تشریح ان لفظوں میں کی ہے:-

"روح کی ترقی مرئی سے غیر مرئی کی طرف خارجیت سے داخلیت کی طرف اور ظاہر سے حقیقت کی طرف ہوتی ہے۔ انسان کا فہم و ادراک اس کے جسم اور عالم طبعی کی خارجی شناخت سے شروع ہوتا ہے۔ ..... ہزاروں سال تک یہ فطرت کی قوتوں کو الوہیت کا درجہ دیتا رہا۔ جب اس نے فطرت کی بسیط قوتوں کو سمجھنے کی کوشش کی تو اس نے خود اپنے حیاتی وجود کو ان میں منعکس دیکھا۔ ایک عرصہ تک اس کے خدا خود اس کی خواہشات کے تمثال و پیکر تھے۔ .... پھر انسان نے اپنے مشاہیر کو درجہ الوہیت دیا۔ ... پھر تجسیم کی منزل آئی۔ جب مشاہیر کو خدا کا مماثل قرار دیا اس وقت تک اَن دیکھے خدا کا تصور نہ تھا۔ اسلام نے اس تصور کو ارفع اور لطیف بنا دیا..... اسلام انسان کو واقعی سے مثالی کی طرف لاکر بلند کرنا چاہتا ہے۔ جو چیز مثالی ہوگی وہ از روئے فطرت ہمیشہ غیر مرئی رہے گی۔ جو کامل طور پر سمجھ میں آجائے وہ "خدا" نہیں ہو سکتا" اور جس نصب العین کو کاملاً عملی جامہ پہنا دیا جائے وہ نصب العین نہیں ہو سکتا۔" صفحہ ۔ ا ۔ ن ۔ ں

اس اقبال نے فلسفۂ خودی کی تشریح کر کے اسلام کے اس عقیدۂ توحید کی تعبیر کی ہے۔ خلیفہ عبد الحکیم کے لفظوں میں اسلام میں خدا قانون کا سرچشمہ ہے جس کے بموجب موجودات کا ظہور ہوتا ہے، لیکن اس کی مشیت خود بالذات ایک قانون ہے"۔ صفحہ ۔ اسلام ۔ ح

ابوالکلام نے اس قانون کو حق قرار دیا ہے اور اس کی تمام موجودات میں اس قانون کے نفاذ کو حسن کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس مسئلہ کی نزاکت کو خلیفہ عبد الحکیم نے اس طرح بیان کیا ہے:

"اس کی مشیت اسلام کی رو سے مطلق العنان نہیں اور نہ قوانین سے تہی دامن ہے"۔ صفحہ ۔ ا ۔ ن ۔ ح

ابوالکلام ان قوانین کو حسن اور اعتدال کی اصطلاحوں سے واضح کرتے ہیں۔ اقبال تغیر و تواتر اور تخلیق کے لفظوں سے۔ لیکن دونوں کا نقطۂ اشتراک آخر انسانی خودی کو قرار دیا جاتا ہے۔

اقبال نے اپنے خیالات کو خطبات میں اس قدر تفصیل سے پیش کیا ہے کہ اپنے فکر و فن کے تمام گوشوں کو بیان کر دیا ہے۔ اشعار میں یہ خیالات مرتب اور مؤثر ہو کر زیادہ دلکش ہو گئے ہیں۔ اور ان تمام خیالات کو یکجا کرنے کے لئے ان کے فلسفۂ خودی کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ ابوالکلام نے اگرچہ یہ اصطلاح تو استعمال نہیں کی اور اس کی بعض جزئیات کو بھی اقبال کی طرح وضاحت اور

تفصیل سے بیان نہیں کیا لیکن غبار خاطر کے ایک خط میں ایک چڑے کے کردار میں ان تمام جزئیات کو سمو دیا ہے جنہیں اقبال نے اپنے خطبات اور اشعار میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔

غبار خاطر کے اس خط کی بنیاد پر قاضی عبدالغفار نے ابوالکلام اور اقبال کا موازنہ کرتے ہوئے اقبال پر ابوالکلام کو ترجیح دی ہے اور وہی خیال ظاہر کیا ہے جو اقبال کے بالغ نظر نقاد جنوں گورکھپوری کا ہے۔ قاضی عبدالغفار لکھتے ہیں:

"اقبال رمزِ خودی کا فلسفہ صرف مسلمانوں کے لیے پیش کرتے ہیں، انہی کو اپنا مخاطب بناتے ہیں اور اسی کو زندگی کا پیام دیتے ہیں، مگر مولانا کا فلسفۂ حیات اقبال کے تصورات سے زیادہ وسیع اور زیادہ ہمہ گیر ہے۔ وہ اقبال سے زیادہ مذہبی ہونے کے باوجود خودشناسی کے فطری تقاضوں کو انسانیت حتیٰ کہ ہر جاندار کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اور چڑیا کے بچے کے لئے بھی خودشناسی کا تقاضا اتنا ہی ضروری سمجھتے ہیں جتنا کہ انسانوں کے لئے۔ اقبال کے پیام کی روح انسانیت کے وسیع تر پھیلاؤ میں نہیں پھیل سکی۔ اور اسی لئے اقبال کا پیام فرقہ پرستوں کے لئے فرقہ پرستی کا ایک فتنہ انگیز کھلونا بن گیا۔" ص ۱۹۱ آثار ابوالکلام

ڈاکٹر عبدالعلیم نے بھی اقبال کے اس پہلو کو اسی نظر سے دیکھا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ بقول ڈاکٹر سید عابد حسین کے:

"اقبال اور ابوالکلام دونوں کا پیام پہلے مسلمانوں کے نام، پھر ہندوستانیوں کے نام اور آخر میں سارے انسانوں کے نام ہے۔"

جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کیا ہے۔ ان دونوں کا مآخذ بھی ایک ہے اور منزل بھی ایک۔ دونوں نے الکتاب کو مشترک مآخذ مانا ہے اور دونوں نے خودی کی اصطلاح میں ٹھیک معانی کی طرح الفاظ بھی مشترک ہی استعمال کئے ہیں۔

ابوالکلام نے اس خط میں چڑیا کے بچے کے کردار سے وہی کام لیا ہے جو اقبال نے اپنی مثالوں میں شاہین اور شمشیر کے استعاروں سے۔ اگر اصطلاحات کے فرق کو نظرانداز کر دیا جائے تو ہمیں اس خط میں اسلامی تاریخ کا وہی خلاصہ مل جاتا ہے جسے اقبال نے خطبات میں تاریخی صداقت کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال کا پیام خودی یہاں مصور ہو گیا ہے اور اسلام کا خاکہ اور خلاصہ بن گیا ہے۔ یہاں صاف صاف

اثباتِ خودی کی صدا اور اس کا سماں آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔ یہاں اثباتِ زندگی ابوالکلام کے اندازِ بیان سے الغامِ زندگی بن گیا ہے۔ اس سرگزشت کا حرف حرف اقبال کی شاعری کا صدف معلوم ہوتا ہے۔ اقبال نے جو پیام شعر کے پردوں میں دیا تھا ابوالکلام نے وہی سرگزشت نثر میں بیان کی ہے لیکن پیام کے اشتراک نے اصناف کے فرق کو بھی یکسر بھلا دیا ہے۔ یعنی ایک نے شعر کے صدف سے صورِ زندگی کا کام لیا۔ دوسرے نے نثر کے حرف سے شعورِ زندگی کا پتہ دیا اور اس طرح اصناف کے فرق کے باوجود الفاظ و معانی کے تفاوت کو مٹا کر ایک کر دیا۔ دونوں کا اثاثہ اسلام سے اس درجہ مستعار ہے کہ دونوں کے دل ساز اور صدا کے فرق کے باوجود اسلامی روح کا اضطراب ایک پیکرِ شباب بن گیا۔ ابوالکلام نے اس سرگزشت کو ان لفظوں میں بیان کیا ہے:۔

"جب پرندوں کے بچوں کے پر بڑھنے لگتے ہیں، وجدان کا فرشتہ آتا ہے اور ماں کے کان میں سرگوشیاں شروع کر دیتا ہے کہ اب انھیں اُڑنے کا سبق سکھانا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ موتی کے کانوں میں یہ سرگوشی شروع ہو گئی تھی۔ ایک دن صبح کیا دیکھتا ہوں گھونسلے سے اُڑتی ہوئی اتری تو اس کے ساتھ ایک چھوٹا سا بچہ بھی ادھوری پرواز کے پر بال کے ساتھ نیچے گر گیا۔ موتی بار بار اس کے پاس جاتی اور اُڑنے کا اشارہ کر کے اوپر کی طرف اُڑنے لگتی۔ لیکن بچے میں اثر پذیری کی کوئی علامت دکھائی نہیں دیتی تھی وہ پر پھیلائے آنکھیں بند کئے بے حس و حرکت پڑا تھا۔ میں نے اسے اُٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا ابھی پر پوری طرح بڑھے نہیں ہیں۔ گرنے کی چوٹ کا اثر بھی تازہ ہے اور اسی نے بے حال کر دیا ہے۔ بے اختیار نظیری کا شعر یاد آگیا ؎

بہ وصلش تا رسم صد بار بر خاک افگند شوقم — کہ نو پروازم و شاخِ بلندے آشیاں دارم

بہر حال اسے اُٹھا کے دری پر رکھ دیا۔ موتی چاول کے ٹکڑے چن چن کر منہ میں لیتی اور اسے کھلا دیتی۔ وہ منہ کھولتے ہوئے چوں چوں کی ایک مدھم اور رُکھڑی سی آواز نکال دیتا اور پھر دم بخود آنکھیں بند کئے پڑا رہتا۔ پورا دن اسی حالت میں نکل گیا۔ دوسرے دن بھی اس کی حالت ویسی ہی رہی۔ ماں صبح سے لے کر شام تک برابر اُڑنے کی تلقین کرتی رہی، مگر اس پر کچھ ایسی افسردگی سی چھا گئی تھی کہ کوئی جواب نہیں ملتا۔ میرا خیال تھا کہ

یہ اب بچے گا نہیں لیکن تیسرے دن صبح کو ایک عجیب معاملہ پیش آیا۔ دھوپ کی ایک لکیر کمرے کے اندر دور تک چلی گئی تھی۔ یہ اس میں جا کر کھڑا ہوگیا۔ پر گرے ہوئے بازو مڑے ہوئے آنکھیں حسب معمول بند تھیں۔ اچانک کیا دیکھتا ہوں کہ یکایک آنکھیں کھول کر ایک جھرجھری سی لے رہا ہے۔ پھر گردن آگے کر کے فضا کی طرف دیکھنے لگا۔ پھر گرے ہوئے پروں کو سمیٹ کر ایک دو مرتبہ کھولا بند کیا۔ اور پھر جو ایک مرتبہ جست لگا کر اڑا تو یک دفعہ تیر کی طرح میدان میں جا پہنچا اور پھر ہوائی کی طرح فضاؤں میں اڑ کر نظروں سے غائب ہوگیا۔ یہ منظر اس درجہ عجیب اور غیر متوقع تھا کہ پہلے تو مجھے اپنی نگاہوں پر شبہ ہونے لگا کہ کہیں کسی دوسری چڑیا کو اڑتے دیکھ کر دھوکے میں نہ پڑ گیا ہوں لیکن ایک واقعہ جو ظہور میں آچکا تھا اب اس میں شبہ کی گنجائش کہاں باقی رہی تھی۔ کہاں تو بے حالی اور درماندگی کی یہ حالت کہ دو دن تک ماں سر کھپاتی رہی مگر زمین سے بالشت بھر بھی اونچا نہ ہو سکا۔ اور کہاں آسمان پیمائیوں کا یہ انقلاب انگیز جوش کہ پہلی ہی اڑان میں عالم حدود و قیود کے سارے بندھن توڑ ڈالے اور فضائے لامتناہی کی ناپیداکنار وسعتوں میں گم ہوگیا۔ کیا کہوں اس منظر نے کیسی خود رفتگی کی حالت طاری کر دی تھی۔ بے اختیار یہ شعر زبان پر آگیا تھا اور اس جوش و خروش کے ساتھ آیا تھا کہ ہمسائے چونک اٹھے تھے ؎

نیروئے عشق بین کہ دریں دشت بے کراں   گامے نہ رفتہ ایم و بہ پایاں رسیدہ ایم

دراصل یہ کچھ نہ تھا زندگی کی کرشمہ سازیوں کا ایک معمولی سا تماشا تھا جو ہمیشہ ہماری آنکھوں کے سامنے سے گزرتا رہتا ہے۔ مگر ہم اسے سمجھنا نہیں چاہتے۔ اس چڑیا کے بچے میں اڑنے کی استعداد ابھر چکی تھی وہ اپنے کنج نشیمن سے نکل کر فضائے آسمانی کے سامنے آ کھڑا ہوا تھا مگر ابھی تک اس کی خود شناسی کا احساس بیدار نہیں ہوا تھا۔ وہ اپنی حقیقت سے بے خبر تھا۔ ماں بار بار اشارے کرتی تھی۔ ہوا کی لہریں بار بار پروں کو چھوتی ہوئی گزر جاتی تھیں۔ زندگی اور حرکت کا ہنگامہ ہر طرف سے آ آ کر پرچھائے دیتا تھا لیکن اس کے اندر کا چولھا کچھ اس طرح سے ٹھنڈا ہو رہا تھا کہ باہر کی کوئی گرم جوشی بھی اسے گرم نہیں کر سکتی تھی ــ

کلیم شکوۂ دونیٔ چند ہوشمنت بادا! تو چوں برہ نہ نہی پائے رہنما چہ کند

لیکن جونہی اس کی سوئی ہوئی خودشناسی جاگ اٹھی اور اسے اس حقیقت کا عرفان حاصل ہوگیا کہ میں اُڑنے والا پرندہ ہوں اچانک قالب بے جان کی ہر چیز از سرِ نو جاندار بن گئی۔ وہی جسم نزار جو بے طاقتی سے کھڑا نہیں ہوسکتا تھا، اب سرو قد کھڑا تھا۔ وہی کانپتے ہوئے گھٹنے جو جسم کا بوجھ بھی سہار نہیں سکتے تھے اب تن کر سیدھے ہوگئے تھے۔ وہی گرے ہوئے پر جن میں زندگی کی کوئی تڑپ دکھائی نہیں دیتی تھی اب سمٹ سمٹ کر اپنے آپ کو تولنے لگے تھے۔ چشم زدن کے اندر جوشِ پرواز کی ایک برق وار تڑپ نے اس کا پورا جسم ہلا کر اچھال دیا، اور پھر جو دیکھا تو درماندگی اور بے حالی کے سارے بندھن ٹوٹ چکے تھے، اور مرغ ہمت عقاب وار فضائے لامتناہی کی لا انتہائیوں کی پیمائش کر رہا تھا۔" ص ۲۷۹ غ۔ خ

ابوالکلام کا خودی کا یہ مرقع اقبال کی خودی کا دلکش خاکہ اور خلاصہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اقبال کی خودی کا پیام فلسفیانہ اور فاتحانہ انداز رکھتا ہے۔ ابوالکلام کا مرقع حسنِ فطرت کی طرح سادہ اور آئینہ دل کی طرح شفاف ہے۔ دونوں کا مآخذ و محور ایک ہی ہے۔ ابوالکلام فطرت کی تحسین اور تعمیر سے، اقبال فطرت کی تسخیر اور تصرف سے خودی کے محور پر پہنچ کر اپنی منزل بھی ایک ہی کر لیتے ہیں اور ماخذ بھی ایک۔ دونوں کے سفر کی سمت بھی ایک ہے اور سرعت بھی یکساں۔ ابوالکلام اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"گویا بے طاقتی سے توانائی، غفلت سے بیداری، بے پروبالی سے بلند پروازی اور موت سے زندگی کا پورا انقلاب چشم زدن کے اندر ہوگیا۔ غور کیجئے تو یہی ایک چشم زدن کا وقفہ زندگی کے پورے افسانہ کا خلاصہ ہے ۔

ط می شود ایں راہ بہ درخشیدن برقے ما بے خبراں منتظر شمع و چراغیم

اڑنے کے سروسامان میں سے کونسی چیز تھی جو اس گرفتارِ قفس حیات کے حصے میں نہیں آئی تھی۔ فطرت نے سروسامان مہیا کر کے اسے بھیجا تھا اور ماں کے اشارے دمبدم گرم پروازی کے لئے ابھار رہے تھے۔ لیکن جب تک اس کے اندر کی خودشناسی بیدار نہیں ہوئی اور اس حقیقت کا عرفان نہیں ہوا کہ وہ طائر بلند پرواز ہے، اس کے بال و پر کا سارا

سروسامان بیکار رہا۔ ٹھیک اسی طرح انسان کے اندر کی خودشناسی بھی جب تک سوتی رہتی ہے باہر کا کوئی ہنگامہ بھی اسے بیدار نہیں کر سکتا۔ لیکن جونہی اس کے اندر کا عرفان جاگ اُٹھا اور اسے معلوم ہو گیا کہ اس کی چھپی ہوئی حقیقت کیا ہے تو پھر چشم زدن کے اندر سارا انقلاب حال انجام پا جاتا ہے اور ایک ہی جست میں حضیض خاک سے اڑ کر رفعتِ افلاک تک پہنچ جاتا ہے۔" صفحہ ۲۹ غ۔ خ

اقبال کے پیامِ خودی اور ابوالکلام کے پیامِ خود شناسی کا تجزیہ کیا جائے تو دونوں جگہ ایک ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہی حقیقت کی مصوری ہے۔ فطرت کی کتاب کا جو نسخہ اقبال نے پیش کیا ہے اگر اسے نسخہ خفی کہا جائے تو ابوالکلام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کے ہاں یہی نسخہ جلی قرار پاتا ہے۔ اسی قربت اور قوت کی بنا پر ایک انسانیت کے قلب کو گرماتا ہے تو دوسرا انسان روح کو تڑپاتا ہے۔ دونوں کی پرواز سرحدِ ادراک سے پرے ہے۔ دونوں کا نشیمن زمین سے بلند اور دونوں کا نشہ زمانہ سے بے رنگ ہے۔ دونوں فطرت کے نقاب کو چاک کر کے اس کے نقیب بن کر انسان کے سامنے آتے ہیں۔ اقبال نے فطرت کو جس قدر قوت سے مسخّر کیا ہے اسی قدر قیامت سے ابوالکلام نے فطرت کو مسحور کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں فطرت کا سحر ادب کا سہاگ بن گیا ہے۔ اقبال کا کلام فطرت کے جلال سے تب و تاب پاتا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں فطرت کا جمال سرتاپا سرور بن گیا ہے۔ اقبال کے ہاں آفاق کی حسین دیوی کو گم ہو جانا پڑا۔ ابوالکلام کے فن میں اس نازنین کو گنگنانا اور آخر گانا پڑا۔ اور اس طرح دونوں نے خودی کی آنکھ ۔ ۔ ۔ سے جس حقیقتِ ازلی کا مشاہدہ کیا، اسی کو اپنے ہاں دکھانے کی کوشش بھی کی۔

اسلام کے بنیادی مسائل کو نظر میں رکھ کر اقبال اور ابوالکلام کے افکار کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو یہ دلچسپ حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے کہ دونوں نے اسلام کے نظریۂ توحید اور عمل تقویٰ کو اس طرح پیش کیا ہے کہ دونوں اسلامی روح کے سچے ترجمان ہیں اور ان سے متعلق اکثر ذیلی مسائل اور موضوعات میں بھی دونوں کے ہاں غیر معمولی مشابہت ہے لیکن اسلام کے ان دونوں ہندوستانی نمائندوں نے جن کا خمیر اس گرم ملک کی نرم مٹی سے تیار ہوا تھا اور جن کا خارجی سراسر اسلامی تھا اسلام کے مزاجِ اجتماعیت کے بارے میں یکساں ٹھوکر کھائی ہے۔

اجتماعیت

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے فرد کو جو غیر ضروری اور غیر معمولی اہمیت دی ہے، اس نے دونوں کے مزاج کو عجم زدہ ثابت کر دیا ہے۔ دونوں نے عجمیت پر جیسی سخت تنقید کی ہے اور اس کے تمام متعلقات کو تصوف سمیت جس حیثیت سے پیش کیا ہے وہ یقیناً ان دونوں کا قابل فخر کارنامہ اور اسلام کی قابل قدر خدمت ہے۔ لیکن آخر دونوں نے اسلام کے اجتماعی مزاج سے جو غیر معمولی بے اعتنائی برتی، اس کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے عقیدۂ توحید کو بے لاگ پیش کیا ہے اور اس کی روشنی میں ان کا مسلک جمعیت آدم خالص اسلامی ہے۔ انھوں نے اسلامی عملیت پسندی دے کر یہ بھی صحیح طور پر سمجھ لیا تھا کہ اسلام نے نبوت کا دروازہ بند کر کے اجتہاد کا دریچہ کھول کر عقیدۂ توحید کی سیرابی کا صحیح اور صالح منبع معلوم کر لیا۔ ان دونوں نے سائنس کی ترقی اور مادی دنیا کی طرف رُخ کر کے اس کی حیثیت کو تسلیم کر کے اسلام کے تصور دنیا کو وہ عظیم الشان مقام دیا ہے جس کا وہ واقعی مستحق ہے۔ لیکن دونوں نے شریعتِ اسلامی کا اجتماع کی طرف جو جھکاؤ رہا ہے اور اس سے اسلام کی عوامی انسانی ذہنیت کا جو اشارہ ملتا ہے اس کو دونوں نے بڑی حد تک نظر انداز کیا ہے۔ اسلام کے عقیدۂ توحید اور عمل اجتہاد کے بعد اگر اس پر غور کیا جائے کہ اس نے فرد کے مقابلے میں جماعت کو کیوں ترجیح دی۔ یہاں تک کہ اسلامی عبادات تک میں بھی اجتماعیت اجتماعیت کا جھکاؤ غالب ہے تو صاف طور پر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے کیوں دنیا کو مزرع آخرت قرار دیا ہے۔ اس نے ایک طرف ذکر الٰہی کو طمانیت قلب اور نماز کو آنکھوں کی ٹھنڈک قرار دیا ہے تو اسی طرح خاندانی زندگی کو بھی جو دنیا کا اشارہ ہے، آنکھوں کی ٹھنڈک بنانے کی تمنا کی ہے

(ربنا هب لنا من ازواجنا وذریاتنا قرة اعین۔)

اس نے کہیں یہ دعا اور اس کی تمنا نہیں کی کہ خدایا روکھا پھیکا کھانا دے کر زندہ رکھ بلکہ تمنا میں ملت ابراہیمی کی سمت ظاہر کی کہ ہمیں بہترین رزق پھلوں سے عطا کر۔ (وارزقهم من الثمرات)

اسلام نے ایک طرف نیکی اور بدی کے بارے میں یہ روش اختیار کی کہ خواہ اس کی مقدار کمترین ذرّے کی برابر ہو لیکن اس کا بدلہ اس کی بقدر ہے اور دوسری طرف اس نے یہ بھی اعلان کیا کہ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصة۔ (ان گناہوں سے بچو جن کا اثر خواص تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ عوام تک پہنچتا ہے۔

ان تمام اشاروں سے یہ سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہے کہ اسلام نے فلاح عامہ اور سماجی خیر کو کیوں اہمیت دی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کے عقیدۂ توحید عمل اجتہاد اور مزاج تقویٰ کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کوئی غیر مرئی ذہنی روش اسلام میں وہ اہمیت نہیں رکھتی ہے جو عجمی مذاہب میں ملتی ہے۔ اقبال نے اس بارے میں جو روش اختیار کی ہے وہ ان کے مسلک اور اسلام کے مزاج سے مرتب نہیں ہے۔ اقبال لکھتے ہیں :-

"ذاتی طور پر مجھے اس سے اختلاف ہے کہ اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست کا خیال اس کے باقی سب تصورات پر حاوی۔ دراصل اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کئے۔ وہ ہر عمل کی ماہیت کا فیصلہ قطع نظر اس کے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے زیادہ یا کم صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے۔ کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخر ان کی نوعیت متعین ہوتی ہے۔ وہ عمل دنیوی ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو جو ہر عمل کے پیچھے واقع ہے نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ روحانی جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے۔ گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو از روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لئے یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطہ نظر بدل کر دیکھتے ہیں۔ ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔" صفحہ ۲۳ ت ۔ ج ۔ ۱ ۔ ۱

اقبال نے اسلام کو ناقابل تجزیہ قرار دے کر اسلام کی اس عملیت کو چھپا دیا ہے جو اسلام کا ناقابل انکار کارنامہ ہے۔ اسلام نے اپنے تمام مسائل میں جس مسلک کو اختیار کیا ہے وہ ان پر مشتمل ہے جن کا تجزیہ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان اجزا میں جو توازن اسلام نے قائم کیا ہے اس کو ہم نے اسلام کا حسن کہا ہے جو اسلامی اصطلاح میں تقویٰ ہے۔

اقبال نے اس جگہ خود بھی اس کی صحیح طور پر وضاحت کی ہے کہ مختلف اقدار عالیہ کا ایک تدریجی تعلق

اسلام کے عقیدۂ توحید سے استوار ہے اور جب ان اقدار عالیہ کا تعلق حیات دنیوی سے وابستہ کیا جاتا ہے تو اسلام کے عقیدۂ توحید کو ایک اساس کے طور پر ماننا پڑتا ہے جس کے نتیجے میں ایک ایسی صالح حکومت مرتب ہوتی ہے جس کی زمام اقتدار ایک خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں ہو۔ اقبال لکھتے ہیں:

"لہذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن' لیکن ان کی حقیقی غرض و غایت نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے۔ گویا بحیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت' مساوات اور تحفظ نوع انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہو گا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہو۔ وہ گویا ایک آرزو ہے۔ ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی۔ لہذا اسلامی ریاست کو حکومت الہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو انہی معنوں میں۔ ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دیدیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جور و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔" صفحہ ۲۳۱ ت۔ ج۔ ا۔ ا

اقبال نے حلیم پاشا کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے انہی کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

"اسلام میں نماز (حقیقت) اور اثباتیت (مثالیت) دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا لہذا اس کا کوئی وطن نہیں۔ پھر جیسے نہ کوئی انگریزی کیمیا ہے . . . . نہ فرانسیسی کیمیا۔ وزیر اعظم ترکی کے نزدیک نہ تو کسی ترکی اسلام کا وجود ہے نہ عربی' ایرانی اور ہندی اسلام کا۔ مگر پھر جس طرح علمی حقائق کی عالمگیر نوعیت ہے ہر قوم کے اندر علم و حکمت کی پرورش اپنی مخصوص قومی شکل میں ہوتی رہتی ہے اور وہ سب مل کر ہمارے علمی سرمائے کی نمائندگی کرتی ہیں۔ ایسے ہی اسلامی صداقتوں کی عالمگیر نوعیت سے بھی ہمارے قومی اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی دنیا میں گوناگونی رنگارنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس برے ہی بالبصر اہل قلم کا خیال ہے کہ تہذیب جدید کو جس کی

بنا وطنی انانیت یہ ہے انسان کے دورِ وحشت اور بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہیے۔ وہ نتیجہ ہے ایک حد سے زیادہ نشوونما یافتہ صنعتیت کا اور اس لئے محض ایک زیادہ انسان کی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین کا۔" صا ۲۴ ت۔ ن ج ۔ ا ۔ ا

اقبال اور ابوالکلام نے اس طرح اسلام کے عقیدہ توحید سے انسانی اجتماعیت اور عالمگیر صداقت کا جو مسلک وابستہ کیا ہے اس کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں صاحبِ نظر مفکروں نے یکساں شدت اور شوخی کے ساتھ اسلام کے عجمی تصورات پر تنقید کی ہے اور اس طرح اس کی عالمگیر صداقت کے ان نفسیاتی اور اجتماعی پہلوؤں پر زور دیا ہے جو اس سے پوری طرح جڑے ہوئے ہیں۔

اقبال نے کائنات کی حرکت، روانی اور اضافہ پذیری کو اسلامی روح کے مطابق قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ اس کے برعکس جو نظریات مسلمانوں میں رواج پاگئے وہ حکمت یونانی کا اثر تھا:

"جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پاگئے کہ کائنات میں روانی اور حرکت ہے، وہ متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجام کار یونانی فلسفہ کی مخالفت پر جس کا اپنی حیاتِ ذہنی کی ابتدا میں انھوں نے بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا اتر آئے۔ شروع شروع میں تو انھیں اس امر کا احساس نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے۔ اور اس لئے حکمتِ یونانی پر اعتقاد کرتے ہوئے انھوں نے قرآن پاک کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا۔" صا ۱۹ ت ۔ ن ج ۔ ا ۔ ا

اسلام کی اس عجمیت زدگی پر اقبال اور ابوالکلام دونوں نے بڑی شدت اور شعور تفسیر کے ساتھ تنقید کی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:-

"قرآن مجید کا زور چونکہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر۔ لہٰذا ظاہر ہے یہ کوشش ایک نہ ایک دن ضرور ناکام رہتی چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور یہ اسی کوشش کی ناکامی تھی جس کے بعد اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح برسرِ کار آئی۔ حتیٰ کہ تہذیب جدید کے بعض اہم پہلوؤں کو دیکھیے تو ان کا ظہور بھی اسی کا مرہون منت ہے۔" صا ۱۹ ت ۔ ن ج ۔ ا ۔ ا

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اس عجمیت کے بت کدے کے ہر بت کو مسمار کیا ہے اور تصوف تقلید

کی وہ ساری زنجیریں جو خالق و مخلوق کے درمیان حائل تھیں اور انسان و خدا کے تعلق کے درمیان وسیلہ بن گئی تھیں دونوں نے اس طرح اٹھا دیں کہ پیرانِ کلیسا اور دروریشی کی تمام راہیں مسدود کر دیں۔ یہاں تک کہ آئمۂ اسلام کے بارے میں جن کی حیثیت اسلام کے شارحین اور فقۂ اسلام کے موسسین کی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام نے ان پر نقد و جرح کرنے میں کسی بھی رعایت کا خیال نہیں کیا۔ غزالی پر تنقید کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :۔

" قسطاس کو دیکھئے تو امام موصوف نے قرآنی دلائل کو بھی ارسطا طالیسی اشکال ہی کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ حالانکہ سورہ شعرا میں اس دعویٰ کا اثبات کہ انبیاء کی تکذیب سے عذاب لازم آتا ہے، تاریخی نظائر کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ بہرحال یہ اشراقی اور ابن تیمیہ تھے جنہوں نے منطق یونانی کی باقاعدہ تردید کا بیڑہ اٹھایا۔" ص۱۹۸ ن ۔ ج ۔ ا ۔ ا)

ابو الکلام نے تذکرے میں اس لئے امام ابن تیمیہ کو جو شاندار خراج عقیدت پیش کیا ہے اس کا ایک اہم سبب ٹھیک یہی ہے جسے اقبال نے منطق یونان کی تکذیب کہا ہے۔ اقبال نے یونانی افکار کی افسیم کو اسلامی روح کی غنودگی اور غفلت سے تعبیر کیا ہے اور اسے حرام قرار دیا ہے۔ اسلامی فکر کا طائر تمدن اس میں پھنسا رہا اور اسی اسیری نے اسلامی روح پر غفلت اور غلامی کے اثرات طاری کر دیئے۔ اگر مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا۔ تو حکمت یونان سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد ۔۔ بریفولٹ کہتا ہے کہ :

" یونانیوں کو در حقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی حقائق سے نہیں تھی۔ للہذا ان کے افکار ایک طرح کی روک تھے جس نے مسلمانوں کو کوئی دو سو برس تک یہ سمجھنے کا موقع ہی نہیں دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے۔ ان افکار نے تو عربوں کے عملی ملکات بھی دبائے رکھے۔ لہٰذا ہم چاہتے ہیں اس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لئے ازالہ کر دیں کہ یہ یونانی فلسفہ تھا جس نے اسلامی تہذیب و ثقافت کی ہیئت اور وضع قطع متعین کی۔" ص۲۰۱ ن ۔ ج ۔ ا ۔ ا

اقبال نے بڑی بالغ نظری سے اسلامی اور یونانی فکر کے بنیادی فرق کا تعین ان لفظوں میں بیان کیا ہے:

" یوں ہمیں یہ صراحت سمجھا دیا گیا ہے کہ اگر ہمیں اپنے منتہا کی تلاش ہے تو ہمارا ستاروں کی طرف بڑھنا عبث ہوگا ہم اس کو تلاش کرنا چاہتے تو لامتناہی حیات کوئی اور روحیت میں کریں۔ اب اس منتہا کی طرف ہمارا عقلی سفر تو بڑا طویل اور دشوار گزار ہوگا، مگر پھر

اشپینگلر کہتا ہے کہ یونانیوں کی نظر ہمیشہ تناسب پر رہی۔ لامتناہیت سے انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی، ان کا ذہن ہمیشہ وجود متناہی کی قدرتی شکل وہیئت اور اس کے قطعی اور معین حدود میں اُلجھا رہا۔ اس کے برعکس اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب یعنی تصوف کے مدارج عالیہ دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہو، بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔" ص۲۰۲ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

اقبال نے متعدد موقعوں پر وضاحت اور تفصیل سے بتایا ہے کہ اسلام اور یونانیت اساساً ایک دوسرے کی ضد ہیں:

"میرا خیال ہے اب شاید ہم بخوبی سمجھ گئے ہیں کہ عالم اسلام میں یونانی فلسفہ کے خلاف ذہناً جو بغاوت پیدا ہوئی اُس کی اہمیت کیا ہے۔ پھر یہ امر کہ اس بغاوت کا آغاز خالصتاً الہیاتی نقطہ نظر سے ہوا۔ اس حقیقت کا بیّن ثبوت ہے کہ قرآن مجید کی روح چونکہ اساساً یونانیت کی ضد ہے لہٰذا بالآخر وہ اس پر غالب آئے گی۔ حالانکہ شروع شروع میں بعض افراد کی فی الواقع یہ خواہش تھی کہ قرآن پاک کی ترجمانی بھی فلسفہ یونانی ہی کی روشنی میں کریں۔" ص۲۱۱ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

اس طرح اقبال نے مجوسی اثرات کو بھی اسلامی روح کے منافی قرار دیا ہے:۔

"اب اگرچہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام پر بھی [illegible] کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان خطبات میں میری برابر یہ کوشش رہی کہ مجوسیت کے ان غلافوں کو ہٹا کر جنھوں نے گویا اسلام کی حقیقی روح پر پردہ ڈال رکھا ہے اور جو اشپینگلر کی گمراہی اور غلط روی کا باعث ہوئے۔ ہم اس کا صاف ستھرا چہرہ دیکھ سکیں۔" ص۲۲۰ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

اس فرق کی وضاحت میں اقبال نے بڑی خوبی سے اس نکتہ کو پیش کیا ہے:

"مجوسی بہرحال خدایان باطل کے وجود کا قائل تھا یہ دوسری بات ہے کہ ان کی عبادت سے انکار تھا۔ لیکن اسلام نے تو خدایان باطل کے وجود کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا۔ اشپینگلر یہ سمجھا نہ اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اس میں کچھ

شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے۔ یعنی زرتشت کے نا زائیدہ بیٹوں کے ظہور کا مسلسل انتظار خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط۔ لیکن جو طالب یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنیٰ تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں، تو اس کو چاہیئے کہ اس سمت کا رُخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔" صا۱۲۲ ت ۔ ج ۔ ۱۰-۱

یہ کس قدر تعجب افزا اور تاسف انگیز امر ہے کہ اقبال جیسے بلند نظر مفکر نے یونانیت اور عجمیت کے سارے چھوٹے موٹے بتوں کو تو پاش پاش کر دیا مگر وہ بت طناز جسے انفرادیت کہا جاتا ہے اس کے سامنے باوجود مفکر و فلسفی کی عظمت کے، ان کی بھی جبین نیاز جھک گئی اور اسی وادی میں ابوالکلام نے بھی باوجود اسلام کے اجتماعی میلان کے اعتراف و اعلان کے اپنے سارے ہتھیار یہ کہہ کر کھول دیئے ؎

بیا کہ ما سپر انداختیم اگر جنگ است

اردو کے یہ دونوں بلند پایہ مفکر اور صاحب طرز فنکار آخر اس وادی میں کیوں گم ہو گئے۔ کیوں ان تمام اعترافات کے باوجود جو انھوں نے اسلام کے مزاج اجتماع کے بارے میں کئے ہیں وہ ایک مرد کامل، ایک مجتہد العصر اور ایک مجدد کی اصطلاحات میں تو غلطاں رہے لیکن خود اسلام نے جن عبقریتہ اور خیر البریہ کی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے۔ ان پر چنداں غور و فکر نہ کر سکے۔ آخر یہ کیا بات تھی کہ جس اسلام نے اپنے سب سے بڑے انسان اور نبی آخر الزماں تک کے لئے فوق البشر وغیرہ کی کوئی اصطلاح استعمال نہیں کی تھی بلکہ زور اس پر دیا تھا کہ اس کی بشریت کو اس کی نبوت سے پہلے تسلیم کیا جائے اس کی تشریح اور تعبیر کرتے ہوئے اقبال اور ابوالکلام دونوں ان اصطلاحات سے اپنے فکر کے دامن کو نہ بچا سکے۔ اقبال نے مرد کامل کی تعریف میں جو کاوشیں اور ابوالکلام نے مجدد و مجتہد وقت کے تصور میں جن آرزوؤں کے باغ لگائے ان کو اسلام کے تصور خیر امت سے کیا نسبت ہے؟ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"یہ جو بار بار کہہ رہا ہوں کہ وقت کا سلطان اور خزینہ دار ایک ہی ہوتا ہے خواہ کوئی ہو اور کیسا ہی ہو مگر اس سے الگ رہ کر کچھ نہیں پا سکتا تو یہ وہی حقیقت ہے جس کو بار بار حضرت فرماتے رہے۔ اور ان سے پہلے بھی تمام محرمان راہ نے اشارات کئے: "مجدد آنست کہ ہر چہ داراں مدت از فیوض بامت رسد بتوسط او رسد اگر چہ اقطاب و اوتاد آن وقت

باشند" صفحہ ۲۶۸ ت۔

ایک جگہ مجتہد العصر کی تعریف کرتے ہوئے کس زور اور ذہانت سے لکھتے ہیں :

" یہی مقام ہے مجتہد العصر کا اور یہی معنیٰ ہیں کمال مرتبہ حسن وخوب روئی کے یعنی دوستوں ہی کی نظریں نہ اٹھتی ہوں، ایک عیب چیں دشمن بھی دیکھے تو بے اختیار ہو کر پکار اٹھے کہ دلستاں صورتیں اور صبر آزما چتونیں ایسی ہوتی ہیں۔ وہ دنیا جہان کے عیب لگا دے، لیکن اس کی بے داغ خوبصورتی پر نام نہ دھر سکے۔ عربی میں کہتے ہیں حسن وہ ہے جس کا سوکنوں کو بھی اقرار ہو" صفحہ ۲۴۶ ت

طرز کی انانیت کی طرح طبیعت کی انانیت بھی بہانے ڈھونڈھا کرتی ہے اور جس طرح .... پانی نشیب میں ... مرتا ہے اور پروانہ شمع پر اسی طرح انفرادی میلانات بھی افکار کے ہجوم میں اپنی کشش کے مواقع کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اقبال اور ابوالکلام کی طبیعت کے اس فطری بہاؤ نے انفرادیت کے اس میلان سے اپنے کو بلند نہیں کیا اور آخر دونوں ناچار اس مقام سے آگے نہ جا سکے اور اسی جگہ اٹک کر رہ گئے۔

دونوں کی انانیت کی یہ نوعیت سجاد انصاری کی انانیت کی یاد دلاتی ہے جنھوں نے جماعت، اور اس کے میلانات کو یکسر نظر انداز کر کے اپنی انانیت کی لے تخریب کی حد تک تیز کر دی۔ اقبال اور ابوالکلام کی انانیت فکر کی حد تک تو جماعت سے جدا نہ ہو سکی، لیکن فطری اعتبار سے اس کی سمت بھی یہی ہے جسے سجاد انصاری نے تلوار کی دھار بنا کر عوام کا تمسخر اور افراد کی برتری کا ادعائی لہجہ اختیار کر لیا ہے :

" جماعت محض جاہل، کمزور اور بزدل افراد کا اتحاد ہے جس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ بلند نظر اور بلند حوصلہ افراد کی قوتوں کو ابھرنے کا موقع نہ دیا جائے۔ جماعت چاہتی ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں کی قوت ارادی اور رفعت عمل دونوں ہمیشہ کے لئے برباد ہو جائیں نظام اخلاق جماعت کے اس بزدلانہ اتحاد کا دوسرا نام ہے۔ بلند نظر افراد کا فرض اور اہم ترین فرض یہ ہے کہ جماعت کے اخلاقی قوانین کو پامال کر دیں۔ ورنہ ایک دن ان کی انفرادی عظمت کو پامال کر دے گی" صفحہ ۳ محشر خیال

یہ تخریبی انانیت کی لے سجاد انصاری کے ہاں اس حد تک تند و تلخ ہو گئی ہے کہ ناقابل برداشت

بن گئی ہے:

"ایک بے وقوف انسان عقل و فراست کا متحمل نہیں ہو سکتا، وہ سمجھتا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ اپنی ذکاوت و ذہانت سے دوسروں کی نادانیوں کی اہانت کرے۔ جاہل انسان برگزیدہ ہستیوں کو رشک و حسد کی نگاہوں سے دیکھتا ہے وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اُبھر نہیں سکتا۔ اس لئے اس کی فتح کی تدبیر صرف یہ ہو سکتی ہے کہ بلند نظر انسانوں کو ان کی بلندی سے گرا کر اس سطح پر ڈال دے جو نا اہلوں اور نادانوں کے لئے فطرت کی طرف سے متعین کر دی گئی ہے۔ جہلا کا اصرار ہے کہ دانش و ذکاوت کی کوئی سزا ہونی چاہیے۔ اس مقصد کے تحت وہ چند قوانین مرتب کرتے ہیں اور ان قوانین کو با اثر بنانے کے لئے نادانوں ...... اور ناعاقبت اندیشوں کی ایک جماعت تیار ہو جاتی ہے، جس کی ہر حرکت ... ناقابل برداشت اور جس کا ہر انداز قابل نفرت ہے۔ وہ جانتی ہے کہ دنیا میں احمقوں اور نادانوں کی کثرت ہے اور ارباب عقل و دانش کی قلت۔ اس لئے اس کے قوانین کے خلاف کوئی آواز بلند نہیں کی جا سکتی۔ اسی غرور میں وہ بدنفس بھی ہو جاتی ہے اور سفاک بھی۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ برگزیدہ شخصیتیں ہمیشہ اسی بنا پر معتوب رہیں کہ انھوں نے اپنی وسعت نظر اور عالی حوصلگی کو تنگ نظر علماء اور بدنصیب جہلاء کے خود ساختہ آئین و اصول پر قربان نہیں کیا۔ وہ نہ عالموں کے لایعنی مذہب کی قائل ہوئیں اور نہ جاہلوں کے لایعنی اخلاق کی، نہ وہ اس دنیا سے خائف ہوئیں جس کا ہر نظام مضحکہ انگیز ہے اور نہ اس عقبیٰ کی جس کا ہر کرشمہ محض دلچسپ ہے۔" ص ۲۹ محشرِ خیال

یہ ہے وہ بے میل اور پُر شور انانیت جس کی مثال اُردو میں سجاد انصاری نے پیش کی ہے۔ لیکن یہی انانیت تکمیل میں نے ابوالکلام کے ہاں جو رُخ اختیار کیا ہے وہ برگزیدہ انسانوں ہی کو ساری انسانیت کا خلاصہ اور خاتمہ قرار دیتا ہے۔ ابوالکلام کا خیال ہے کہ نظام شمسی کی طرح ہر دور میں بعض برگزیدہ انسان ایسے ہوتے ہیں کہ سارے انسانوں کے گرد وہ انہی کا طواف کرتے ہیں: "ہر عہد و دور میں خدا کے چند بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا وجود ستاروں کے مرکز شمس کی طرح تمام انسانوں کا مرکز محبت اور کعبہ انجذاب ہوتا ہے" اور جس طرح نظام شمسی کا یہ متحرک ستارہ صرف اس لئے کہ کعبہ شمسی کا طواف کرے اس طرح ....

انسانوں کے گروہ اور آبادیوں کے ہجوم بھی صرف اسی لئے ہوتے ہیں کہ اس مرکز انسانیت
اور کعبۂ ہدایت کا طواف کریں۔" ص۳۱ ت

یہ برگزیدہ انسان اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں ان کی انانیت کا محور اور ان کے کردار
کا کعبۂ شمس ہے۔

فرد:۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے زندگی کا حاصل اور حاصل چند برگزیدہ شخصیتوں کو قرار دیا ہے اور ان منتخب افراد کو قومی عظمت و انسانی رفعت کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔ دونوں نے اس مرد کامل کو کائنات کا مسخر کرنے والا اور صفاتِ الٰہی کا جذب کرنے والا قرار دیا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام کے مردِ کامل کے تصور سے واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کن معنوں میں بندۂ مولا صفات ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان :

" انسان اپنے جوہر کا انتخاب کر کے اپنے وجود کو ابدی بنانا چاہتا ہے اور اس طرح
خالق تعالیٰ کی تخلیق کی صفت میں شریک ہوتا ہے۔" ص۵۴۹ ف۔۱

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے انسانی عظمت اور ابدیت کے دائروں کو چند افراد تک مخصوص اور محدود رکھا ہے اور اسے فیض عام نہیں مانا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

" ستاروں سے تمام فضائے آسمانی بھری پڑی ہے، لیکن دُمدار ستارے ہمیشہ طلوع نہیں ہوتے یہی حال اصحاب عزائم کا بھی ہے۔ وہ کائنات ہستی کا ایک بالکل الگ گوشہ ہے اور وہاں کے احکام و قوانین کو دنیا کے اعمال عادیہ پر قیاس کرنا غلطی ہے۔ ان کے قوانین الٰہی ان کے وسائل غیر نہتم ان کی ترقیاں لازوال اور ان کے تمام طریقے غیر متوقع ہوتے ہیں۔ اللہ کی رحمت و ربوبیت ان کو تمام خلق اللہ میں سے چن لیتی ہے اور بحکم واللہ یختص برحمتہ من یشاء اپنی رحمتوں اور ربوبیتوں کے عجائب و خوارق ان کے لئے مخصوص کر دیتی ہے۔ پھر ان کے معاملات میں نہ تو کسی دوسرے کا سا چھا

ہوتا ہے نہ کسی مدعی کی وہاں تک رسائی ہے۔" ص۲۶۲۔ ت ●

یہ عجیب بات ہے کہ اقبال اور ابوالکلام جیسے بیدار مغز اور بالغ نظر مفکروں نے اسلام کے اس عظیم پہلو کے بارے میں عام اسلامی مزاج کے برعکس رُخ اختیار کیا ہے۔ ہم نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے کہ ان دونوں مفکروں کی انانیت کی لے شخصیت کے لوازمات میں اس طرح گھلی ہوئی اور گم ہے جس طرح آگ آتش کدے میں، اور موج مستانے میں۔

مردِ قلندر اور مردِ کامل کے بارے میں بھی اقبال کے فکری شعور میں ابوالکلام کے فکری نقوش اس طرح شامل ہیں کہ ایک دوسرے سے جُدا کرنا گوشت کو ناخن سے جُدا کرنا ہے۔ ابوالکلام کے مندرجہ بالا اقتباس کی روشنی میں اقبال کے ذیل کے اشعار پر غور کیا جائے تو آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے اشعار میں وہی کڑک دمک ہے جو ابوالکلام کے ہاں گھن گرج بن گئی ہے ؎

نہ تخت و تاج میں نے لشکر و سپاہ میں ہے　　جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے!

دُنیا کو ہے اس مہدیِ برحق کی ضرورت　　ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار!

مقام بندۂ مومن کا ہے ورائے سپہر　　زمیں سے تا بہ ثریا تمام لات و منات!

تری قندیل ہے ترا دل　　تو آپ ہے اپنی روشنائی!

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر　　ہر فرد ہے ملّت کے مقدر کا ستارہ

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی　　یا بندۂ صحرائی یا مردِ کوہستانی

مری مشاطگی کو کیا ضرورت حسنِ معنی کی　　کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالہ کی حنابندی

انجمن میں بھی میسّر رہی خلوت اس کو　　شمعِ محفل کی طرح سب سے جُدا سب کا رفیق

میری ہستی پیرہنِ عریانیِ عالم کی ہے　　میرے مٹ جانے سے رُسوائی بنی آدم کی ہے

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھکو　　ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری　　جواں مرد کی ضربت کاریانہ

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردکِ میدانی　　کہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی

کیونکہ اقبال نے بعض اشعار میں جماعت کی اہمیت کے بھی واضح اشارے کئے ہیں اور عجب نہیں کہ اقبال کے ان اشعار سے وہی مطلب اخذ کیا جائے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ فرد اور جماعت کے ربط پر اقبال کے افکار کا جائزہ لیتے ہوئے خطبات کی روشنی سے بھی فائدہ اُٹھایا جائے اور محض اشعار کے اشاروں کو اس سند کے لئے کافی نہ خیال کیا جائے کہ ان کے نزدیک قوم کی تقدیر چند افراد خاص کے ہاتھ میں دُعصلتی ہے۔

جیسا کہ ہم نے اقبال کے تصوّرِ خودی پر بحث کرتے ہوئے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اقبال کے ہاں فرد کو ضرورت سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جہاں تک انسان اور کائنات کے تعلق کا سوال ہے! سے اقبال نے فلسفۂ خودی کی مدد سے بڑی خوبی سے پیش کیا ہے، یوں ایک طرف تو وہ انسان کو متناہی اور فطرت کو لا متناہی تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس کے باوجود انسان کائنات میں گم نہیں ہوجاتا۔ ہندو فلسفے میں حقیقت محدود حقیقت مطلق میں گم ہوجاتی ہے جسے اقبال انسانی خودی کی توہین قرار دیتے ہیں۔ جب یہ اعتراض ہوتا ہے کہ متناہی لامتناہی کے حضور کیسے اپنی متناہیت کو برقرار رکھ سکتی ہے تو اقبال اس کا مدلّل جواب اس طرح دیتے ہیں:

حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی امتداد نہیں جس کا تصوّر یونہی ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتدادات پر حاوی ہوں۔ برعکس اس کے وہ عبارت ہے اپنی توسیع اور افزونی سے نہ کہ

امتداد اور وسعت سے۔ لہذا ہم جونہی اس کے توسیع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں تو ہمارے
لئے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی گو لامتناہی خودی سے متمیز تو ہے، لیکن
منفعل نہیں امتداد اور وسعت کا خیال کیجئے تو میرا وجود اسی نظام زمان و مکان میں
گم ہو جاتا ہے جس کا میں بھی ایک جز ہوں، لیکن باعتبار توسیع اور افزونی یہی میں ہوں
جو اس نظام زمان و مکان کو ایک وجود مقابل ٹھیراتا اور اپنے آپ سے سرتاسر
مخیر سمجھتا ہوں۔ لہذا میری ہستی اور بقا کا دار و مدار جس چیز پر ہے، میں اس سے متمیز
بھی ہوں اور وابستہ بھی۔" صفحہ ۹ ت۔ ن ج ۔ ۱۰۱۔ اقبال کا یہ مسلک اس لحاظ سے بہت محکم اور ان
کا یہ موقف بہت مضبوط ہے کہ وہ انسانی خودی کو کائنات کی خودی کے مقابلے میں نمایاں کرتے ہیں اور اس طرح انسانی
خودی کے لئے عمل کی راہ وا کر کے اسے مزید تقویت پہنچاتے ہیں۔ مگر فرد کے نقطۂ نظر کو جب وہ ....
بطور دلیل کے جماعتی خودی پر غالب کرتے ہیں تو صورت حال خطرناک رخ اختیار کر لیتی ہے اور جمہوریت
کا اسلامی مطمح نظر دھندلا ہو جاتا ہے۔ ہم نے میری انانیت پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اقبال کا مسلک
موت کے بارے میں خودی کے ساتھ وابستہ ہے۔ یعنی جن کی خودی توانا ہے ان کو بقائے دوام حاصل ہے
جن کی خودی ناتواں ہے ان کے لئے موت ہے۔ اس کی تشریح اقبال نے ان لفظوں میں کی ہے:

"زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں
موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی
میں کس حد تک کامیابی ہوگی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو
سہارا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت و تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ امر کہ خودی فنا
ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لئے خودی کو برقرار رکھیں گے
تو وہی اعمال جن کی بنا اسی اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔
لہذا بقائے دوام انسان کا حق ہے۔ اس کے حصول کا دار و مدار ہماری مسلسل جد و جہد
پر ہے۔" صفحہ ۱۸۱ ت۔ ن ج۔ ۱۰۱

اقبال کی یہ عملیت اسلامی مزاج کے عین مطابق ہے اور اس پر اقبال نے جس قدر اصرار کیا ہے، وہ
اپنی جگہ قابل تسلیم و تعظیم ہے۔ ابوالکلام نے بھی اسی عملیت کو استقلال عمل سے موسوم کیا ہے اور اسی

شوق و شدّت سے تقریبًا انہی لفظوں میں اسے بیان کیا ہے جس کا حوالہ اوپر اقبال کے اشعار میں گزر چکا ہے۔ لکھتے ہیں :

"آج ایک ایسے عازم امر کی ضرورت ہے جو وقت اور وقت کے سروسامان کو نہ دیکھے، بلکہ وقت اپنے سارے سامانوں کے ساتھ اس کی راہ تک رہا ہو، مشکلیں اس کی راہ میں غبارِ خاکستر بن کر اُڑ جائیں اور دشواریاں اس کی جولانِ قلم کے نیچے سے خس و خاشاک بن کر پس جائیں، وہ وقت کا مخلوق نہ ہو کہ وقت کے حکموں کی چاکری کرے، وہ وقت کا خالق و مالک اور زمانہ اس کی جنبشِ لب پر حرکت کرے۔ اگر انسان اس کی طرف سے گردن موڑ لیں تو وہ خدا کے فرشتوں کو بلا لے، اگر دُنیا اس کا ساتھ نہ دے تو وہ آسمان کو اپنی رفاقت کے لئے نیچے اُتار لے" صلہ ۱۶۹ غ ۔ آ

بلاشبہ یہی وہ عملیت ہے جو انسانی فلاح کی واحد راہ ہے۔ بشرطیکہ یہ جماعتی وفاداری کی لے سے سرشار ہو۔ اسی عملیت کی بدولت اقبال کا یہ خیال صحیح ہے کہ اگر خودی اپنے مدارج ارتقا طے نہ کر سکے تو عین ممکن ہے کہ بے عملی کی وجہ سے انسان اپنی ہستی کو جو بقا چاہتی ہے مٹا دے۔ لکھتے ہیں :

"یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفسِ انسان کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنھوں نے اپنی ذاتی نشوونما کے انتہائی مدارج طے کر لئے ہیں۔ اور جن کی خودی زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرزِ عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بدقسمت انسان اپنی ہستی کھو بیٹھیں" صلہ ۱۸۲ ت ۔ نج ۔ ۱۰۱

اس بحث میں اقبال نے حیات بعد الموت پر شاہ ولی اللہ کے خیالات سے بحث کرتے ہوئے اپنے اسی خیال کا اعادہ کیا ہے کہ انسان حیاتِ عمل کی تکمیل اپنی خودی کی انفرادیت ہی سے کر سکتا ہے۔ لکھتے ہیں :-

میرے نزدیک اس آیت سے (اذا متنا وکنا ترابًا ذالک رجعٌ بعید) صاف مترشح ہوتا ہے کہ انسان اپنی حیاتِ عمل کی جب ہی تکمیل کر سکتا ہے جب اسے (وہ) ایک ایسی انفرادیت حاصل کرے جو اس ماحول میں اپنے انتزاع و انتشار کے باوجود

اپنے کو قائم اور برقرار رکھ سکے" صد ۱۸۱ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اس بحث میں فرد کو جو اہمیت دی ہے وہ ضرورت سے کچھ زیادہ ہے۔ اسلامی تعلیمات اور افکار اس کی عملیت اور سادگی اور خصوصاً اس کی عمومیت کے پیش نظر ان دونوں مفکروں کے خیالات ہمارے لئے تشفی بخش نہیں ہیں۔ اسلام نے معاشرے کی تنظیم اور صلاح و فلاح میں جس پہلو پر خصوصیت سے زور دیا ہے۔ وہ جماعتی صلاح و فلاح اور پورا معاشرہ ہے۔ اسلام نے فرد کی ہستی کا انکار تو نہیں کیا۔ کیونکہ ایسا کرنا خلاف واقعہ ہوتا لیکن اس نے جماعتی صلاح و فلاح کے مقابلے میں اسے اس قدر کم اہمیت دی ہے کہ عملاً اس کی ہستی معطل ہو کر رہ گئی ہے۔ اقبال نے اپنے ان اشعار میں جس پہلو کو پیش کیا ہے وہ ہمارے خیال میں اسلامی مزاج کے عین مطابق ہے ؎

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہی حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زن طلسم مجاز ہو جا

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

شاخ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
نا آشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

اقبال کے اس مضمون کے اشعار فرد کے مقابلے میں جماعتی خودی کے اسلامی جذبے کے سچے ترجمان ہیں۔ ممکن ہے اقبال کے ان اشعار کے پیش نظر جو اس سے پہلے ہم نے پیش کئے ہیں ان اشعار کی کی دوسری توجیہہ کی جائے اور یہ ثابت کیا جائے کہ وہ جماعت کے مقابلے میں فرد کی طرف زیادہ مائل تھے۔ اس خیال کی تردید میں خطبات کا یہ اشارہ بھی قابل توجہ ہے جہاں انھوں نے حیات بعد الموت کی ایک نئی اور فکر انگیز تشریح کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف مابعد الطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا۔ مابعد الطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتماد کی کیفیت پیدا ہو۔" صہ ۱۹۹ ت۔ نج۔ ا۔ ا

دل کی مزید تشفی کا سامان اقبال کی اس تنقید نظر سے ہوتا ہے جہاں انھوں نے اس بارے میں ابن رشد پر تنقید کی ہے اور ایک خیال انگیز اشارہ یہ کیا ہے :۔

"ابن رشد کہتا ہے کہ عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں اس کی ہستی جسم سے بالاتر ہے وہ منفرد ہے عالم گیر اور دوامی، لہذا اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے۔

پھر رینان کے حوالے سے لکھتے ہیں" اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بنی نوع انسان اور تہذیب و تمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو بقائے دوام حاصل ہے۔" صہ ۱۰۱ ت۔ نج۔ ا۔ ا

اقبال کے یہ فکر انگیز اشارے جماعتی میلان کی صحیح سمت پر متوجہ کرتے ہیں۔ ہم نے میر کے حوالے سے انسانی عظمت کی بحث میں بتایا ہے کہ فرد بحیثیت (انسان) کائنات سے بڑھ کر ہے لیکن انسان (بحیثیت فرد) اس میں گم ہو جاتا ہے۔

ابوالکلام کے ہاں بھی بعض ایسے اشارے ملتے ہیں جہاں انھوں نے اسلام کے مسلک اور مزاج کی صحیح نمائندگی اس طرح کی ہے :

"تم کیا ہو؟ اس بکھری ہوئی شکل میں بیکار ہو اس میں تمھارا کوئی وجود نہیں۔ قرآن وجود مانتا ہے اجتماع کا اس کے نزدیک وجود کڑیوں کا نہیں ہے بلکہ زنجیر کا ہے۔ ہم میں سے ہر وجود ایک کڑی ہے۔ اس کا کام پورا نہیں ہو سکتا جب تک وہ باقی کڑیوں کی خبر نہ لے جب تک باقی کڑیاں مضبوط نہ ہونگی زنجیر مضبوط نہیں ہو سکتی۔" صہ ۹۵ نج۔ ۲

ایک جگہ کس جوش اور جرأت سے اس پر زور دیتے ہیں :

"بس زندگی اور وجود نہیں ہے مگر اجتماع و ائتلاف۔ اور موت و فنا نہیں ہے مگر اس کی ضد۔ یہی حالت افعال و اعمال پر طاری ہوتی ہے۔ پس اخلاق کی زبان میں اس کو خیر اور شریعت کی زبان میں عمل صالح اور حسنات کہتے ہیں۔ جب جسم انسانی

پر طاری ہوتی ہے تو طب کی اصطلاح میں تندرستی سے تعبیر کی جاتی ہے اور حکیم کہتا ہے کہ یہ زندگی ہے۔ اور پھر یہی حالت ہے کہ جب قومی و جماعتی زندگی کی قوتوں اور عملوں پر طاری ہوتی ہے تو اس کا نام حیات قومی و اجتماعی ہوتا ہے اور اس کا ظہور قومی اقبال و ترقی اور نفوذ و تسلط کی شکل میں دنیا دیکھتی ہے۔ الفاظ بہت سے ہیں معنیٰ ایک ہیں۔" ص۲۸ خ۔آ

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"قوم افراد سے مرکب ہے اور افراد کی قومی ہستی کے قیام و ظہور کے لئے ایک جماعتی مسلک میں تمام افراد منسلک ہو جائیں اور تفرقہ و تشتت کی جگہ وحدت و اتحاد پر افراد قوم کی شیرازہ بندی کی جائے۔" ص۱۶۲ خ۔آ

ایک جگہ الکتاب کے حوالے سے اس خیال کو یوں دہراتے ہیں:۔

قرآن کے نزدیک فرد اور فرد کی ہستی کوئی شے نہیں ہے۔ ہستی صرف اجتماع اور جماعت کی ہے اور فرد کا وجود اور اعمال بھی صرف اسی لئے ہے تاکہ ان کے اجتماع و تالیف سے ہیئت اجتماعیہ پیدا ہو۔" ص۲۵ خ۔آ

اسی خیال کو بڑے اختصار مگر اصرار سے اس طرح پیش کرتے ہیں:

"اسی بناء پر شارع نے اسلام اور اسلامی زندگی کا دوسرا نام جماعت رکھا ہے اور جماعت سے علیحدگی کو جاہلیت اور حیات جاہلی سے تعبیر کیا ہے۔" ص۱ خ۔آ

الکتاب ہی سے اس خیال کی ایک دلیل ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

"یہی سبب ہے کہ سورۂ فاتحہ میں جو قومی دعا مسلمانوں کو سکھلائی گئی، اس میں متکلم واحد نہیں ہے بلکہ جمع۔ حالانکہ وہ فرداً فرداً ہر مومن کی زبان سے نکلنے والی تھی۔" ص۱۰ خ۔آ

ابوالکلام کا یہ مسلک اسلامی مزاج اور اس کی عمومیت کا صحیح ترجمان ہے۔ اس کی نفسیاتی تشریح بڑی خوبی سے ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ یہ حقیقت دلنشین ہو جاتی ہے اور اسلامی عمومیت کا تصور واضح ہو جاتا ہے:

"ہماری زندگی ایک آئینہ خانہ ہے یہاں ہر چہرے کا عکس بیک وقت سینکڑوں آئینوں میں پڑنے لگتا ہے۔ اگر ایک چہرے پر بھی غبار آ جائے گا تو سینکڑوں چہرے غبار آلود

ہو جائیں گے۔ ہم میں سے ایک فرد کی زندگی محض ایک انفرادی واقعہ نہیں ہے، وہ پورے مجموعہ کا حادثہ ہے دریا کی سطح پر ایک لہر اٹھتی ہے لیکن اس ایک لہر سے بےشمار لہریں بنتی چلی جاتی ہیں۔ یہاں ہماری کوئی بات بھی صرف ہماری... نہیں ہوتی، بلکہ ہم جو کچھ اپنے لئے کرتے ہیں اس میں بھی دوسروں کا حصہ ہوتا ہے۔ ہماری کوئی خوشی بھی ہمیں خوش نہیں کر سکے گی اگر ہمارے چاروں طرف غمناک چہرے اکٹھے ہو جائیں گے۔ ہم خوش رہ کر دوسروں کو خوش کرتے ہیں، اور دوسروں کو خوش دیکھ کر خود خوش ہونے لگتے ہیں۔" صفحہ ۱۰ غ۔ خ

مزید تشریح کرتے ہوئے اس حقیقت پر یوں گل افشانی کرتے ہیں:

"ہمارے لئے ہر حال میں مقدم کام عوام کی تعلیم ہے۔ یہی کام سب سے زیادہ ضروری ہے اور اس کی طرف سے ہمیشہ اعراض کیا گیا ہے تعلیم کے لفظ کو یہاں اس سے زیادہ وسیع معنوں میں لیجئے، تعلیم سے مقصود وہ تعلیم ہی نہیں ہے جو قواعد اور منضبط اصولوں کے ذریعے مکتبوں اور مدرسوں میں دی جاتی ہے۔ تو دراصل آنے والے عہد کیلئے ہے۔ جنھیں آج بڑھایا جا رہا ہے وہ کل کام کریں گے لیکن قوم کو اس کی موجودہ حالت میں بلند کرنے کے لئے ضروری ہے کہ موجودہ نسل کی دماغی حالت اور عملی استعداد درست کی جائے۔ وقت کی تمام مشکلات کا یہی علاج ہے۔" صفحہ ۱۸۹ خ۔ آ

ایک جگہ اپنی عام روش سے ہٹ کر کس بے باکی اور بردباری سے مشورہ دیتے ہیں:

"ہندوستان میں مسلمانوں کی اصلاحِ حال اور ادائے فرضِ شرعیہ کی استطاعت کبھی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اپنی موجودہ حیاتِ انفرادی کو ترک کر کے حیاتِ اجتماعی و شرعی اختیار نہ کریں۔ یعنی احکامِ نظامِ شرع کے مطابق سب ایک امیر و قائدِ شرع کی اطاعت پر مجتمع نہ ہو جائیں۔ اور بکھرے ہوئے متفرق قومی مرکزوں کی جگہ ایک ہی مرکزِ قومی پیدا نہ ہو جائے یہی اصل اساس کار ہے۔" صفحہ ۱۶۴ خ۔ آ

ابوالکلام کا یہ مسلکِ اجتماعی روحِ اسلامی کا وہ مظاہرہ ہے جس سے اسلامی تعلیمات کے ہر پہلو کی وضاحت ہو جاتی ہے اور اسلامی زندگی کا ہر گوشہ اس خیال سے جھلکتا اور جاگتا نظر آتا ہے۔

اقبال نے بھی اسی جمہوریت کو اسلام کی روح قرار دیا ہے۔ خلافت کی بحث میں اقبال نے ترکوں کے فیصلۂ خلافت کو جن لفظوں میں سراہا ہے ا ن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ خلافت اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہے۔ لکھتے ہیں:

"ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سرتاسر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لئے کہ اولاً تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی زیادہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔" ص۲۴۲ ت۔ ت۔ ا۔ ا

اقبال نے اسلام کی روح یعنی جمہوریت کی تائید کرتے ہوئے ٹھیک وہی مسلک اختیار کیا ہے جسے ابوالکلام نے بھی صاف صاف پارلیمنٹری حکومت کہا ہے۔ لکھتے ہیں:

"جس چیز کا اختیار انبیاء کرام کو نہیں اس کا حق کسی دنیوی طاقت و حکومت کو بھی نہیں مل سکتا۔ البتہ وہ ملت اور جماعت کے اندر اپنی عقل کو مخفی بتلاتا ہے اور کہتا ہے ید اللہ علی الجماعۃ اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔ پس اس کے نزدیک وہی حکومت جائز ہو سکتی ہے جو شخصی نہ ہو بلکہ ملت اور قوم کے ہاتھ میں ہو۔ اسی بنا پر اس نے مشورہ کا حکم دیا (امرھم شوریٰ بینھم اور ان کا حکم یہ کہ آپس میں مشورہ کر کے تمام کام انجام دیں) (شاورھم فی الامر۔ اے پیغمبر تمام امور و معاملات کو مشورہ کے ساتھ انجام دیا کرو) پس مسلمانوں کا فرض ہونا چاہیئے کہ وہ جائز آزادی کے حصول کے لئے کوشش کریں اور پارلیمنٹری حکومت انھیں جب تک نہ مل جائے اپنے اصولِ مذہبی کی خاطر چین نہ لیں۔" ص۸ صبح امید

جمہوریت کو عقیدتاً صحیح تسلیم کر لینے کے بعد بھی جب اقبال اور ابوالکلام دونوں عوام کو آخر

فیصلہ کن قوت ماننے سے انکار کرتے ہیں تو دونوں کی جمہوریت پسندی بے معنیٰ ہو کر رہ جاتی ہے۔ دونوں جب اس پر اصرار کرتے ہیں . . . . کہ قومی بہتری کا دارومدار چند افراد خاص پر ہے اور عوام ان کے تابع مہمل ہیں تو یہ جمہوریت کے بنیادی تصور ہی کا انکار ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں:

"قوموں کی اصل قوت عوام کا طبقہ ہے۔ مگر اس طبقے کی قوت چند نفوس خاص کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ ان کی بیداری سے تمام ملت بیدار رہتی ہے۔ اور ان کی غفلت سے تمام ملت پر غفلت چھا جاتی ہے۔" ص۔آ

ایک طرف ابوالکلام جمہوریت اور شوریٰ کو اسلامی قانون کا اولین اور بنیادی دستور قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں:۔

"مذہبی اسلام کا صحیح اصول شوریٰ اور نظام اجتماعی ہے اور کوئی حکومت، کوئی ریاست کوئی انجمن کوئی جماعت کبھی اسلامی نہیں کہی جا سکتی جب تک وہ اس اصل شرعی و دینی اور حکم مقدس الٰہی کی پیرو نہ ہو" ص ۱۴۵ ص،،

اور دوسری طرف عوام کو چند نفوس قدسیہ کے ہاتھ میں کٹھ پتلی قرار دیتے ہیں۔

ابوالکلام جب جمہوریت کی مذہب کے توسط سے یہ تعریف کرتے ہیں تو وہ جمہوریت کی روح سے آشنا رہتے ہیں:

"ہم خدا کی مرضی اس میں یقین کرتے ہیں کہ قوموں اور ملکوں کو اپنے اوپر آپ حکومت کرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اور یورپ خود اس اصول پر کاربند ہو کر آزاد ہو چکا ہے۔ ہم انگلستان سے آج اسی چیز کے طالب ہیں جس شے کے لئے وہ خود کل تک بے قرار تھا" ص۸۰ صبح امید

ابوالکلام نے یہاں اگرچہ مذہب کا سہارا لیا ہے لیکن یہ مسلک جمہوریت کے اساسی مزاج کے عین مطابق ہے۔ یہاں تک بھی ان کا مسلک جمہوری ہی قرار دیا جا سکتا ہے جب یہ کہتے ہیں:

"یہی دعوت ہے جس کی طرف ہم مسلمانوں کو بلانا چاہتے ہیں۔ یہ کسی انسانی دماغ کی اختراع نہیں نہ کسی انسانی گروہ کا اتباع و تقلید ہے بلکہ اس رب العالمین نے

> جس نے کتاب و حکمت اور عدل و میزان کے ساتھ اپنے رسولوں کو دنیا میں بھیجا اور یہ راہ ہمارے سامنے کھول دی ہے۔ وہ اگر توفیق بخشے تو اس کی دی ہوئی زندگی کو اس دعوتِ حق میں ختم کر دینا چاہتے ہیں، نہ کسی سے جنگ ہے نہ کسی سے ..... مناقشہ نہ صلہ کی توقع نہ داد کی امید اس راہ کے داعی کریم کو جو حکم دیا گیا تھا وہ ہمارے سامنے موجود ہے۔" صفحہ ۱۹ صبح امید

ابوالکلام کا یہ اندازِ بیان اگرچہ مذہبی اصطلاحات میں اُلجھا ہوا ہے لیکن اسلامی مزاج اور اس کی عمومی جمہوریت کے خلاف نہیں ہے۔ جمہوریت کا وہ حق جو الکتاب نے انسانوں کو دیا ہے، یقیناً رب العالمین کا عطیہ ہے مگر اس کا استعمال انسانوں ہی کے اختیار میں ہے۔ ان معنوں میں جمہوریت کسی انسانی گروہ کا اتباع و تقلید نہیں ہے بلکہ حکم الٰہی کی پابندی ہے۔ لیکن عملاً جب عوام کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ اپنے اس حق کو استعمال کریں تو پھر ان پر کوئی خارجی پابندی جمہوری قرار نہیں دی جا سکتی اس کی واضح مثال خود ابوالکلام کے اس مسلک سے ظاہر ہوتی ہے کہ جس زمانے میں مسلمان اپنی بعض سیاسی اور سماجی ضرورتوں کے تقاضے سے حکومت وقت سے ایک یونیورسٹی کا مطالبہ کر رہے تھے اور جن شرطوں کے سہارے مسلم یونیورسٹی کی تحریک اور تائید کر رہے تھے تو خود ابوالکلام اس کے شدید مخالف تھے اور انھیں جمہوریت کے مطابق اس مخالفت کا حق تھا۔ اس تحریک کی حمایت میں جو عوام میں جوش اور جذبہ پیدا ہو گیا اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

> "قصبوں اور دیہاتوں میں جن لوگوں نے سینکڑوں روپیوں کی رقمیں چندے میں شامل کی ہیں ہمیں بتایا جائے کہ ان میں کتنے آدمی تھے جو یونیورسٹی کی ضرورت کو محسوس کرنا تو درکنار اس کی حقیقت سے بھی واقفیت رکھتے تھے" صفحہ ۹۶ صبح امید

یہ اعتراض جس قدر منطقی اور حقیقی ہے اتنا ہی یہ بالکل ایسی ہی بات ہے کہ جیسے ہندوستان کی آزادی کے لئے کروڑوں ہندوستانی سر دھڑ کی بازی لگا رہے تھے، مگر ان میں کتنے تھے جو آزادی کی حقیقت اور حیثیت سے کچھ بھی واقفیت رکھتے تھے۔ عوام ہمیشہ اور ہر جگہ اپنے جوش اور جذبات میں سیدھے اور سچے ہوتے ہیں۔ وہ منطق اور دلیل سے نہیں، یقین اور خلوص سے جو کچھ کر سکتے ہیں کر گزرتے ہیں۔ عوام کا یہ پہلو اور ان کا یہ کردار ہمیشہ سے داغ رہا ہے۔ جمہوری روح کا تقاضا ہے کہ عوامی کردار

کا احترام کیا جائے، اور ان کے فیصلوں کو ان کے شایانِ شان جگہ دی جائے۔ عوام کے فیصلوں کو نہ ماننا اور جمہوریت کی حمایت کرنا دو متضاد باتیں ہیں۔ افراد کی طرح جمہوری فیصلے بھی غلط ہو سکتے ہیں لیکن اگر عوام کے فیصلوں کو آخری مانا جائے تو پھر حق کا کوئی مستند معیار ہی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

دراصل اقبال اور ابوالکلام دونوں کا رجحان جمہوریت کے اس طرز کے خلاف ہے جسے اقبال نے محض گننا قرار دیا ہے۔ ۵

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

ابوالکلام نے اس کی تشریح اس نقطۂ نظر سے کی ہے جس میں سوادِ اعظم کی حیثیت حق و باطل کے فیصلے میں محض تماشائی کی رہ جاتی ہے لکھتے ہیں:

"(سوادِ اعظم کا مطلب) اگر ایک لمحے کے لئے یہ مطلب تسلیم کر لیا جائے تو حق و باطل اور سیاہ و سفید کا سارا کارخانہ درہم برہم ہو جائے گا اور اسلامی زندگی کے معنی صرف یہ رہ جائیں گے کہ جس جہل و ضلالت پر سو آدمی متفق ہو جائیں نناوے کو ان کی پیروی کرنی چاہیئے۔ گویا اسلام کے نزدیک عقائد و اعمال کی صحت کا معیار حقیقت نہیں بلکہ مقدار کی محض اضافی و وقتی اکثریت ہے۔ کوئی راہ کتنی ہی جہل و ضلالت کی راہ ہو لیکن اگر دس نے قدم بڑھا دیا تو گیارھویں کے لئے بحکم التزام جماعت واتبعوا سواد الاعظم اس کی پیروی لازمی ہوگی، نہیں کرے گا تو مَنْ شَذَّ شُذَّ فی النار! اس ناسمجھی میں وہ مدعیانِ علم مبتلا ہوئے تھے جو اس حدیث سے تقلیدِ شخصی کے وجوب و التزام پر استدلال کرتے تھے۔" ص ۴۳ ت۔ آ

ابوالکلام نے جس انانیتی انداز سے اس صورتِ حال کا تجزیہ کیا ہے وہ اسلامی مزاج کی عمومیت کے پیشِ نظر بہت واضح نہیں ہے۔ اختلاف کی جتنی شکلیں پیدا ہوئی ہیں وہ احکاماتِ قطعی اور نصوصِ شرعی کے بارے میں نہیں ہوتیں بلکہ ان کی تشریح اور تعبیر کے بارے میں ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ یہ اختلاف تعبیراتِ واقعات تک کے بارے میں ممکن ہے جن کی شہادت خود الکتاب نے دی ہے۔ مثلاً واقعہ معراج کی نوعیت۔ یہ اختلاف حقیقتاً واقعہ کا نہیں ہے بلکہ واقعہ کی تعبیر کا ہے۔ اور جہاں تک حق و باطل کے معیار کا سوال ہے دونوں صورتیں ممکن ہیں۔ چنانچہ ابوالکلام نے خود بھی اس کی یہ ضروری تشریح کی ہے:

"دراصل ان تمام احکام (اکثریت کا اتباع) کا تعلق امامت کبریٰ کے معاملے سے ہے۔ یعنی خلافتِ اسلامیہ کے معاملے سے ... نہ کہ عقائد و افکار اور اعمال و آراء سے۔" ص۴۴ ت۔آ

جیسا کہ اس سے پہلے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے کہ اسلام کی روح عقائد و افکار کے بارے میں غور و فکر اور آزادیٔ خیال پر مبنی ہے۔ اسلام نے خود نفسِ مذہب کے بارے میں بھی کوئی جبر نہیں کیا بلکہ سرتاسر اختیار کی روش اختیار کی ہے۔ اس لئے یہ خیال کچھ بہت وزنی نہیں ہے کہ اسلامی عقائد و افکار محض تقلیدی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابوالکلام کا یہ خیال بنیادی طور پر درست ہے کہ اسلامی تاریخ کی گواہی یہی ہے کہ عقائد و افکار اور نفسِ مذہب کے بارے میں اسلامی روح جمہوری ہے۔ اور اسی جمہوریت کی ایک شکل ان مسائل و معاملات میں نظم و ضبط کی ہے۔ اسلام کے عقائد محض فکر و خیال پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی ایک متعین جماعتی تشکیل اور تنظیم بھی ہے۔ عبادات تک میں اسلام کی اسی روح کا غلبہ جماعت کی تشکیل، زکوٰۃ کی ادائیگی، حج کے رسوم و مناسک غرض کہ مجموعی طور پر اسلام کا رُخ نظم و ترتیب کی طرف ہے۔ ابوالکلام خود بھی تسلیم کرتے ہیں:

"اسلام کا ظہور ہوا تو اس کی روح جمہوریت کے ساتھ نظم و اطاعت کا بھی قوام چاہتی تھی۔ وہ اگر ایک طرف انفرادی آزادی کا محافظ تھا تو دوسری طرف نظم و امارت کا بھی مقوم تھا۔" ص۴۴ ت۔آ

اس کی ایک مثال ابوالکلام نے یہ بھی دی ہے:

"جب مانعین زکوٰۃ کے قتال کا سوال تھا تو تمام مجمع صحابہ کی رائے ایک طرف تھی اور حضرت ابوبکرؓ کی ایک طرف۔ یعنی سوادِ اعظم قتال کا مخالف تھا۔ حضرت ابوبکرؓ مجبور تھے۔ پھر کیا یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے اتبعوا سواد الاعظم کی مخالفت کی۔ حاشا و کلا۔" ص۴۵ ت۔آ

اول تو یہ مسئلہ ایک نصِ قطعی کی حیثیت رکھتا تھا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کی رائے صحت پر مبنی تھی۔ دوسرے حضرت ابوبکرؓ کی حیثیت دوسری حیثیتوں سے بڑھ کر خلیفہ کی بھی تھی اور بحیثیت خلیفہ کے انھیں اختیار تھا کہ اگر وہ کسی مسئلے میں اپنی رائے کو ہر طرح سے جائز قرار دیں تو اسے بحیثیت ایک امیر کے منوا سکتے ہیں اور اس کا تسلیم کرنا از روئے شرع لازمی ہے۔ چنانچہ بعینہٖ یہی صورتِ حال حضرت

عمرؓ کے سامنے بھی پیش آئی۔ انھوں نے بعض مسائل میں جب اپنی رائے کو صحیح خیال کیا تو اس کے مطابق ایک قطعی فیصلہ کیا اور ان کا فیصلہ دقتِ نظر پر مبنی تھا اسلام کے مصالح پر ان کی عظیم الشان دسترس بطور سند کے پیش کی جا سکتی ہے۔ لیکن شیخین کے بعد جب حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے بعض مسائل میں فیصلے کئے اور سوادِ اعظم کا خیال نہ کیا تو حالات نے ثابت کر دیا کہ شیخین کی طرح ان کی نظر اسلامی معاملات اور مسائل میں اتنی دور رس نہ تھی۔ ان مثالوں سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام نے اپنے اجتماعی مزاج کی رعایت کے جتنے ممکن پہلو تھے ان سب کا خیال رکھتے ہوئے سوادِ اعظم کو جو جگہ دی ہے وہ خود بطور ایک اصول کے ہے۔ یعنی سوادِ اعظم کی رعایت یکسر نظرانداز نہیں کی جا سکتی۔ اور دس رایوں کی گمراہی کے مقابلے میں ایک رائے کی گمراہی بہرحال زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

ابوالکلام نے جس شدتِ فکر اور شوخیٔ فہم سے تقلید پر تنقید کی ہے، اس میں بھی نظم و اتحاد کی وہ اسلامی ذہنیت کم ہے جس کا اسلام نے خاص خیال رکھا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تقلید کی ضرورت سے زیادہ اہمیت نے اسلامی مزاج کی تازگی کو ختم کر دیا تھا اور فکرِ اسلامی کی فطری نشوونما ایک ایسی انتہا پر جا کر رک گئی تھی جہاں سے وقت کے فوری تقاضوں کا جواب نہ ملتا تھا۔ لیکن عدمِ تقلید نے جن مسائل میں نئی راہ بنانے کی کوشش کی وہ کامیابی کی منزل پر پہنچی ہو یا نہیں لیکن اس شاہراہ سے یقیناً دور جا پڑی جس پر سوادِ اعظم بڑی شان سے گامزن تھا۔ آزادیٔ فکر اور تقلید نظم دونوں میں قابلِ ترجیح پہلو تعمیری ہونا چاہیئے۔ تعمیر کا عمومی تقاضا تنظیم کا محتاج ہے اور اسلام نے اس کا خاص خیال رکھا ہے۔ یہ مسئلہ ہر لحاظ سے اتنا آسان نہیں ہے جیسے ابوالکلام نے قطعیت سے پیش کیا ہے۔ بقول اقبال کے اقوامِ عالم کی تاریخ میں یہ منزل بڑی کٹھن ہے ؎

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا　　منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

اقبال اور ابوالکلام دونوں کا فطری اور جذباتی پہلو فردیت کی طرف ہے لیکن اسلام کا مجموعی رویہ جماعتی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں ہی ماخذ سے وابستہ ہیں اس لئے اس بارے میں عجب تضاد کا شکار ہیں۔ وہ بیک وقت جمہوری روح کے بھی قائل ہیں اور سوادِ اعظم کو گمراہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ان دونوں بڑے مفکروں کی انانیتی جہت فسطائیت ہی سے تسکین پاتی مگر اسلام کے عمومی پہلو نے ان کا راستہ روک لیا۔ اگر اسلام کا جمہوری تقاضا ان دونوں کا راستہ نہ روک لیتا تو یہ

دونوں بڑے فنکار، بڑے قسطائیت نواز ثابت ہوئے۔ ڈاکٹر اختر حسین رائے پوری نے اقبال پر اور حسن عسکری نے ابوالکلام پر کچھ اس قسم کے اعتراضات کئے ہیں فطری میلان اور معاشرتی جھکاؤ میں ان دونوں کے ہاں جس طرح کی ذہنی کشمکش ملتی ہے وہ بڑی سخت آزمائش کی نوعیت رکھتی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں ... نے انفرادیت، قوت اور اشتراکیت پر جن اُلجھے ہوئے خیالات کا اظہار کیا ہے وہاں ان دونوں کی اصل مشکل ان کے فطری میلان اور مذہبی رجحان کے بُعد کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ابوالکلام کے وہ اقتباسات جو اوپر دیئے گئے ہیں اسلامی رجحان کی عمومیت کا نتیجہ ہیں لیکن طبیعت کا اصلی جھکاؤ بھی ان نقطوں میں اپنی تسکین کا سامان فراہم کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

۱۳ رمئی ۱۹۱۳ء کے الہلال میں افراد کی اہمیت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"قوموں میں جب زندگی آتی ہے تو ہزاروں افراد کے ذریعے نہیں بلکہ ہمیشہ سرچشمۂ حیات ایک یا ایک سے زیادہ چند نفوس قلیلہ و عدیدہ ہی ہوتا ہے اس عالم کی زندگی قوموں سے ہے مگر قوموں کی زندگی صرف اشخاص کے دم سے وابستہ ہے۔ سرزمین انسانیت میں جب ایک عمدہ بیج بارآور ہو کر سر اُٹھاتا ہے تو اس سے صدہا شاخیں پھوٹتی ہیں اور ان میں ہزاروں تر و تازہ پھل لٹکنے لگتے ہیں۔" صلہ[۲۸] ص ۱

جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح انفرادی خودی اجتماعی خودی سے ترقی اور تقویت کا راستہ اختیار کرتی ہے۔ ایک فرانسیسی ادیب بارس نے انفرادی خودی کی تکمیل اجتماعی خودی میں اس خوبی سے واضح کی ہے:

"خودی کے تصور کو عرصے تک میں نے کریدا اور وہی طریقہ اختیار کیا جو شاعر اور صوفی اختیار کرتے ہیں۔ یعنی اندرونی کشف و مشاہدہ۔ جتنا نیچے اُترا اتنا ہی میں نے محسوس کیا کہ میرے قدم بلا روک نیچے دھنستے چلے جا رہے ہیں۔ جماعت کی چٹان نے میرے قدم کو اور زیادہ نیچے جانے سے روک لیا۔" صلہ[۲۷۲] ن ۱

جماعتی خودی کا یہ واضح تصور جو آئینے کی طرح صاف ہے ابوالکلام اور اقبال کے ہاں واضح نہیں ہے۔ ابوالکلام کے تصورِ عیش میں بھی ہم نے اسی انفرادیت پر روشنی ڈالی ہے، اور ابوالکلام اور اقبال کے تصورِ قوت میں بھی اس ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی انفرادیت نے سر اُٹھایا ہے۔

قوت :-

قوت کی تعریف اور تشریح کرتے ہوئے اگرچہ ابوالکلام نے بھی اخلاقی قوت کو بڑا درجہ دیا ہے۔ جیسا کہ ۱۹۱۰ء کے جلسہ ندوہ کی روداد میں تحریر کرتے ہیں :

"ہر طاقتور ہاتھ جس میں تلوار ہو اپنے مخالف کو شکست دے سکتا ہے۔ لیکن تحسین اس فاتح کے لیے ہے جو اسلحہ کے بغیر حریف کو اپنے قابو میں کر لے" صف الندوہ اپریل ۱۹۱۰ء

لیکن اخلاقی بقا اور بہبود کے لئے وہ مادی قوت کے بھی معترف اور موئید ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں :-

"دنیا کی بدقسمتی ہے اب تک اصل قوت تلوار کی قوت اور زندگی کا سرچشمۂ آبِ حیات خون کی ندیوں اور فوارروں ہی میں ہے۔ دنیا پر اب تک کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا ہے کہ تلواروں کی صداقت ضعیف ہوگئی ہو اور امید نہیں کہ آئندہ بھی ایسا زمانہ نصیب ہو۔ فریب اخلاق نے ہمیشہ اپنے تنگنائے کی بھیس میں چھپ کر ایسی دنیا کی منتیں مانی ہیں، جب کہ تمام کائنات انسانوں کی جگہ ملائکہ معصومین کی بہشت زار بن جائے گی۔ اور قتل وخون ریزی کو لوگ اس طرح بھول جائیں گے جس طرح موجودہ عالم نے امن صلح کو فراموش کر دیا ہے" صف خ۔ آ

اقبال ہی کے لب و لہجہ میں اس عقیدے کا ان لفظوں میں اعلان اوراعتراف کرتے ہیں کہ :

"پس حضرات وہ ہاتھ نہایت مقدس ہے جس میں صلح کا سفید جھنڈا لہرا رہا ہے۔ مگر زندہ وہی رہ سکتا ہے جس میں خونچکاں تلوار کا قبضہ ہو۔ یہی اقوام کی زندگی کا منبع، قیام عدل ومیزان کا وسیلہ، انسانی سبعیت ودرندگی کا بچاؤ اور مظلوم کے ہاتھ میں اس کی حفاظت کی ایک ہی ڈھال ہے" صلا خ۔ آ

ابوالکلام اس حفاظت کی ڈھال کے بغیر قیام عدل والصاف کو پرفریب تخیل قرار دیتے ہیں، اور صاف صاف لکھتے ہیں :

طاقت نے کمزوری اور غفلت کے ساتھ کب انصاف کیا ہے کہ آج کرے گی۔ یہ انصاف جس کا مقابلہ کمزوری کرے رحم ہے اور دنیا میں قومیں رحم نہیں کیا کرتیں

یہاں صرف طاقت اور ضرورت کا اعتراف کیا جاتا ہے اور اس کا نام انصاف ہے ہمیں چاہیئے کہ حقیقت کے خلاف ہر فریبِ خیال سے انکار کر دیں۔" صفحہ ۱۹۱ خ۔ آ

اقبال نے اس قوت اور قیادت کو اخلاقی استحقاق کا درجہ دیا ہے اور یہاں بھی یہ دونوں مفکر اسلام کے راستہ پر یکساں گامزن نظر آتے ہیں۔ اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار اسی کیفیت سے پر ہیں:

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے   مسلماں کو ہے ننگ وہ بادشاہی

ہر نئی تعمیر کو لازم ہے تخریبِ تمام   ہے اسی میں مشکلاتِ زندگانی کی کشود

خونِ دل و جگر سے ہے میری نوا کی پرورش   ہے رگِ ساز میں رواں صاحبِ ساز کا لہو

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں   جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں

وہی زمانہ کی گردش پہ غالب آتا ہے   جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا

مری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی   کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر   نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

جینے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس   جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ

جبینِ بندۂ حق میں نمود ہے جس کی   اسی جلال سے لبریز ہے ضمیرِ وجود

اسی نگاہ میں ہے قاہری و جباری   اسی نگاہ میں ہے دلبری و رعنائی

مصلحت در دینِ عیسیٰ غار و کوہ — مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر — جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے — ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار — جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم — عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

اقبال نے ان تمام اشعار میں قوت کو بطور ایک محافظِ حق کے تسلیم کیا ہے۔ وہ تنہا قوت کے قائل نہیں ہیں بلکہ قوت کو ایک مقصد کے حصول کے لئے ناگزیر قرار دیتے ہیں اور اسی مقصد کو .... دینی یا ایک اعلیٰ اخلاقی قدر قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے تنہا قوت کو اقبال اندھی قوت مانتے ہوئے انسانیت کے لئے خطرناک زہر قرار دیتے ہیں۔ ؎

لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر — ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاق

اسی خیال کی وجہ سے ابوالکلام باوجود گاندھی جی کی رہنمائی پر مکمل اعتماد کے عدمِ تشدد کے مسئلے پر کبھی اپنے آپ کو ان کا ہم خیال نہ بنا سکے۔ اس اختلافِ رائے پر انھوں نے اپنی آخری تصنیف "ہماری آزادی" میں بھی روشنی ڈالی ہے۔

ان موضوعات پر اقبال اور ابوالکلام کے تفکر و فن کی ان قریبی اور قطعی مشابہتوں کے جلال اور جادو سے اردو کا انانیتی ادیب سجاد انصاری بے ساختہ چیخ اٹھا:

"اقبال کو جب پڑھتا ہوں تو خدا یاد آجاتا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اگر قرآن نازل نہ ہو چکا ہوتا یا مولانا ابوالکلام کی نثر اس کے لئے منتخب کی جاتی یا اقبال کی نظم پیغمبری صرف مذہب تک محدود نہیں زندگی کے ہر نظام میں ایک حقیقی پیغمبر ہوتا ہے۔ اقبال جب

کہتے ہیں ۔ مرا حرمے است درد دل ۔ تو میں ان پر اس خلوص سے ایمان لاتا ہوں جس طرح روحیں پیمان الست کے سلسلہ میں ایمان لائی تھیں۔ میں تنہا اخلاقی سیرت کا قائل ہوں۔ اگر کوئی دل رکھتا ہے اور دماغ بھی۔ ایسے میں ان تمام ہستیوں پر ترجیح دیتا ہوں جن کی تمام عمریں محض محاسن کے ارتکاب میں ضائع ہوئیں میرے نزدیک اقبال اور مولانا ابوالکلام حقیقی معنوں میں فوق البشر ہیں"۔ ص۲۲ م۔ ن

سجاد انصاری نے ابوالکلام کو اگر صرف فوق البشر ہی قرار دیا ہوتا تو یہ محض جوش اعتقاد کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا تھا، مگر انھوں نے اپنی عقیدت کو جس عقلیت سے مرتب کرکے پیش کیا ہے وہ آسانی سے نظر انداز نہیں کی جا سکتی۔ لکھتے ہیں :

"مولانا ابوالکلام آزاد کا دماغ ان معجزات میں سے ہے جو کارکنان قضا و قدر کی حیرت انگیز کرشمہ طرازیوں کو نمایاں کرتے رہتے ہیں۔ الہلال نے ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو اسی طرح بیدار کر دیا جس طرح نفخ صور سے لاکھوں برس کے سوئے ہوئے انسان زندہ ہو جائیں گے۔ مذہب و سیاست کا یہ حیرت انگیز اتحاد ہندوستان میں آج تک کسی مسلمان کا دل و دماغ پیدا نہ کر سکا تھا۔ اس معجزنما شخصیت نے علماء کے گروہ کو اسلامی سیاست کے رموز بتائے اور دور جدید کے مبلغین کو مذہب و اخلاق کی حقیقتیں۔ اس سے پہلے مختلف مصنفین نے مختلف مواقع پر ہندوستان کے مسلمانوں کو فرائض کی تلقین کرنی چاہی تھی لیکن نہ ان کے پاس یہ دماغ تھا اور نہ یہ دل، نہ یہ الفاظ تھے اور نہ یہ قلم۔ جامعیت ہندوستان میں کبھی اس سطوت و جبروت سے نمایاں نہیں ہوئی تھی۔ مولانا آزاد نے مذہب کی بھی تبلیغ کی اور سیاست کی بھی۔ روشن خیال طبقے کو یہ پہلی بار معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں غسل و طہارت کے علاوہ کائنات کے حقائق بھی پوشیدہ ہیں۔ اب تک جس انداز سے علماء قرآن پاک پیش کیا کرتے تھے وہ کسی طور پر خوش آئند نہ تھا تعلیمیافتہ طبقہ سمجھتا تھا کہ قرآن مجید ختم ہے تنبیہہ و تہدید اور تکفیر و تعزیر پر خود غرض اور تنگ بار علماء نے انھیں اسی طرح سمجھایا تھا لیکن جب مولانا آزاد قرآن لے کر اٹھے مسلمان مبہوت ہو گئے کہ تیرہ سو برس

کے صحیفے میں حال ہی کے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے نکات وحقائق پوشیدہ ہیں حقیقت یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام کی شخصیت ان بلند نظر شخصیتوں میں سے ہے جن کی عظمتوں کا محاصرہ نہیں کیا جا سکتا۔ دَورِ جدید میں مذہب کو اگر کسی نے سیاست سے صحیح طور پر ملا دیا ہے اور علمار کے کھوئے وقار کو دوبارہ حاصل کر لیا ہے تو وہ تنہا مولانا ابوالکلام ہیں "۔ صد۵۷ م۔ ن

ابوالکلام کی شخصیت میں جس جامعیت کو سجاد انصاری نے معجزہ قرار دیا ہے وہ انکی شخصیت کا اعزاز اور عظمت ہے۔ اقبال اور ابوالکلام کی یہ تمام قطعی اور رقوی مطابقتیں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ دونوں میخانۂ اسلام کے ایسے مہذب میخوار تھے کہ جن کے پیمانوں کے فرق سے ان کے نشے پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے

نشّہ کو تعلق نہیں پیمانوں سے

دونوں نے خصوصیت سے اس حقیقت پر زور دیا ہے کہ علمار اور عوام میں عمل کے اعتبار سے کوئی قابلِ ذکر فرق نہیں ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

" مفاسدِ معاشرت میں بڑا حصہ ایسے رسوم و اعمال کا ہے جو شرعاً بھی داخل اشد معاصی وفسق ہے۔ اس لئے کم سے کم ان کے لئے تو علمار ومشائخ کو ضرور سعی کرنی چاہئے، مگر جو حال علمار کا ہے۔ آپ کو معلوم ہے۔ علمار غیر علمار سے نفس معلومات میں ممتاز ہیں عمل میں نہیں۔ مفاسد کے دواعی وترغیبات جس طرح عوام کے لئے قہر وتسلط رکھتی ہیں ان کے لئے بھی۔ اس لئے باوجود علم وہ خود بھی مبتلا نظر آتے ہیں " ۱۵ نیا دور۔ اگست ۱۹۵۹ء خطوط بنام عبدالماجد دریابادی۔

اقبال نے اپنی تمام شاعری میں یہی ماتم کیا ہے اور علمار اور مشائخ پر اس غم میں آنسو بہائے ہیں۔ دونوں نے ظاہر پر باطن کو لفظ پر معنوں کو اور خیال پر خلوص کو یکساں ترجیح دی ہے۔

ابوالکلام لکھتے ہیں:

" اب تک قرآن جسقدر پڑھے پڑھاتے رہے تھے بیضاوی ونحو کی ورق گردانی تھی، اور محض نقالی اور ورق گردانی سے قرآن کی حقیقت کب کھل سکتی ہے اس کے لئے

تو جبریلِ عشق کے فیضان اور دلِ درد مند کے الہام کی ضرورت ہے۔" ص۶۶ ت

اقبال نے بھی اپنے سارے کلام اور خطبات میں اسی پر زور دیا ہے ؎

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

دونوں نے بے پناہ عقیدت اور اپنا اپنا عملیت کے معیاروں کی وجہ سے رسالتمآب سے اپنی شدید والہانگی کا اظہار کیا اور اسی وجہ سے اس معیارِ حق کو آخری نمونہ اور مکمل مثال قرار دیا ہے ابوالکلام لکھتے ہیں:

"ہمارا طریقِ عمل یہ ہونا چاہیئے کہ ہم ہر طرف سے آنکھیں بند کر کے حکمتِ اجتماعیہ نبویہ کو اپنا دستور العمل بنالیں۔ شریعت کے کھوئے ہوئے نظام کو از سر نو قائم و استوار کریں اور اس طرح اسلام کی مٹی ہوئی سنتیں زندہ ہو جائیں۔ محض مجلس آرائی و ہنگامہ سازی ہمارے لئے کچھ سودمند نہیں ہو سکتی۔" ص۶۳ خ-۱

اقبال اسی معیار کو دین کا لقب دیتے ہیں اور اس کے بغیر زندگی کو چنگیزی کہنے میں تامل نہیں کرتے:

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور اسی شعلے کے گم ہو جانے سے وہ مذہب کے سارے پہلوؤں کو بے روح کہتے ہیں ؎

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور کسے خبر کہ تجلّی ہے عینِ مستوری

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

اقبال اور ابوالکلام کی اسی عملیت اور خلوص کے پیشِ نظر اقبال کے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مردِ مومن، انسانِ کامل اور حق کے متوالے وہی فرق اندر نفس رکھتے ہیں جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے ؎ خیمہ ہائے ما جدا دلہا یکے است۔

ان دونوں میں سیاسی اور سطحی دوری کتنی بھی ہو، مگر دو الگ الگ خیموں کے باوجود دونوں کا خمیر اور ضمیر ایک ہی صورت حال کا نمونہ ہے۔

تعجب ہوتا ہے کہ اقبال کے بالغ نظر نقاد اور ابوالکلام کے مزاج داں محمد اکرام نے ان سب ناقابلِ تردید شہادتوں کے بعد بھی بے دھڑک یہ لکھ دیا ہے کہ:

"انھوں نے (آزاد نے) قوم کے خیالات میں آزاد خیالی، جرأت، ایثار، بلند ہمتی اور اسی طرح کی دوسری اخلاقی خصوصیات اُبھارنے میں بڑا حصہ لیا، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ انھوں نے تقویٰ اور پرہیزگاری کی ان امتیازی خصوصیات پر جو اسلام کے قدیم علماء و صلحاء کا طرّہ امتیاز رہی ہیں پورا زور نہیں دیا۔ اور ان کے پُرجوش مداحوں اور معتقدوں میں بھی وہ روحانی پاکیزگی نظر نہیں آتی، جو اب بھی دیوبند کی چہار دیواری میں مل جاتی ہے۔" صفحہ ۳ موج کوثر

اقبال اور ابوالکلام کی ان بنیادی مشترک خصوصیات کے پیش نظر یہ رائے اس قدر سطحی اور سرسری ہے کہ اس کی تردید میں ابوالکلام کا تمام علمی سرمایہ اور عملی شہادتیں گویا ہیں۔ یہ اعتراض علاً اقبال پر تو کیا جا سکتا ہے جس کی چند داخلی شہادتیں ہم نے ابتدا میں پیش کی ہیں۔ اس تجزیے کی سطحیت کے لیے یہی شہادت بڑی وقیع اور واقعی ہے کہ اسی دیوبند کے شیخ اور ہندوستان کے مشہور عالم دین شیخ الہند محمود الحسنؒ نے ابوالکلام آزاد سے وہ اثر لیا جس نے انھیں ضعیفی اور بڑھاپے کے عالم میں بھی حق کا شیدائی اور مرد مجاہد بنائے رکھا۔ پھر یہ روایت بھی ایسے مستند راوی کی ہے جو ابوالکلام سے معاصرانہ تعلق کی بنا پر ان کا کوئی غالی معتقد نہ تھا بلکہ بے باک نقاد بھی تھا۔ مولانا سلیمان ندوی نے اس روایت کو جن لفظوں میں بیان کیا ہے ان کے حرف حرف سے خلوص اور ضمیر کے جذبات نمایاں ہیں۔ یادِ رفتگاں میں لکھتے ہیں:

"یہاں یہ ایک بات مجھے بے محابا کہنا ہے یہ وہ وقت تھا (۱۹۱۲ء — ۱۹۱۲ء) کہ جب مولانا ابوالکلام کا الہلال نکل رہا تھا، اور ان کی آتش بیانی سے مسلمانوں میں آگ سی لگی ہوئی تھی اور وہ جہاد جس کا نام لینے سے لوگ ڈرتے تھے، مولانا ابوالکلام نے اس کا صور اس بلند آہنگی اور بے باکی سے پھونکا کہ یہ بھولا ہوا سبق لوگوں کی

زبانوں پر آگئی، الہلال دیوبند کے حلقے میں آتا تھا اور حضرت مولانا محمود الحسن کی مجلس میں پڑھا جاتا تھا۔ میں نے اس زمانے میں حضرت مولانا محمود الحسنؒ کا یہ فقرہ سنا تھا کہ ہم نے جہاد کا سبق بھلا دیا تھا اور ابوالکلام نے ہم کو پھر یاد کرا دیا۔ ص ۳۴

اسی دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا سید انورشاہ کشمیری نے انھیں امام الہند کے خطاب سے نوازا۔

(بحوالہ رئیس الاحرار، مصنفہ عزیز الرحمٰن لدھیانوی ص ۱)

اقبال اور ابوالکلام کے کلام و پیام کے اشتراک اور ابوالکلام کی شخصیت کی کھلی ہوئی کتاب کے بعد اکرام کی اس رائے پر تعجب اور تاسف سے کہنا پڑتا ہے ؎ خرد کا نام جنوں پڑ گیا جنوں کا خرد۔

ابوالکلام اور اقبال کے بارے میں اس لحاظ سے سجاد انصاری نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ عقل و عمل کے معیار پر پورا اترتا ہے اور یقیناً ناقابل تردید ہے۔

ان دونوں کے ہاں الفاظ و معانی میں جو شدید مشابہت اور لب و لہجہ میں جو بے پناہ ساعقہ و شعلہ و سیماب کا عالم ہے اس نے ان دونوں کی اساسی وحدتوں اور بالائی تعمیروں کے تصور کو واضح کر دیا ہے۔

اجتہاد

جس طرح اقبال کا تصور قوت، یا ان کا فلسفہ حیات و کائنات اسلام کے عقیدہ توحید سے توانائی اور تروتازگی حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح اقبال اپنے تصور اجتہاد سے بھی اپنے حرکی، اور حیاتی نقطہ نظر کو عمل کی دنیا میں اس قدر مدلل اور مستحسن بنا لیتے ہیں کہ پھر اقبال یا اسلام کی مخالفت کرنے والے صرف وہی رہ جاتے ہیں جو فکری توازن کے قائل نہیں ہیں اور انسان کو یا تو فرشتہ خیالی تصور کرتے ہیں یا شیطان عملی۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اسلام کے نظریہ حیات کے اس محور کو مان کر کہ زندگی متحرک ہے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ فکر اسلامی کی بالیدگی کے لئے نظریۂ اجتہاد اسلامی مزاج یا فطرت انسان کے احیاء کے لئے بطور ایک اساس کے لازمی ہے۔ اس لئے اقبال اور ابوالکلام دونوں نے بڑی شدت اور شورید گیٔ طبع سے ان تمام تصورات پر بڑی ہی سخت تنقیدیں کی ہیں جو اسلام کے نظریۂ حیات کی

حرکت کو جمود میں اور موت کو سکون میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ فقہ اور تصوف دونوں پر اقبال کے لہجے میں گرمی اور گونج کی زیادتی نے اسے نا ملائم تو بنا دیا ہے مگر نا مناسب نہیں۔

اقبال بھی ابوالکلام کی طرح مذاہب فقہ کو اجتہاد کے راستے میں ایک سنگ گراں خیال کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہلسنّت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا گو جب سے مذاہب اربعہ قائم ہو چکے ہیں، عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی۔ کیونکہ انھوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں، جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ روش ایسے نظام قانون نے اختیار کی ہے جس کی بنیادیں گو قرآن مجید پر استوار ہوئیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے تو اور بھی تعجب ہوتا ہے۔" صفحہ ۲۲۹ ت۔ ج ۔ا ۔ا

اس طرح اقبال نے بڑی دقتِ نظر سے اس ذہنی روش کے اسباب کا تجزیہ کیا ہے اور ان پر تفصیل سے تنقید کی ہے اور بڑی جرأت اور کھلے دل و دماغ سے یہ بتایا ہے کہ:

"رہبانی تصوف کا نشوونما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا اس روش کا ایک سبب تھا۔ مذہبی پہلو سے دیکھا جائے تو تصوف عبارت ہے اس بغاوت سے جو فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف پیدا ہوئی۔" صفحہ ۲۳۱ ت۔ ج ۔ا ۔ا

اقبال کی طرح ابوالکلام نے بھی اسی گھن گرج سے فقہا کے اس مسلک پر اتنی ہی سخت اور سنگین تنقیدیں کی ہیں۔ علوم اسلامیہ کے نصاب پر ان کے مرتبین پر نقد و جرح کرتے ہوئے اپنی ساری قوت استدلال اس پر صرف کر دیتے ہیں کہ یہ علوم سرے سے علوم اسلامیہ ہی نہیں ہیں۔ یہ تو مشرکین یونان کے خرافات اور ارسطوئے یونان کی شریعت کے قوانین و قواعد ہیں۔ اس حد تک ابوالکلام اس بارے میں سید احمد خاں کے ہم خیال ہیں جو مذہبی تعلیم کے روایتی پہلو کو ناقص قرار دیتے ہیں:

"مگر میں یہ عرض کرتا ہوں کہ حقیقتاً نہ تعلیم مذہبی اصول فقہ واقعیہ پر بلاشبہ مانع

نقصان حقائق اسلامیہ کے ہوگی، مگر تقصیر معاف یہ اندھی تعلیم مذہبی ۔ ۔ ۔ تو بالغ نقصان
مذہبی عقائد نہیں ہو سکتی۔ اور یہ کتب درسیہ مذہبیہ تو لادینی کا علاج نہیں کر سکتیں
بلکہ اگر یہ کتاب انگریزی تعلیم اور مغربی تعلیم کے ساتھ ساتھ پڑھائی جائیں تو اور
زیادہ لامذہبی بداعتقادی پھیلے گی۔" ص۹۹ ۔ ت ۔ ع

" اب میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ جو کتب مذہبی اب تک ہمارے ہاں موجود
ہیں اور پڑھنے پڑھانے میں آتی ہیں ان میں سے کون سی کتاب ہے جس میں فلسفہ مغربیہ
اور علوم جدیدہ کے مسائل کی تردید یا تطبیق مسائل مذہبیہ سے کی ہو۔" ص۱۸۱ ت ۔ ج ۔ دوم

اسی روایتی نقطہ نظر کے خلاف سید احمد خاں بقول پروفیسر عمر الدین :

" تقلید کے منکر ہیں، اور ہر تعلیم یافتہ اور صحیح العقل مسلمان کو اس بات کا حقدار
سمجھتے ہیں کہ ان مسائل میں جن کی بابت کوئی نص صریح موجود نہیں ہے اپنی عقل و
بصیرت کے مطابق اسلام کی تعبیر و تفسیر کرے۔" ص۱۶۰ ات ۔ ع

ابوالکلام روایت پرستی اور تقلید کی حد تک تو سید احمد خاں کے ہم مشرب ہیں لیکن جب وہ عہد
جدید کا تذکرہ اور تجزیہ کرتے ہیں تو سید احمد خاں کے برعکس اقبال کے ہم زبان ہو کر ہر عقلی کوشش اور علمی
کاوش کو محض جہالتِ دنیوی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ حضرت امام احمد بن حنبل کی سیرت کا ذکر کرتے ہوئے
کس ترشی اور تند لہجے میں عہد جدید پر طنز کرتے ہیں:

" یہ شرح اور سیرتِ امام موصوف اگر مکمل ہوگئی تو شاید اپنے موضوع میں ایک مخصوص
چیز ہو۔ علی الخصوص موجودہ عہد فتن و فساد میں کہ لعن آخر ھذہ الامۃ اولھا
کا معاملہ اپنی آخری حد تک پہنچ چکا ہے اور غرور بالعلم والعقل (کہ فی الاصل
بدترین جہل و بے عقلی و زیغ نظر ہے) اور اہانت و تحقیر و استہزاء بالسلف کے
جنون سے ہر تنگ ظرف سفیہ اور تہی دست بادفروش سرگراں و خیرہ دماغ ہے
بحد یکہ احداث و غلمان وقت صحابہ رسول و ائمہ تابعین کے عقائد کو (اعلم الناس
اتقاھم علیٰ وجہ الارض تھے ابرھم قلوبًا و اعمقھم علمًا) ایک طرح کی
ابلہانہ نیکی اور بے وقوفانہ و نافہمانہ اطاعت کیش کہہ دینے تک میں باک نہیں

رکھتے ہیں۔ صد ۲۲ ت

یہاں ابوالکلام نے انتہا پسندی کی رد میں اپنے عہد کا صحیح تجزیہ نہیں کیا۔ اور اقبال کی طرح حال پر تنقید کرتے ہوئے ایسی جذباتیت کا مظاہرہ کیا ہے جو اقبال کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔
اسی سطحیت کی وجہ سے سید احمد خاں پر مشرق دشمنی اور مغرب پرستی کا فتویٰ لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ جمال الدین افغانی جیسے رہنما نے بھی اسی جذباتیت کی وجہ سے سید احمد خاں کو مشرقی علوم کا دشمن گردانا اور اپنے اس اندیشے کو ظاہر کر دیا کہ:

"وہ اپنی ہر قومی چیز کو غیر ملکی چیز پر قربان کر ڈالیں گے۔" صد ۱۲۱ آثار جمال الدین افغانی

حالانکہ یہ اندیشہ سرتاسر فریب محض تھا۔ سید احمد مشرقی علوم کے اتنے ہی دلدادہ تھے جتنا کوئی بڑے سے بڑا مشرقی ہو سکتا ہے لیکن آنکھیں بند کر کے نہیں۔ وہ مشرق کے ساتھ مغرب سے بھی بیزار نہیں تھے اور انھیں اپنی قومی تاریخ کا پاس اس حد تک تھا کہ یہ کہے بغیر وہ بھی نہ رہ سکے:

"کسی قوم کے لئے اس سے زیادہ بے عزتی نہیں کہ وہ اپنی قومی تاریخ کو بھول جائے اور اپنے بزرگوں کی کمائی کھو دے۔" لیکچروں کا مجموعہ صد ۱۴۴

سید احمد خاں کا مسلک عقل اور روایت کے باب میں توازن و اعتدال پر مبنی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام انتہا پر نظر آتے ہیں:

سید احمد خاں کا مسلک غزالی کے اس معیار پر پورا اترتا ہے:

"جو شخص عقل کو بالکل معزول کر کے محض تقلید کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے وہ جاہل ہے اور جو شخص صرف عقل پر بھروسہ کر کے قرآن و حدیث سے بے پروا بنتا ہے وہ مغرور ہے۔ خبردار تم ان میں سے ایک فریق نہ بن جانا۔ تم کو دونوں کا جامع ہونا چاہیئے، کیونکہ علوم عقلیہ غذا کی طرح ہیں اور علوم شرعیہ دوا کی طرح۔" صد ۱۷۶ الغزالی

عہد جدید پر ابوالکلام کی تنقید اس اعتدال سے ہٹی ہوئی ہے۔ البتہ علمار وقت پر تنقید کرتے ہوئے ابوالکلام، سید احمد خاں اور اقبال کا مسلک غیر معمولی حد تک ایک ہو جاتا ہے۔

شبلی نے امام غزالی کے اس مسلک پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"امام غزالی کے نزدیک تمام قوم کی بداخلاقی کے ذمہ دار علما ہی تھے کوئی شخص اگر امام صاحب

کے تمام حالات اور خیالات کو غور کی نگاہ سے دیکھئے تو اس کو صاف نظر آئے گا کہ امام صاحب کو سب سے زیادہ جس چیز کا رونا ہے وہ علماء کی حالت ہے۔ یہ آگ ان کے دل میں اس قدر بھری ہوئی ہے کہ ذرا سی تحریک سے فوراً بھڑک اُٹھتی ہے کسی قسم کا ذکر ... ہو کوئی بحث ہو کوئی تذکرہ ہو، یہ پُر درد ترانہ خواہ مخواہ ان کی زبان پر آجاتا ہے۔" ص ۱۸۹

یہی شعلے اسی شدت اور شان سے سید احمد خاں اقبال اور ابوالکلام کے ہاں بھی بھڑکتے اٹھتے نظر آتے ہیں۔ امام غزالی نے علماء کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"ایک گروہ ہے جو دن رات فتاوے کے لکھنے میں معروف ہے لیکن غرور، حسد، غیبت مال حرام کھانا، سلاطین کی خوشامد کرتے رہنا یہ تمام عیوب اس میں پائے جاتے ہیں اور ان کی اصلاح کی کچھ فکر نہیں۔" ص ۱۹۱

ابوالکلام سید احمد خاں اور اقبال کے ہاں اسی تجزیے کی بعینہٖ مثال دی جا چکی ہیں۔ اقبال کی ایک پوری نظم اور متعدد مختلف اشعار کو سامنے رکھا جائے یا سید احمد خاں اور ابوالکلام کے بعض اقتباسات کو ذہن میں لایا جائے تو صاف اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سب معاصرین اس بارے میں غزالی کے خوشہ چیں ہیں۔

غزالی کا خیال ہے:

"ایک گروہ ہے جو شب و روز مسائل اختلافیہ کے متعلق بحث و مناظرہ میں مصروف رہتا ہے۔ شب و روز یہ تلاش رہتی ہے کہ فریق مخالف کو کیونکر ساکت کیا جائے۔ اس کی غلطیوں پر کس طرح مواخذہ کیا جائے۔ اس کے اقوال میں کیوں کر تناقض پیدا کیا جائے۔" الغزالی ص ۱۹۰

ابوالکلام کا غبار خاطر کا مُلّا کا کردار، اور سید احمد خاں کے علماء کی مناظرہ بازیوں کی مصوری، اور اقبال کے طنزیہ اشعار کے سامنے غزالی کے ان خیالات کی شمع روشن کی جائے تو کس غیر معمولی مطابقت کی حد تک سب کی روشنیاں اس چراغ سے روشن نظر آتی ہیں:

"ایک گروہ ہے جو علم کلام میں معروف ہے۔ ان کا شغل ہے جرح و قدح رد و اعتراض، نکتہ چینی، مخالف کی غلطیوں کی جستجو حریف کے بند کرنے کے وسائل کی تلاش ہے۔ حالاں کہ ان باتوں سے فریق مخالف کا تعصب اور بڑھتا ہے۔ صحابہ اس قسم (کے) مناظرات و مجادلات سے ہمیشہ پرہیز کرتے تھے۔ اور اس کو بُرا سمجھتے تھے .... ایک گروہ ہے جو

وعظ و پند میں مصروف ہے۔ اور خوف رجا، صبر و شکر، توکل و زہد، یقین اخلاص صدق وغیرہ مضامین نہایت موثر طریقہ سے ادا کرتا ہے لیکن خود ان باتوں سے بالکل خالی ہے۔" ص۱۹۱ الغزالی

غزالی کے اس اقتباس کا خلاصہ اس خوبی سے اقبال کا یہ ایک مصرعہ پیش کرتا ہے ؎

گفتار کا یہ غازی تو بنا کردار کا غازی بن نہ سکا

غزالی لکھتے ہیں :-

"ایک گروہ ہے جس نے وعظ میں عبارت آرائی، رنگینی، اشعار خوانی، تغنٌی گوئی کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ تاکہ مجلس میں خوب موج ہو اور مجلس میں وجد آئے۔ یہ لوگ شیاطین الانس ہیں جو خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کرتے ہیں۔ ..... آج کل کے تمام واعظ ایسے ہیں مگر ہاں کوئی شخص شاذ و نادر کسی کونے میں اس کے خلاف ہو تو ہو۔ اگرچہ ہم کو کوئی ایسا شخص معلوم نہیں۔" ص۱۹۱ الغزالی

ہندوستان میں بعینہٖ اسی صورت حال کا سامنا سید احمد خاں کو کرنا پڑا اور انھوں نے اپنے ذہن رسا اور فکر بلند سے اجتہاد کی ضرورت اور ذمہ داری کو بڑی شدت سے محسوس کیا۔ یہی مجبوری اقبال کے سامنے بھی اسی شدت سے آکھڑی ہوئی۔ اور انھوں نے بھی اس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کیں۔ یہ منجمد اور مجہول صورت حال تھی جس کا قطعی تقاضا تھا کہ اسلام کے عقیدہ توحید کے حرکی مسلک کے مطابق نظریہ اجتہاد کی راہ کو روشن کیا جائے۔ سید احمد خاں ابوالکلام اور اقبال تینوں نے اس چیلنج کو قبول کیا اور اپنے اپنے شعور اور شوق کے بقدر اس راہ میں اجتہاد کی روشنی پھیلانے کی بڑی بڑی کاوشیں اور کوششیں کر کے اسلام کی نئی تعبیر اور تشریح کی بند راہ کھول دی۔

اقبال نے عقیدہ توحید کی تقویت اور تکمیل کیلئے تصور اجتہاد کو اتنی قوت اور قطعیت سے پیش کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا جائے تو محض پھوک رہ جاتا ہے رس نہیں۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں علم اور مذہب کی بحث میں یہ خیال اس درجہ صراحت اور صحت رکھتا ہے کہ دونوں میں کہیں بھی کوئی گنجلک یا ابہام نہیں ہے۔ دونوں نے علم کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے سرچشمے کا انکار نہیں کیا۔ دونوں نے اس کے بہاؤ کو مانا ہے مگر یہ بھی بتایا ہے کہ اس کے سوتے کہاں سے پھوٹتے

ہیں۔ اقبال نے شیخ محی الدین ابن عربی کے ایک قول کو اس بارے میں پیش کرکے اس طرف متوجہ کیا ہے:

"سوال یہ ہے کہ محسوسات اور مدرکات کی طبعی سطح سے علاوہ کوئی ایسی سطح بھی ہے جہاں ہمارے محسوسات و مدرکات علم کا سرچشمہ بن سکیں۔ کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ مابعد الطبیعیات کا وجود کیا ممکن ہے جو فیصلہ صادر کیا ہے اس نظریئے کے ماتحت کہ ایک تو شئے ہے بذاتہ اور ایک شئے ہے بظاہر۔ لیکن فرض کیجئے کہ معاملہ یوں نہ ہو، جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ 'وجود مدرک تو خدا ہے' کائنات معنیٰ" صفحہ ۲۸ ت۔ تج ۔۱۔۱

یہ وہی بات ہے جسے مولانا محمد قاسم نے اس طرح پیش کیا ہے کہ کائنات کلمۃ الٰہی ہے یہ وہم اور قیاس نہیں ہے۔ اسلام نے اس کا اعتراف اور اعلان کیا ہے کہ دین کے وجود کی طرح دنیا کا وجود بھی ایک حقیقت ہے! الکتاب نے خدا کے تصور میں اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہی ظاہر ہے وہی باطن۔ اسلام کے اس انقلابی تصوّر نے مذہب کو خیالی گورکھ دھندوں اور خرافات کے دھندلکوں سے نکال کر اس سطح پر لا کھڑا کیا ہے جہاں عقل اور علم کے معیار پر بھی اس کی صداقت مشتبہ نہیں رہتی۔ اسلام میں جماعت اور جمہوریت کا میلان اس مذہبی کیفیت کو جو بڑی نازک اور ناپائدار تھی، وہ توانائی اور تابناکی بخشتا ہے کہ اس کی نزاکت باقی رہتی ہے لیکن یہی نازک کیفیت پائدار ہو جاتی ہے۔ خودی کی بحث میں اس لطیف نکتے کو اقبال نے بڑی بے مثال جدّتِ فکر سے اس طرح واضح کیا ہے:

"یہ خودی کا ایک ازلی راز ہے کہ جہاں اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا اسے یہ ماننے میں مطلق تامل نہیں رہتا کہ وہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے۔ بایں ہمہ یہ کوئی پُر اسرار تجربہ نہیں ہے۔ نہ اس میں جذبات کو دخل ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہمارے مشاہدات میں جذبات کی آمیزش نہ ہونی چاہئے موسیقی تک کو عبادت میں جگہ نہیں دی۔ بعینہٖ اس نے صلوٰۃ با جماعت پر زور دیا کہ ایسا نہ ہو ہمارے مراقبے اور ہمارے ذکر و فکر سے مصالح جماعت کو نقصان پہنچے" صفحہ ۳۰۶ ت۔ تج ۔۱۔۱

عملیت

اقبال نے اپنے خطبات میں اسلام کی اسی خصوصیت کو لفظ عملیت سے ظاہر کیا ہے اور اس نقطہ نظر سے مذہبی کیفیات کو وہ سمت دی ہے کہ جن سے ان کی حیثیت اور حقیقت ایسی متعین اور ممتاز ہو جاتی ہے کہ بغیر رسموں کے سانچے اور رواجوں کے ڈھانچے کے ہم حقائق مذہب کا براہ راست مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس طرح کسی عقلی اور عملی معیار سے اقبال کی اس رائے سے انکار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ:

"مذہبی مشاہدات ایسے ہی طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات اور ان کے اندر بھی صاحب واردات کے لئے تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔ ہم ان مشاہدات کو سوئے اعصاب کا نتیجہ ٹھہرائیں یا صوفیانہ کہیں اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ نہ اس طرح یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا؟" صفحہ ۲۹۳ ت۔ ج ۱۰۱

اسی عملیت کے سہارے اقبال نے مذہبی مشاہدات کو انہی معنوں میں فطری قرار دیا ہے جن معنوں میں ولیم جیمس نے ہر حقیقت کو عمل قرار دیا ہے۔ ولیم جیمس کہتا ہے:-

"ہر حقیقی تصور کا براہ راست یا بالواسطہ عمل سے تعلق ہوتا ہے اور جس تصور کا تعلق عمل سے نہیں وہ بے معنی ہے۔" صفحہ ۲۳ ا۔ ن۔ ح

خلیفہ عبدالحکیم نے حقیقت کے تبدل پذیر اور تخلیقی ہونے کے رجحان کو اسلامی نقطۂ نظر سے قریب تر پایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"حقیقت تبدل پذیر، تخلیقی اور متحرک ہے۔ خدا اصلاً ایک خالق ہے اور عقل ارادہ کی آفریدہ ہے۔ اسلام کے اختیار کردہ نقطۂ خیال سے یہ تصور نہایت قریب ہے۔" صفحہ ۲۳ ا۔ ن۔ ح

اسلام کا عمومی رجحان فطرت اور عقل کو اس حد تک ضروری خیال کرتا ہے جس حد تک یہ تخلیقی بنی رہتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

"یہ (اسلام) گویا یونانیت اور عبرانیت کا ایک امتزاج ہے جہاں عقل ایک تخلیقی رجحان بن جاتی ہے۔" ص ۲۴۲ ا۔ن۔ع

عقل کے اس تعمیری اور تخلیقی رجحان کی وجہ سے اقبال کیلئے بھی یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اس کا انکار کردیں۔ چنانچہ اسے تسلیم کر کے اقبال اپنے مذہبی موقف کو زیادہ مضبوط اور مستقل بنالیتے ہیں۔ اور مذہب کی راہ سے وہ اس حقیقت سے قریب ہوجاتے ہیں جو عملاً حقیقت کی راہ ہے۔ چنانچہ اقبال نے اسے تعمیر اور تعمیر جدید سے جو جدلیت کا خاصہ ہے اس طرح بیان کیا ہے کہ مذہب کا ظاہری اور ضمنی پہلو اس کے ذاتی اور ذہنی پہلو سے نمایاں ہوجاتا ہے۔ کس خوبی سے لکھتے ہیں :

"مذہبی زندگی کی بنیاد ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو جو یوں دیکھنے میں بڑی نازک اور ناپائیدار نظر آتی ہے اور جسے ہر لحظہ ہلاکت اور فنا کا خدشہ ہے، پھر سے تعمیر کیا جاسکتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر ماحول میں خواہ ہمیں اس کا علم ہو یا نہیں، زیادہ سے زیادہ آزادی سے کام لیتے ہوئے جیسے مواقع چاہے پیدا کرے۔" صفحہ ۲۹۰ ت ۱۰۱

اس مذہبی روح کو اقبال اور ابوالکلام دونوں نے فطرتِ انسان کے مشاہدے اور مطالعے سے وہ ضروری آزادی بھی ہے جو اس کے لئے اتنی ہی لازمی ہے جتنی ہماری زندگی کے لئے ہوا اور اس میں سانس لینا۔ یہ مذہبی روح زندگی کی طرح منجمد اور محدود نہیں ہے، بلکہ زندگی کے قدم بقدم متغیر اور منقلب ہے۔ اقبال نے اس کی تشریح رنگا رنگی سے کی ہے۔ ابوالکلام نے زندگی کے نمک سے۔ بات دونوں کے ہاں ایک ہی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں :

"اس لحاظ سے دیکھئے تو نفسیات حاضرہ نے مذہبی زندگی کا قشر تک بھی نہیں چھوا۔ وہ اس تنوع اور گوناگونی سے بالکل بے خبر ہے جو مذہبی واردات اور مشاہدات میں پائی جاتی ہے۔ لیکن جس کا تھوڑا بہت اندازہ شاید آپ سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل حضرت شیخ احمد سرہندی کی ایک عبارت سے کرسکیں گے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بے باکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک نیا طریقہ وضع ہوا۔" ص ۲۹۸ ت۔ ج ۱۰۱

مذہب اور اس کی زندگی کے مختلف دائروں میں اس نئے طریقے کو، اس تعمیر جدید کو اسلام

نے اجتہاد کہا ہے۔ اس اجتہاد کے عمل سے اسلام کا نقطۂ نظر اور اس کا اساسی اصول توحید بھی نت نئے پیکر تلاش کرتا رہتا ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اسلام اپنی عملیت میں ان نئے تقاضوں کو پورا کرنے میں کوئی تامل اور حجاب محسوس نہیں کرتا جو دوسرے مذاہب کے لئے ناقابل فہم اور اس لئے ناقابل عمل ہیں۔

اس طرح اقبال نے تصور خودی کی تشریح آ اسلامی ذہن کی ایک ایسی تصویر پیش کی ہے جو محض خیالی رعنائی نہیں رکھتی بلکہ حقیقی دلکشی رکھتی ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اقبال خودی کے نصب العین کو آخر کار عمل قرار دیتے ہیں:۔

خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے، بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے۔"

یہ ہے اقبال کی تشریح خودی کا نتیجہ جسے ہم نے اسلامی تصورات کا ایک انقلابی پہلو قرار دیا ہے۔ اس کی تشریح اقبال نے ان لفظوں میں کی ہے:

"اس کی حقیقت کا انکشاف ہوگا تو ڈیکارٹ کے "میں سوچتا ہوں" سے نہیں بلکہ کانٹ کے "کر سکتا ہوں" سے۔ خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کے حدود توڑ ڈالے۔ اس کا منتہا ہے۔ اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا۔ لہٰذا اس کا آخری عمل، فکر کا عمل نہیں، وہ ایک حیاتی عمل ہے۔ جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرتا اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شان خلاقی کے ساتھ اس تیقن کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا اذکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے اور بنا کر پھر بناتے رہتے ہیں۔" ص ۲۰۰ ت۔ نج ۱۰۱

اس طرح اقبال نے مذہب کے الاؤ سے یقین کی آگ اور اُمید کی حرارت کا کام لیا ہے، وہ توانائی اور تابناکی پائی ہے جو زندگی میں شامل اور شریک ہے۔ لیکن صرف اس حد تک جس حد تک یہ توانائی اور تابناکی عملی زندگی میں معاون ہوتی ہے۔ جب تابناکی اور توانائی زندگی میں مزاحم ہونے لگے تو اقبال اسے مذہب میں خرافات کا درجہ دیتے ہیں۔

اس وجہ سے اقبال نے فلسفۂ خود اعتمادی کی راہ متعین کرنے میں جس جذبۂ وجدان کو ضروری قرار دیا ہے۔ وہ جذبہ علمی اور عقلی نقطۂ نظر سے اتنی ہی صحت اور صداقت رکھتا ہے اور اس کا مستحق

ہے کہ اسے زندگی کے راز کے انکشاف میں کام میں لایا جائے۔ یہاں بھی اقبال کی یہ راہ اسلام کے مزاج کی بڑی سچی نباض ہے۔

مثلاً وہ توانائی کو محض مادّی ہی خیال نہیں کرتے بلکہ اس کا تعلق بھی انسان کے ذہن اور ذوق سے وابستہ کرتے ہیں ؎

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ   مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

خطبات میں اس کی تشریح مزید علمی اور عقلی پیمانے سے اس طرح کرتے ہیں کہ انسان کی ارادی اور روحانی قوتوں کو اس کے تمدّن کا محافظ قرار دیتے ہیں۔ یعنی اس قوت کی جگہ انسان کے دل میں ہے۔ دل کی یہ آنکھ دیکھنے میں کبھی غلطی نہیں کرتی۔ کبھی حقیقت کے سورج سے نہیں جھپکتی۔ اقبال لکھتے ہیں:

"قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پُراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیئے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔" ص۲۳ ت۔ ن ج ۱-۱

اقبال اس دل کی آنکھ سے تصویر یار کو نہیں بلکہ یار کو بے تکلف دیکھتے ہیں۔ اور اس کا ویسا ہی یقینی پتہ پا لیتے ہیں۔ جیسا گُل کا بلبل کو اور چاند کا چکور کو ہوتا ہے:

"صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذات الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شئے کا وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے نہ کوئی نظام معانی جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔" ص۲۷ ت۔ ن ج ۱-۱

اقبال اس عارفانہ نظر کی تشریح کرتے ہوئے فکر کو ایک مرکز سے اس طرح درست کردیتے ہیں کہ مرکز اور محیط کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اور ان کا تجزیہ نہیں کیا جاسکتا۔ عقلی شعور اور صوفیانہ احوال کا یہ فرق قابل توجہ ہے:

"جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولاً اس طرح

کام کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ایک جزء کے بعد دوسرے جزء کی طرف قدم بڑھاتے اور ہیجانات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے کے پیش نظر ایک خاص قسم کے ایجاب کے لئے تیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے ہیجانات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اُٹھ جاتا ہے۔" ص۲۸ ت۔ ج۔ ا۔ ا

مذہب کا یہ پہلو جسے اقبال نے صوفیانہ احوال کا نام دیا ہے اسلام کے عمومی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس کا تمام تر انحصار ان نازک تر احساسات پر ہے جو خواہ کتنے ہی صحیح اور سچے کیوں نہ ہوں لیکن آخر وہ ناقابل تجزیہ قرار پاتے ہیں۔ نفسیاتی . . . اعتبار سے ان کی صداقت اور صحت پر استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن اسلام کی عمومیت اور تجزیاتی رُخ دوسری ہی طرف ہے۔ اقبال کا یہ خیال بنیادی طور پر صحیح ہے کہ احساسات کی گنجائش مذہب میں ایک درجہ رکھتی ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ یہ احساسات اگر نشو و نما کی طرف مائل نہ ہوں تو پھر ان کا درجہ قابلِ اعتماد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال نے خطبات میں یہی بات بڑی وضاحت سے ان لفظوں میں پیش کی ہے:

"مذہب کی ابتدا احساس سے ہوتی ہے۔ لیکن جیسا کہ تاریخ شاہد ہے مذہب نے کبھی احساس پر قناعت نہیں کی" ص۳۲ ت۔ ج۔ ا۔ ا

البتہ جب اقبال ان احوال و کیفیات کو انسانی اعضا اور ان کے اعمال سے متعلق کر کے ان کی صحت اور سمت کا اندازہ کرتے ہیں تو یہ بات بڑی حد تک معنیٰ خیز ہے۔ کس جسارت اور جرأت سے لکھتے ہیں:

"بعض کشف اور بعض الہام جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمز نے لکھا ہے۔ بداہتاً مہمل نظر آتے ہیں۔ بعینہٖ استغراق اور بے خودی یا تشنج کی بعض کیفیتوں سے بھی سیرت اور کردار کے لئے کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوا" ص۳۵ ت۔ ج۔ ا۔ ا

اقبال نے بڑے عالمانہ وزن اور وقار سے نفسیاتِ جدید پر تنقید کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

" میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی بنا جس نظریے پر ہے۔ شواہد سے اس کی کما حقہ تائید نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ تحریکات عالم خواب یا بعض ایسی

حالتوں میں جب ہم کچھ کھوئے کھوئے سے رہتے ہیں، ہم پر قابو پا لیتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی ایسے کباڑ خانے میں چھپی پڑی تھیں جو ہمارے نفس طبعی کے پیچھے واقع ہے۔" صہ۳ ت۔ ج۔۱۰۱

اقبال نے جن صوفیانہ احوال یا نازک کیفیات کو مذہبی واردات کی مخصوص کیفیتیں قرار دیا ہے وہ بنیادی طور پر تعقل سے ماورا نہیں ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں:

"مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جن میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ اور حس کے مشمول کو دوسرے کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔" صہ۲۹ ت۔ ج۔۱۰۱

اس کی مزید وضاحت ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقع اس حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشافات میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن عملی معیار با اعتبار نتائج ان پر قلم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں۔ موخر الذکر سے انبیاء۔"

صہ۳ ت۔ ج۔۱۰۱۔ اس طرح اقبال نے مذہبی واردات و کیفیات کا جو دائرہ قائم کیا ہے وہ اگرچہ عقل کے مادی احساسات کے دائرے سے مختلف ضرور ہے مگر متضاد نہیں ہے۔ دائرے اگرچہ الگ الگ ہیں لیکن ان میں باہمی ایک طرح کا تطابق ہے تضاد نہیں ہے۔ ۔ ۔ ۔ ابوالکلام نے بعینہٖ یہی بات مذہب و علم کے دائروں کے بارے میں کہی ہے اور اسی طرح اقبال ہی کی طرح ان دونوں کو باہم مطابق قرار دیا ہے نہ کہ متضاد۔ اقبال نے مسیحی تعلیمات اور اسلامی تصورات کے فرق میں بھی کم و بیش اسی خیال کا اعادہ کیا ہے اور اس طرح ان کا یہ خیال اپنی جگہ پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا مزاج اور اس کا عملی پہلو اس حقیقت کا ترجمان ہے جس کا تعلق عقل اور مادی احساسات کے دائروں سے ناگزیر ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"مسیحی تعلیمات کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی ایک روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے سرمایہ کی جستجو کریں، جس کا ایک الگ تھلگ اور مستقل وجود ہو۔ اور جسے بانی

مسیحیت کی بصیرت کے مطابق فراغ ہوتا ہے تو اس دنیا کی قوتوں سے نہیں جو انسان کی روح کے باہر واقع ہیں، بلکہ خود اس کے اندر ایک نئے عالم کے انکشاف سے، اسلام کو اسی بصیرت سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس پر صرف اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جس عالم کا انکشاف ہو گا اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں... برعکس اس کے وہ اس کی رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔" صلا ت - نج - ۱۰۱

▲

اقبال اور ابوالکلام کے نقطۂ نظر کا ایک فرق (عقل و وجدان)

اقبال اور ابوالکلام نے مذہب کے جس لطیف اور اعلیٰ ترین پہلو کو انسانی روح کی غذا اور انسان کی ذہنی نشو و نما کا سرمایہ قرار دیا ہے اس کا مجموعی رجحان تو دونوں کے ہاں ایک ہی ہے لیکن دونوں کی راہوں میں کسی قدر جزوی فرق ہے۔ اقبال نے عقل و وجدان کے درجوں میں عقل کو ابتدائی درجہ قرار دیا ہے اور وجدان کو اس کے برعکس انتہائی۔ اس لئے اقبال عقل کو ناقابل یقین لیکن وجدان کو ناقابل انکار قرار دیتے ہیں۔ ابوالکلام اس کے برعکس وجدان کو ابتدائی درجہ اور عقل کو آخری معیار قرار دیتے ہیں۔

حقیقت مطلقہ کی تعریف کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :-

"حقیقت مطلقہ ایک بالبصر اور خلاق مشیت ہے جس کی تعبیر اگر ایک انا کی حیثیت سے کی جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ ہم اس کا قیاس ذات انسان کر رہے ہیں۔ اسکا مطلب صرف یہ ہے کہ زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے کوئی بے شکل سیال نہیں بلکہ ایک وحدت آفریں اصول ایک اشتمالی فعالیت جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر لے آتی ہے۔ لیکن فکر کا دار و مدار سرتاسر علامات پر ہے۔ اس لئے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالمگیر رو ہی کی شکل میں کر سکتا ہے جو ہر شے میں جاری و ساری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم زندگی کا مطالعہ عقل کی عینک سے کرتے ہیں۔ تو اس کی انتہا وحدت الوجود پر ہوتی

ہے۔ لیکن ہمیں اس کی قدر آشنا یعنی خلوت کے پہلو کا خود اپنے اندرونِ ذات میں براہِ راست تجربہ حاصل ہے۔ اور ہمارا وجدان بھی اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ زندگی دراصل ایک مرتکز بالذات انا ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارا یہ علم بڑا ناقص ہے۔ مگر وہ بہ ہر حال ایک تمہید ہے، ایک نقطۂ ابتدا۔ جس کی بدولت ہمیں بغیر کسی واسطے کے اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کی ماہیت کیا ہے۔ پھر جب ہم ان حقائق پر نظر ڈالتے ہیں جن کا تعلق ہمارے اپنے محسوسات و مدرکات سے ہے تو اس سے بھی یہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ اپنے کنہ میں محض روح ہے۔ اور اس لئے ہمیں اس کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیئے۔" صـ۹۳ ت۔رج۔ ا۔ا

یہ صحیح ہے کہ زندگی کوئی بے شکل سیال نہیں ہے۔ لیکن یہ کہ علم علامات کی وجہ سے اصل حقیقت پر پردے سے ڈال دیتا ہے۔ قابل توجہ ہے۔ علم جو عقل کا سب سے بڑا سہارا ہے زندگی کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ اس کے پردوں کو پھاڑتا ہے۔ اس لئے علم اور عقل کا درجہ ابتدائی اور تمہیدی نہیں ہے، بلکہ ارتقاء اور تکمیل کی سمت میں ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"زمان اور مکان اور مادہ بجائے خود ذات الہیہ کی آزادانہ تخلیقی کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں حیات الہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔" یہاں اقبال نے مادہ کو بھی مستقل وجود نہیں مانا ہے بلکہ اسے بھی عقل کے تعینات میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ اسلام کا عمومی رُخ کائنات اور اس کے مادی پہلو کی طرف بطور اعتراف کے ہے۔ وہ اس کا انکار نہیں کرتا۔ اس سلسلے میں اقبال نے بایزید بسطامی کی جس روایت کو نقل کیا ہے اس سے خود اقبال اور اسلام کے اس مسلک کی تردید ہوتی ہے کہ مادی کائنات اور تغیر پسند وجود کو بطور ایک حقیقت کے تسلیم کرتا ہے۔ اقبال روایت کرتے ہیں:" ایک مرتبہ جب مشہور صوفی بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے حلقے میں تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا تو ایک مرید نے ہمارے عام نقطہ نظر

کی ترجمانی یہ کہتے ہوئے بڑی خوبی سے کی۔ ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا لیکن اسکے جواب میں شیخ کی زبان سے جو الفاظ نکلے وہ اور بھی زیادہ معنی خیز تھے۔ شیخ نے فرمایا اور اب کیا ہے اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے"۔ ۱۴ ت ج ۱۰۱

اقبال نے ایک جگہ بڑی وضاحت اور صراحت سے خودی کی تشریح کرتے ہوئے اپنے خیال کو ایک مثال سے بڑا دل نشین بنا کر پیش کیا ہے :

"اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ ممکن ہے کہ دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا اظہار کرے۔ لیکن درد کا احساس تو مجھ ہی کو ہوگا۔ دندان ساز کو نہیں ہوگا۔ لہذا میرا حظ اور میرا کرب علیٰ ہذا میری خواہشات، میری خواہشات ہیں اور میرا حظ و کرب دوسرے کا نہیں، یعنی میری ہی انفرادی خودی کا تار و پود۔ ایسے ہی میرے احساسات میری نفرت محبت، میرے احساسات میری نفرت . . . .

اور میری ہی محبت ہے۔ جیسے میرے فیصلے اور میرے عزائم۔ میرے اور صرف میری ذات کا حصہ۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کردے۔ یا کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے سامنے ہیں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کرلے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں۔ لہذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا۔ کیفیات نفس کا یہی بے مثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں، اور جس سے نفسیات کا یہ بنیادی مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ اس "میں" یا "انا" یا خودی کی ماہیت کیا ہے"۔ ۱۵ ت ج ۱-۱

اقبال کا یہ تجزیہ بڑی صداقت اور نہایت صحت پر مبنی ہے۔ اس سے انھوں نے انسانی خودی کی ایسی بے مثل مصوری کی ہے جہاں انسانی افعال و احساسات کا ماخذ خود انسان قرار پاتا ہے۔ الکتاب نے ہدایت و گمراہی کی دونوں راہوں کو صرف تسلیم ہی نہیں کیا بلکہ دونوں پر آزادانہ اور خود مختارانہ رویہ کا اظہار کیا ہے۔ اس کا اشارہ الکتاب میں ایک جگہ سے زائد ملتا ہے۔

وھدینٰہ النجدین۔ خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج نبتلیہ من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر

الکتاب کے ان اشارات کے پیشِ نظر یہ کہنا قیاس کے خلاف نہ ہوگا کہ اقبال نے خودی کو آزادی کا جو حق دیا ہے وہ الکتاب کی اسی روح کے مطابق ہے۔ خودی کی تشریح اور اس کے دائرۂ عمل کے بارے میں لکھتے ہیں:

"در اصل اسباب و علل کا یہ سلسلہ جس میں ہم خودی کے لئے کوئی جگہ پیدا کرتے ہیں خودی ہی کی ایک خود ساختہ تدبیر ہے جو اس نے اپنے مقاصد کے پیشِ نظر اس لئے کر رکھی ہے کہ اس کی زندگی کا تعلق ایک نہایت درجہ پیچیدہ ماحول سے ہے۔ اور اس لئے وہ مجبور ہے کہ اسے کسی ایسے نظام میں سمو دے جس سے اسے اپنے گرد و پیش کے بارے میں اتنا وثوق تو ہو جائے کہ اس کا کردار کیا ہوگا۔؟ لہٰذا اپنے ماحول کے بارے میں ہماری یہ تعبیر کہ علت و معلول کا ایک نظام ہے محض اس امر پر مبنی ہے کہ اس طرح خودی کو ایک آلۂ کار مل جاتا ہے۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ یوں حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت اور کنہ کی ترجمانی ہوئی۔ گویا اگر خودی نے عالمِ فطرت کی ترجمانی اس رنگ میں کی تو اس مقصد کے پیشِ نظر کہ اپنے ماحول کا فہم پیدا کرے اور اسے اپنے تصرف میں لائے۔ یونہی اسے آزادی اور اختیار حاصل ہوتا ہے اور یونہی اس کی قدرت کا دائرہ روز بروز بڑھتا اور پھیلتا چلا جاتا ہے۔" ص۱۶۳ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اقبال نے اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید میں قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ چنانچہ واضح طور پر اقبال اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں:

"اسلام کو تو نفسیاتِ انسانی .... کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں عمل کریں ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ وہ کبھی بڑھتی رہتی اور کبھی گھٹ جاتی ہے۔ لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار کی یہ قدرت خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔" ص۱۶۴ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اسی مقصد کی خاطر اقبال صلوٰۃ کی ایک غرض یہ بھی قرار دیتے ہیں:

"گویا صلاۃ سے اسلام کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کی

بجائے آزادی واختیار حاصل کرے۔" صفحہ ۱۶۵ ت - ن ج - ۱ - ۱

خودی کا یہ آزادانہ کردار انسانی عمل اور اختیار کے دائرے کو بہت وسیع کردیتا ہے - یہ عجیب بات ہے کہ اقبال جو خودی کے آزادانہ کردار کو اس کی ایک اہم صنعت قرار دیتے ہیں۔ اپنے مسلک کے برعکس آزاد خیالی سے بھڑکتے ہیں اور ابوالکلام جو انسانی اختیار کو بھی جبر ہی کی ایک قسم قرار دیتے ہیں - آزاد خیالی کو اسلام کا ایک لازمہ خیال کرتے ہیں -

اس کی واضح مثال ترکی اصلاحات اور ترکوں کی نشاۃ ثانیہ پر اقبال کے وہ خیالات ہیں جو ان کو آزاد خیالی سے دور رہے جاتے ہیں - اقبال اور ابوالکلام کی عقلیت پسندی یہاں عملاً دو جُداگانہ رُخ اختیار کرلیتی ہے - اقبال ترکوں کی آزاد خیالی کے سخت مخالف ہیں :

"اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ناگزیر ہے - جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر وقیمت کا جائزہ لینا پڑے گا - لہذا اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی خاص اضافہ نہیں کرسکتے تو کم از کم اتنا ہی کرنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی اسی تحریک کو جو دنیائے اسلام میں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہے کچھ یونہی روکنے کی کوشش کریں کہ قدیم نقطۂ نظر کے ماتحت اس کی تنقید صحت مندی سے ہوتی رہے۔" صفحہ ۲۴۶ ت - ن ج - ۱ - ۱

یہاں اقبال نے نشاۃ ثانیہ کو احیاء پرستی کا رُخ دے دیا ہے جو خود اسلام کے مسلک کے مطابق نہیں ہے - یہی وہ مواقع ہیں جہاں اقبال کی زبان میں کہنا پڑتا ہے کہ ان کی فکر رسا چند توہمات میں اُلجھ کر رہ گئی ۔

عقل و وجدان کے سلسلہ میں ابوالکلام اور اقبال کی راہوں کا واضح فرق دونوں کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے بخوبی کیا جا سکتا ہے -

اقبال لکھتے ہیں :

(فکر اور وجدان) دونوں کا سرچشمہ ایک ہے - اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں - ایک جزو بجزو حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے دوسرا من حیث الکل - ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے دوسرے کے زمانی۔

"گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر مڑک مڑک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے۔ تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔" صلا ت۔ج۔ا

اس کی مزید تشریح ان لفظوں میں کرتے ہیں:

فکر بالطبع تحدید سے آزاد ہے اور اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اپنی انفرادیت کے تنگ حلقے میں مقید رہے۔ اس کے ماورا جو وسیع عالم ہے اس میں کوئی شئے بھی اس سے بیگانہ نہیں۔ بلکہ بظاہر وہی بیگانہ عالم ہے جس کی زندگی میں بتدریج حصہ لیتے ہوئے فکر اپنی حدود کو توڑ ڈالتا اور اس لا متناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے جو بالقوہ اس میں پوشیدہ ہے۔ اور جس کا مطلب یہ ہے کہ فکر میں حرکت پیدا ہوتی ہے تو محض اس لئے کہ اس کی متناہیت میں لا متناہی بھی مضمر رہتا ہے۔ وہی اس کے شعلہ آرزو کو برقرار رکھتا اور وہی اس کی بے پایاں جستجو میں اس کو سہارا دیتا ہے۔ فکر کو نارسا ٹھہرانا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کا ہم کنار ہوتا ہے لا متناہی سے۔" صلا ت۔ج۔۱۰۱

یہاں اقبال نے ان دونوں کا تجزیہ بڑی فلسفیانہ ژرف بینی سے کیا ہے لیکن اسکی صراحت نہیں کی کہ فکر کے تیشے اور وجدان کے شرارے انسانی مسائل میں خصوصاً مذہبی واردات وکیفیات میں انسانوں کی راہ کس حد تک آسان اور مشکل کرتے ہیں۔ ابوالکلام نے ان دونوں کا فرق اس طرح واضح کیا ہے کہ ہم آسانی سے دونوں کا رُخ اور رویہ پوری طرح معلوم کر لیتے ہیں۔ ابوالکلام کے ان اقتباسات سے پہلے اقبال کے ان اشعار پر نظر ڈالی جائے تو اس بارے میں ہماری مشکلات اور بھی بڑھ جاتی ہیں۔

زندگی کچھ اور شئے ہے علم ہے کچھ اور چیز ‍ ‍ ‍ زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے ‍ ‍ ‍ ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

لے شیخ بہت اچھی کتب کی فضا لیکن ‍ ‍ ‍ بنتی ہے بیاباں میں فاروقی و سلمانی

عقل گو آستاں سے دور نہیں ‍ ‍ ‍ اس کی تقدیر میں حضور نہیں

عقل عیّار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے / عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور / ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور / چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق / عقلِ انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق

قلندر جز دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا / فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل / اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر / چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

ان تمام اشعار میں اقبال کا رویہ عقل و علم کے بارے میں محتاط نہیں ہے۔ انھوں نے عقل کو عیّار اور علم کو دماغ سوز کہا ہے اور اس لئے وہ اہلِ خرد کا مقام اعراف قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے واضح طور پر عقل کی منزل کو ابتدائی اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے۔ حالانکہ دقّتِ نظر سے دیکھا جائے تو علم و عقل انسان کا امتیازی وصف ہے اور تمام مذاہب میں اسلام نے خصوصیت سے انسانی مسائل میں اپنی روشِ علمی اور عقلی قرار دی ہے جذباتی نہیں۔ ابوالکلام نے اس مشکل مرحلہ کو اس خوبی اور خودی سے طے کیا ہے کہ عقل اور وجدان، علم اور مذہب اور شعور و شوق کی ساری دشواریاں آسان ہو جاتی ہیں۔ ابوالکلام نے اقبال کی طرح دونوں کا تجزیہ ہی نہیں کیا بلکہ دونوں کے صحیح مقام کا تعین بھی کر دیا۔

"سب سے پہلا مرتبہ وجدان کی ہدایت کا ہے۔ وجدان طبیعتِ حیوانی کا فطری اندرونی الہام ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بچہ پیدا ہوتے ہی غذا کے لئے رونے لگتا ہے۔ اور پھر بغیر اس

ہے کہ خارج کی کوئی رہنمائی اسے ملی ہو ماں کی چھاتی منہ میں لیتے ہی اسے چوستا اور اپنی غذا حاصل کر لیتا ہے ۔ . . . . وجدان کے بعد حواس کی ہدایت کا مرتبہ ہے اور وہ اس سے بلند تر ہے ۔ یہ ہمیں دیکھنے، سننے، چکھنے، چھونے اور سونگھنے کی قوتیں بخشتی ہے۔ اور انھیں کے ذریعے ہم خارج کا علم حاصل کرتے ہیں . . . . ہدایت فطرت کے یہ دونوں مرتبے انسان اور حیوان سب کے لئے ہیں۔ لیکن جہاں تک انسان کا تعلق ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک تیسرا مرتبہ ہدایت بھی موجود ہے اور وہ عقل کی ہدایت ہے ۔ فطرت کی یہی ہدایت ہے جس نے انسان کے آگے غیر محدود ترقیات کا دروازہ کھول دیا ہے ۔ اور اسے کائنات ارضی کی تمام مخلوقات کا حاصل و خلاصہ بنا دیا ہے۔" ص۶۵ ت۔ق

اس طرح اگرچہ اقبال اور ابوالکلام کا حاصل فکر تو ایک ہی ہے۔ یعنی انسان خلاصۂ کائنات اور حاصل کائنات ہے۔ لیکن اقبال نے اس راہ کے لئے عشق پر کم اعتبار کیا ہے اور ابوالکلام نے وجدان کی راہ کو انسان اور حیوان کا مشترک خاصہ قرار دیا ہے ۔ ابوالکلام نے انسانی علم کے ان تینوں ذرائع کا زیادہ خوبی، اور دقت نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

" وجدان کی ہدایت ہم میں طلب و سعی کا جوش پیدا کرتی ہے اور مطلوبات زندگی کی راہ پر لگاتی ہے۔ لیکن ہمارے وجدان سے باہر جو کچھ موجود ہے اس کا ادراک حاصل نہیں کرسکتی۔ یہ کام مرتبہ حواس کی ہدایت کا ہے وجدان کی رہنمائی جب درماندہ ہوجاتی ہے، تو حواس کی دستگیری نمایاں ہوتی ہے۔ آنکھ دیکھتی ہے، کان سنتا ہے۔ زبان چکھتی ہے، ہاتھ چھوتا ہے۔ ناک سونگھتی ہے ۔ اور اس طرح ہم اپنے وجود سے باہر کی تمام محسوس اشیار کا ادراک حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن حواس کی ہدایت بھی ایک خاص حد تک ہی کام دے سکتی ہے۔ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ آنکھ دیکھتی ہے، مگر صرف اسی حالت میں جب کہ دیکھنے کی تمام شرطیں موجود ہوں۔ اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے، مثلاً روشنی نہ ہو، یا فاصلہ زیادہ ہو تو ہم آنکھ رکھتے ہوئے بھی ایک موجود چیز کو براہ راست نہیں دیکھ سکتے۔ علاوہ بریں حواس کی ہدایت صرف اتنا ہی کرسکتی ہے کہ اشیار کا احساس پیدا کردے۔ لیکن مجرد احساس کافی نہیں۔ ہمیں استنباط و استنتاج کی ضرورت ہے ۔

احکام کی ضرورت ہے۔ کلیات کی ضرورت ہے اور یہ کام عقل کی ہدایت کا ہے۔ وہ ان تمام مدرکات کو جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔ ترتیب دیتی ہے۔ اور ان کے احکام و کلیات کا استنباط کرتی ہے۔ علاوہ بریں جس طرح وجدان کی نگرانی کے لئے حواس و مشاہدے کی ضرورت تھی اس طرح حواس کی تصحیح و نگرانی کے لئے عقل کی ضرورت ہوئی حواس کا ذریعہ ادراک نہ صرف محدود ہے بلکہ بسا اوقات غلطی و گمراہی سے بھی محفوظ نہیں۔ ہم دور سے ایک چیز کو دیکھتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ ایک سیاہ نقطے سے زیادہ حجم نہیں رکھتی۔ حالانکہ وہ ایک عظیم الشان گنبد ہوتا ہے۔ ہم بیماری کی حالت میں شہد جیسی میٹھی چیز چکھتے ہیں لیکن ہمارا احساس ذوق یقین دلاتا ہے کہ مزہ کڑوا ہے۔ ہم تالاب میں ایک لکڑی کا عکس دیکھتے ہیں۔ لکڑی مستقیم ہوتی ہے۔ لیکن عکس میں ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے بارہا ایسا ہوتا ہے کہ کسی عارضے کی وجہ سے کان بجنے لگتے ہیں اور ہمیں ایسی صدائیں سنائی دیتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اگر مرتبہ حواس سے ایک بلند تر ہدایت کا وجود نہ ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ ہم حواس کی ان درماندگیوں میں حقیقت کا سراغ پا سکتے۔ لیکن ان تمام حالتوں میں عقل کی ہدایت نمودار ہوتی ہے وہ حواس کی درماندگیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔" ص۱۶۱ ت۔ ق

اس طرح ابوالکلام اسلام کی راہ کو تعقل و تفکر کی راہ سے متعین کرتے ہیں:

"قرآن کے طریق و استدلال کا اولین مبدا تعقل و تفکر کی دعوت ہے۔ یعنی وہ جا بجا اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان کے لئے حقیقت شناسی کی راہ یہی ہے کہ خدا کی دی ہوئی عقل و بصیرت سے کام لے اور اپنے وجود کے اندر اور اپنے وجود کے باہر جو کچھ محسوس کر سکتا ہے اس میں تدبر و تفکر کرے۔ چنانچہ قرآن کی کوئی سورت اور سورت کا کوئی حصہ نہیں، جو تفکر و تعقل کی دعوت سے خالی ہو۔" ص۱۶۲ ت۔ ق

خدا کی دی ہوئی اس عقل و بصیرت کی راہ کو خلیفہ عبدالحکیم نے اسلامی فطریت سے تعبیر کیا ہے اور ٹھیک اسی راہ اور روش کو اسلام کا مسلک قرار دیا ہے:

"قرآن ہم سے بلا سبب و علت بیان کئے کبھی ایمان کا مطالبہ نہیں کرتا۔ ہمیں کہا گیا ہے کہ ہم عالم شہادت کا بغور مطالعہ کریں کیونکہ ہمارا یہ مطالعہ ہمیں عالم غیب کی طرف لیجائیگا۔ عالم غیب اور

عالم شہود دونوں ایک ہی خط مستقیم پر واقع ہیں اور قانونِ ترتیب بتدریج علل و اسباب کے ساتھ عروج کرتے ہوئے مادّہ سے خدا کی طرف اپنا سفر جاری رکھتا ہے۔ یہ اسلامی فطرت ہے جس کو تم فوق الفطرت بھی اسی مفہوم میں کہہ سکتے ہو جس کو ہم بیان کر چکے ہیں"۔ صفحہ ۲۰۹۔ ن۔ ع

ابوالکلام اور اقبال کے طرزِ فکر کا یہ اختلاف بڑی حد تک ضمنی ہے۔ اس ضمنی فرق کے بعد پھر اسلام کے ان دونوں مفکروں کی سمت ایک ہی ہو جاتی ہے۔ یعنی عقل کی کارفرمائی پوری طرح جذبوں پر قابو نہیں پا سکتی۔

"عقل کی کارفرمائی جیسی کچھ اور جتنی کچھ بھی ہے محسوسات کے دائرے میں محدود ہے۔ یعنی وہ صرف اسی حد تک کام دے سکتی ہے، جس حد تک ہمارے حواس خمسہ معلومات بہم پہنچاتے رہتے ہیں۔ لیکن محسوسات کی سرحد سے آگے کیا ہے؟ اس پردے کے پیچھے کیا ہے؟ اس سے آگے ہماری چشم حواس نہیں بڑھ سکتی۔ یہاں پہنچکر عقل یک قلم درماندہ ہو جاتی ہے۔ اس کی ہدایت ہمیں کوئی روشنی نہیں دے سکتی"۔ صفحہ ۱۰۱ ت۔ ق

ابوالکلام اور اقبال دونوں نے عقل اور جذبات کی کشمکش میں انسان کی نفسیات کا مطالعہ کرتے ہوئے ایک ہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ کشمکش عموماً جذبات ہی کا میاب کرتی ہے اور غریب عقل یکقلم درماندہ ہی رہتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"علاوہ بریں جہاں تک انسان کی عملی زندگی کا تعلق ہے عقل کی ہدایت نہ تو ہر حال میں کافی ہے نہ ہر حال میں مؤثر۔ نفسِ انسانی طرح طرح کی خواہشوں اور جذبوں سے کچھ اس طرح مقہور واقع ہوا ہے کہ جب کبھی عقل اور جذبات میں کشمکش ہوتی ہے تو اکثر حالتوں میں فتح جذبات ہی کیلئے ہوتی ہے۔ بسا اوقات عقل ہمیں یقین دلاتی ہے کہ فلاں فعل مضر اور مہلک ہے لیکن جذبات ہمیں ترغیب دیتے ہیں، اور ہم اس کے ارتکاب سے اپنے آپ کو نہیں روک سکتے۔ عقل کی بڑی سے بڑی دلیل بھی ہمیں ایسا نہیں بنا سکتی کہ غصے کی حالت میں بے قابو نہ ہو جائیں اور بھوک کی حالت میں مضر غذا کی طرف ہاتھ نہ بڑھائیں"۔ صفحہ ۱۰۰ ت۔ ق

اقبال اور ابوالکلام کا عقل کا نظریہ باوجود ضمنی فرق کے عظمتِ انسانی کے بارے میں مشترک ہے اور دونوں اسے خلاصۂ کائنات تسلیم کرتے ہیں۔

تصوّف

اقبال نے تصوّف پر فکر انگیز تنقیدی افکار کو پیش کیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"پھر جیسے جیسے تصوف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی۔ اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام اور ہیئت بھی ہے لوگوں کی نظر سے اوجھل ہو گیا۔" صفحہ ۲۳۱ ت۔ ج۔ ۱۰۱

تصوف کے اس پہلو کو اقبال نے عجم کا اثر قرار دیا ہے۔ اپنے ایک خط میں مولانا محمد اسلم جیراج پوری کو لکھتے ہیں:۔

"تصوّف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں لیا جاتا تھا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا، ہاں جب تصوّف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔" صفحہ ۵۵ اقبال نامہ

ہندوستان میں جن تاریخی حالات میں تصوّف کا فروغ ہوا اور سرزمینِ عجم میں جب تاتاری یورش کے بعد اس کا مذاق عام ہوا تو اقبال نے بڑی دقتِ نظر سے ان حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ فکر انگیز حقیقت بے نقاب کر دی کہ اسلام کی سرزمین میں تصوّف کا پودا ایک اجنبی پودا ہے۔" سید سلیمان ندوی کو ایک گرامی نامے میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔" صفحہ ۷۹ اقبال نامہ

خطبات میں یہ حقیقت کس بے باک صداقت سے اس طرح سپردِ قلم کرتے ہیں:

"یہ صورتِ حال تھی جس میں مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھنچنے لگے۔ اور بالآخر اس میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجے کے افراد یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی، تاآنکہ ایسا کوئی باہمت اور اولوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہٰذا انھیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہب

فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔" صلہ ۲۳ ت۔ ن ج۔ ۱-۱

پروفیسر حبیب نے تصوف پر تاریخ کی روشنی ڈالتے ہوئے اس حقیقت کی دوسری ہی توجیہہ کی ہے :

"اسلام کا ظہور ایک ایسے ضابطے کے طور پر ہوا کہ جو مظلوموں کا حامی تھا۔ حکمران طبقے کی نفسیات اسے چھو کر بھی نہ گزری تھیں۔ حقیقتاً اسلام خدمتِ خلق کا ایک عالمگیر اصول لے کر آیا تھا، لیکن سولھویں صدی میں صوفیہ بھی مسلمانوں کے اس تعلیمیافتہ طبقے سے جا ملے جو اسلام کے عالمگیر اصولوں کی توجیہہ حکمران طبقے کے معتقدات کے زیر اثر کرتا تھا۔" صلہ ۲۳ تاریخ مشائخ چشت

اقبال اور پروفیسر حبیب نے تصوف کے دو مختلف پہلوؤں کو پیش کیا ہے لیکن دونوں نے نتیجہ ایک ہی اخذ کیا ہے۔ اقبال نے انسان کی تسخیر فطرت اور عملیت کی استعداد کو ابھار کر خارجی دنیا کا تصرف اس کے ہاتھ میں دے دیا۔ اور آئینہ ایام کو انسان کی بے پایاں اداؤں کا عکس قرار دیا۔ پروفیسر حبیب نے وحدت الوجود کو جامد دنیاوی نظام کے مقابلے میں ایک جدلیاتی حقیقت بنا کر پیش کیا ہے۔ یعنی "وحدت الوجود ایک ایسے شعور اعلیٰ کا تصور پیش کرتا ہے جس کے دو مظاہر انسان اور خارجی دنیا ہیں۔ انسان کی اخلاقی زندگی اس ہی شعور اعلیٰ سے ماخوذ ہے۔ فرض کر لیجئے کہ یہ شعور موجود نہ ہوتا تو دنیا ایک ہیولی کی شکل میں ہوتی۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تمام بے ترتیبیوں کے باوجود دنیا منظم اور آراستہ شکل میں موجود ہے۔ اور انسان اس کی اصلاح پر قادر بھی ہے۔ یہ سب اسی شعور اعلیٰ کی وجہ سے ہے۔ جو انسان کی قدرت کو طاقت بخش کر اسے اس لائق بنا تا ہے کہ وہ ہر چیز کو متغیر کر سکے، اور اسے ترتیب دیدے۔" صلہ ۲۱ مقدمہ تاریخ مشائخ چشت۔

اس نقطہ نظر سے بڑی جدتِ فکر سے پروفیسر حبیب نے تصوف کے اس انقلابی پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی بنا پر اقبال اور ابوالکلام نے اس پر سخت سے سخت تنقیدیں کی تھیں۔ اس طرح صحت کے ساتھ تصوف کا ایک زندگی بخش انقلاب آفریں اور صحت مند نقطہ نظر متعین ہو جاتا ہے۔ الکتاب کے حوالے سے تصوف کا مسلک ابوالکلام نے یہ متعین کیا ہے۔ ایمان باللہ کا نتیجہ اللہ کی محبت و محبوبیت ہے۔ (ترجمان القرآن بحوالہ تاریخ مشائخ چشت) اور خدا کی محبت محض خیال ہی خیال ہے اگر اس کا نتیجہ اس کے بندوں کی خدمت کی شکل اختیار نہ کرے۔ بقول ابوالکلام کے :

"خدا کی محبت کی راہ اس کے بندوں کی محبت میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ جو انسان چاہتا
ہے کہ خدا سے محبت کرے اسے چاہیئے کہ خدا کے بندوں سے محبت کرنا سیکھے۔" ص۸۵ ت۔ق

اقبال نے تصوف کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کی مجہول، منجمد بے عملیت کو جس طرح تنقید کی کسوٹی پر کسا ہے اسی پہلو کا تجزیہ کرتے ہوئے ابوالکلام نے بھی اس پر اسی شدت اور شان سے ہی تنقید کی ہے:

"ایک بڑی مصیبت جو مسلمانوں پر نازل ہوئی تصوف کے علم و عمل کا تنزل اور جہل و فسق کی کثافتوں سے اس جوہر پاک کا امتزاج اور اہل اصلاح و طہارت کی جگہ خانقاہوں اور صومعوں کی عمارتوں کی حکومت کا قائم ہو جانا ہے۔ یہ چیز اسی عہد میں پوری طرح نشوونما پا چکی تھی۔ علی الخصوص دیار مصر و شام میں کہ بقیۃ السیف مسلمانوں کا مامن و ملجا تھے یہ مشہور رسمی خانقاہوں اور خرقہ پوشوں کی شہنشاہی تھی۔ خود ملوک و سلاطین بھی انہی کے معتقد تھے۔ اور حکومت کے زور سے ان کی بدعتیں پھیلاتے تھے۔ جس گروہ کے قبضے میں وقت کا بادشاہ اور عوام کا غول ہو اس کا مقابلہ کون کر سکتا ہے۔" ص۲۶ ت۔ق

اسی بحث سے آخر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"وقت نہ تو بڑے بڑے مدرسوں کا طالب تھا، نہ بڑی بڑی خانقاہوں کا۔ بلکہ ایک زبان و قدم کے لئے تشنہ و بے قرار تھا جس میں ..... عزم ہو اور عازمانہ دعوت امامت سینکڑوں، ہزاروں اعاظم وقت میں سے کسی کو بھی یہ منصب نہ ملا۔ صرف امام ابن تیمیہ ہی تھے جو زمانے کو پلٹ دینے اور ملکوں اور جماعتوں کو بدل دینے کے لئے اٹھے تھے۔ اور ایک ہی وقت و زندگی میں وقت کی ہر طلب و سوال کا جواب دیا۔ تاتاریوں کے مقابلے میں حفظ ملت و بلاد ... کی ایک نئی زندگی تمام بلاد مصر و شام میں پیدا کر دی، علم ہی میں نہیں، بلکہ میدان جہاد و قتال میں بھی ان کا گھوڑا سب سے آگے رہتا تھا۔" ص۲۶ ت

تصوف پر تنقید کرتے ہوئے ابوالکلام اور اقبال دونوں نے بڑی دیانتدارانہ جرأت کا ثبوت دیا ہے۔ دونوں اس جوہر پاک کو جہل و فسق کی کثافتوں میں دیکھ کر تڑپ اٹھے ہیں۔ دونوں کا یہی مشترک اساسی خیال ہے کہ اسلام کے مزاج مدنیت سے تصوف اس وقت دور ہو جاتا ہے جب اس کے اندر دوسری دنیا کی روح سرایت کر جائے۔ دونوں نے اس کی اسی عجمیت کو قابل نفرین اور اس کی عملیت کو اسلام کا جوہر قرار دیا ہے۔

تزکیۂ تفقہ و تربیتِ کردار

تصوف کی طرح فقہا کی کاوشوں اور تعلیم و تربیت کے طریقوں پر بھی ابوالکلام اور اقبال نے بعض ایسے بنیادی اشارے کئے ہیں جن سے دونوں کے تزکیہ خیال اور تربیت و کردار کا مواد فراہم ہوتا ہے۔ دونوں کی صلاحیتِ فکر اور صحتِ کردار کا یہ پہلو بھی قابلِ قدر ہے کہ فقہا پر تنقید کرتے وقت دونوں اکابرین نے اس ذہنی پس منظر کو بھی سامنے رکھا ہے جس میں فقہا تقلید کی راہ پر گامزن ہوئے۔ خصوصًا اقبال نے اس صورت حال کا تجزیہ کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے۔ ابوالکلام نے فقہا کی تقلیدی روش پر برہمی تو ظاہر کی ہے لیکن اس کا تجزیہ کرنے میں چنداں کاوش نہیں کی۔ اقبال نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ فقہائے متقدمین نے قوانین نظم کو کیوں زیادہ قابلِ توجہ قرار دیا۔ جب تیرھویں صدی میں بغداد تباہ ہوا اور تاتاری حملوں نے اسلامی دنیا کو متزلزل کر دیا تو اس تباہی نے مورخینِ اسلام کو بھی مستقبل سے مایوس کر دیا۔ اور وہ اس انتشار کو روک کر اور اپنی مایوسی کو چھپانے کے خوف سے تقلید کی طرف جھکے تاکہ ہیئتِ اجتماعیہ جس حد بھی محفوظ رکھی جاسکے محفوظ رہے اقبال لکھتے ہیں:

"یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعیہ محفوظ رہے۔ اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لئے کہ قوائے انحطاط کا سدِباب نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے" صفحہ ۲۲۲ ت ن ج-۱-۱

پھر مزید اپنے خیال کو بھی یہ رنگ دے کر بیان کیا ہے کہ:

"فقہائے ملت اپنے مقصد میں کتنے ہی حق بجانب کیوں نہ قرار دیئے جائیں، لیکن وہ اس . . . . مقصد کے لئے کامیاب ذریعہ فراہم نہ کر سکے اور اس لئے اپنی کوشش میں بڑی حد تک ناکام رہے" صفحہ ۲۳۳ ت ن ج-۱-۱

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے کم و بیش ایک ہی لب و لہجہ میں اسلام کے عقیدۂ توحید کی تشریح نظریہ اجتہاد سے اس طرح وابستہ کی ہے کہ کم سے کم ان دونوں کے مذہبی شعور کی ایک سطح کا تعین اس مسلک کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔ یہیں سے اس کا بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کی عظیم شخصیتوں کے انتخاب میں اقبال اور ابوالکلام کے ہاں پیمانۂ انتخاب کون سے امور ہیں؟

اقبال نے علامہ ابن خلدون اور امام ابن تیمیہ کی شخصیتوں کو جو خراج عقیدت پیش کیا ہے، وہ بھی دراصل اسی بنیادی خیال سے وابستہ ہے کہ زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تاریخ کا یہی مرکزی نقطہ ہے جو ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ کی روح ہے:

"اس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے لہذا زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے۔ زمانہ کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائن ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ ان کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے ان کا تو اسکے ساتھ نام بھی لیا جا سکتا" ص ۲۱۶ ت ن ۱-۱

ابن خلدون کی عظمت مولانا اقبال مزید تشریح ان لفظوں میں کرتے ہیں:

"قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آیت تصور کرنا چاہیئے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے۔ اور آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے کرے۔ یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنًا ورثہ میں ملیں۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چنانچہ یہ اس کی ذہانت و فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر

یونانیت کے منافی ہے۔ . . . . حکمت یونان پر ہمیشہ کے لئے غالب آ گئی۔
یونانیوں کے نزدیک زمانے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہیں تھی جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا یا یہ کہ وہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے۔ جیسا کہ ہراق لیطوس اور

رواقیین نے اس کا تصور کیا۔ حالانکہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس اقدامات پر
جس معیار کی رو سے بھی حکم لگائیں گے اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کیا گیا تو
اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی
کہا جائے گا۔" صفحہ ۱۲۱ ت - ج - ۱۰۱

اقبال نے اتنے ہی زوردار لفظوں میں امام ابن تیمیہ کی شخصیت کو ان لفظوں میں روشن کیا ہے:
"قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقعہ مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں
اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں۔ کیونکہ
ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے
نئے معیار پیش کرتے ہیں، جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول
سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں۔ اس میں اصلاح و نظر ثانی کی گنجائش ہے۔ یوں بھی
ماضی کا غلط احترام علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی
اور اس کے بعد کے فقہا کی کوششوں سے ہوتا ہے۔ اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا۔ اور
یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہلِ قلم اور اسلام کے نہایت پُر جوش مبلغ
تھے اور جن کی ولادت ۱۲۶۳ میں یعنی زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی اس روش
کے خلاف ایک زبردست ردعمل رونما ہوا۔" صفحہ ۲۳۳ ن - ج - ۱۰۱

ابوالکلام نے جس قوت اور قطعیت سے امام ابن تیمیہ کی سیرت اور کردار پر روشنی ڈالی ہے اور ان کی
عملیت اور اسلامیت کو اسی جوش و خروش سے سراہا ہے کہ انھیں کے ذریعہ اردو دنیا امام ابن تیمیہ سے
واقف ہوئی ہے۔ اقبال نے بھی ان کی سیرت اور کردار کو ایک روشنی سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اقبال نے
بڑی دقتِ نظر سے ان کی شخصیت کا تجزیہ کیا ہے:

"امام موصوف کی تعلیم و تربیت حنبلی روایات کے مطابق ہوئی۔ وہ خود بھی اجتہاد
کے دعویدار تھے اور اس لئے مذاہب اربعہ کی قطعیت کا انکار انھیں پھر اصول اولین کی
طرف لے گیا۔ تاکہ اس سلسلہ میں کوئی نیا قدم اٹھا سکیں۔ مذہب ظاہری کے موسس
ابن حزم کی طرح انھیں بھی فقہ حنفی کے اصولِ قیاس اور اجماع سے جیسا کہ فقہائے متقدمین

ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں انکار تھا۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے توہمات کا سرچشمہ ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھتے ہوئے تو ان کا یہ خیال سراسر حق بجانب تھا ایسے ہی سولھویں صدی میں سیوطیؒ نے بھی آزادیٔ اجتہاد کا دعویٰ کیا۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کہ ہر صدی کے آغاز پہ ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی۔ اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگ زاروں سے جسے بقول میکڈانلڈ اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصور کرنا چاہیے اٹھی، اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی (کا) اولین ارتعاش تھا۔ اس لئے کہ ایشیا ہو یا افریقہ عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سنوسی تحریک' تحریک اتحاد اسلامی۔ اور بابی تحریک' جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہیے عربی اجتماعیت کی بدعات کے مصلح عظیم محمد بن عبدالوہاب کا سال ولادت ۱۷۰۰ء ہے۔ انھوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی۔ ایران کا سفر کیا اور آخرالامر اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی سارے عالم میں پھیلا دیا۔ ان کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت یعنی بدعات کے اس رہبر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہد زوال میں ہوا اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی"۔ ص ۲۳۵ ن۔ ج۔ ۱۔۱

اقبال نے ماضی اور مذہب کی کورانہ تقلید کی جیسی مستحکم اور مستحسن تنقید کی ہے۔ اس کی روح اسلام ... کے نظریۂ اجتہاد کی تشریح ہے۔ اقبال نے روح اسلامی کی اسی بنیادی خصوصیت کو اپنا لیا تھا جو ہر صاحب نظر کا امتیاز اور اعزاز ہے یعنی وہ محض ماضی یا مذہب کا رسیا نہیں ہوتا بلکہ بہتر مستقبل اور اعلیٰ تر معیار کا متلاشی ہوتا ہے۔ وہ اپنے اجتہاد اور فکر و نظر کی آزاد قوتوں سے کام لے کر مسائل کا نیا حل پیش کرتا ہے۔ اس بارے میں ماضی اور اس کی برگزیدہ شخصیتیں اس کے لئے ایک معیار اور نمونہ کا کام تو ضرور کرتی ہیں لیکن وہ ان کی کورانہ تقلید اور مقلدانہ پیروی نہیں کرتا، بلکہ

. . . . وہ مسائل کی تعبیر اور مراحل کی رہنمائی میں اپنا آزادانہ کردار ادا کرتا ہے۔
یعنی وہ اسلاف اور اکابر کے احترام کے ساتھ ساتھ اپنے ذہن اور زمانے کو ان کا تابع نہیں کرتا اس لئے اس میں یہ جرأت کردار ہوتی ہے کہ وہ صاحب نظر ہونے کی وجہ سے بزرگوں کے ذہن کو خوش یا خفا نہیں کرتا بلکہ سمجھتا اور پرکھتا ہے۔ اقبال اس بارے میں ابوالکلام کے نقطہ نظر سے اس حد تک قریب ہیں کہ دونوں کا کلام کلام الٰہی کی تکرار اور تطابق کا نمونہ ہے۔ یہاں دونوں نے مذہب کے اس ... پہلو سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے جو سرتاسر یقین پر مبنی ہے جو تقلید شکن اور تحقیق شناس ہے۔ اس لحاظ سے دونوں کی منزل بھی ایک ہے اور اس کا آغاز و انجام بھی یکساں ہے۔ دونوں کے تاثرات اس باب میں پوری طرح ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"مجھے بھی ان منزلوں سے گزرنا پڑا، مگر میں رکا نہیں، میری پیاس مایوسی پر قانع ہونا نہیں چاہتی تھی۔ بالآخر حیرانگیوں اور سرگشتگیوں کے بہت سے مرحلے طے کرنے کے بعد جو مقام نمودار ہوا اس نے ایک دوسرے ہی عالم میں پہنچا دیا معلوم ہوا کہ اختلاف نزاع کی انہی متعارف راہوں میں اور اوہام خیالات کی ان گہری تاریکیوں کے اندر ایک روشن اور قطعی راہ بھی ہے جو یقین و اعتقاد کی منزل مقصود تک چلی گئی ہے اور اگر سکون و طمانیت کے سرچشمے کا سراغ مل سکتا ہے تو وہیں مل سکتا ہے۔ میں نے جو اعتقاد حقیقت کی جستجو میں کھو یا تھا وہ اسی جستجو کے ہاتھوں پھر واپس مل گیا میری بیماری کی جو علت تھی وہی بالآخر داروئے شفا بھی ثابت ہوئی . . . . البتہ جو عقیدہ کھویا تھا وہ تقلیدی تھا، جو عقیدہ اب پایا وہ تحقیقی تھا۔" (۲۲۶) - ز ح

تقلید کی بندشوں سے برہمی اور تحقیق کی راہوں سے وابستگی کی یہی کیفیت جو ابوالکلام نے پیش کی ہے ہر صاحب نظر کے ہاں ملتی ہے۔ غزالی کے ہاں . . یہی کیفیت اسی شان اور شدت سے اس طرح جلوہ گر ہے : -

"بیس برس کی عمر سے پچاس برس کی عمر تک یہ شغل رہا کہ باطنی، ظاہری، فلسفی، متکلم، صوفی، زندیق، ایک ایک سے ملا۔ اور ایک ایک کے عقائد کا تہ تک سراغ لگایا -
تحقیقات کا پہلا اثر یہ تھا کہ تقلید کی تمام بندشیں ٹوٹ گئیں اور قدیم خیالات کی بنیاد

متزلزل ہوگئی۔" ص ۲۱۵ الغزالی

تقلید کی جگہ تحقیق چونکہ ابوالکلام اور اقبال دونوں کے فکر کی اساسی وحدت ہے اس لئے دونوں نے اجتہاد کی بنیادی ضرورت اور ہر زمانے کی ذہنیت میں ایسی فکری ہم آہنگی پیدا کر دی کہ اسلامی عقیدے کی جاودانی روح اجتہاد کے نت نئے پیکروں میں ہر ذہن اور زمانے میں اپنا عکس اور عمل دیکھ کر نئی توانائی اور نیا طور پیدا کرتی رہے گی۔ اقبال ان راہوں سے گزر کر اپنی منزل مقصود کا کھوج اس طرح لگاتے ہیں :-

"بہر حال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ ... کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادیٔ رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیشِ نظر کس رنگ میں کرنی چاہیئے خواہ ایسا کرنے میں ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف ہی کیوں نہ ہو۔" ص ۱۴۶ ت۔ ت۔ ا۔ ا

یہ ہے اقبال اور ابوالکلام کا وہ تزکیۂ فقہ جو دونوں کو تربیت کردار کی طرف یکساں متوجہ کرتا ہے۔

اسلام میں منصب فقہ اور مرتبہ فقہا پر امام غزالی نے تاریخی نظر ڈالی ہے اور اس کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ خلفاء راشدین کو خود اجتہاد کا درجہ حاصل تھا۔ اس لئے مسائل فقہ وہ خود اپنی رائے سے فیصل کرتے تھے۔ خلفاء راشدین کے بعد جو لوگ مسندِ خلافت پر بیٹھے، وہ علوم دینیہ سے کم واقف تھے اس لئے ان کو فقہا سے استعانت کی ضرورت پیش آئی۔ اس زمانے تک ایسے فقہا موجود تھے جن میں صحابہ کا انداز پایا جاتا تھا اور اس لئے وہ سلطنت اور حکومت کے تعلقات سے گریز کرتے تھے۔ لیکن چونکہ ان کے بغیر افتا اور عدالت کا کام نہیں چل سکتا تھا، خلفائے بنی امیہ کو ان کی خدمت میں منت و لجاجت کرنی پڑتی تھی۔ یہ حالت دیکھ کر تمام لوگ فقہ پر ٹوٹ پڑے اور اس فن میں مہارت حاصل کر کے معزز عہدوں پر ممتاز ہوئے۔ لیکن جیسے جیسے ان کی تعداد بڑھتی گئی، ان کی قدر اور ان کا اعزاز گھٹتا گیا۔ نوبت یہ پہنچی کہ فقہا پہلے مطلوب تھے اب طالب بن گئے۔" صفحہ ۱۹۲ الغزالی

غزالی نے اسی طلب اقتدار اور حبِّ جاہ و مال کو علما کی قوت حق گوئی کو سلب کرنے کا ذمہ دار گردانا ہے۔ انھوں نے بڑی دقت نظر سے علما کے ذرائع معاش پر عالمانہ اور عارفانہ نقد و جرح کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر قسم کے ذرائع معاش کی جگہ صرف امراء و سلاطین کے وظیفوں نے لے لی تو ان کی قوتِ حق گوئی شکست ہوتے ہوتے آخر سلب ہو گئی۔

"سلاطین کی تمام آمدنیاں ہمارے زمانے میں کل یا قریب کُل محض حرام ہیں اور کیوں
نہ ہوں حلال آمدنی صرف زکوٰۃ، فئی اور غنیمت ہے۔ سو ان کا سرے سے وجود نہیں۔
رہ گیا جزیہ وہ ایسے ناجائز ظالمانہ طریقے سے وصول کیا جاتا ہے کہ حلال نہیں رہتا۔" ص ۱۹۴ الغزالی

امام غزالی نے تاریخی نقطۂ نظر کی وجہ سے اس بحث میں یہ نکتہ بھی خوبی سے اجاگر کیا ہے کہ
قرونِ اولیٰ میں وظائف کی نوعیت مختلف تھی، یعنی امراء اور صاحب اقتدار طبقہ خوشامد کرکے علماء کو
ان سے نوازتا تھا اور خود ان کا ممنون ہوتا تھا، اس وجہ سے یہ وظائف علماء کی قوت حق گوئی پر کوئی
برا اثر نہ ڈال سکتے تھے، اور علما بھرے درباروں میں بلا خوف و خطر اپنے فیصلے صادر کر دیتے تھے
اور صاحب اقتدار لوگ ان فیصلوں پر مطلق چون و چرا نہ کر سکتے تھے۔ لیکن بتدریج عہدے، ورمنا صب
مقاصد میں شامل ہو گئے اور اب امراء اور صاحب اقتدار لوگ ان کے بدلے علماء کو خریدنے لگے۔
یعنی ظل اللہ کی خوشنودی نے اللہ کی مرضی کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ اور سلاطین کی عیوب کی پردہ پوشی
نے رفتہ رفتہ بادشاہوں کے جائز و ناجائز اغراض و مقاصد کی تکمیل کی صورت اختیار کر لی اور سلاطین اپنے
جائز و ناجائز مقاصد کی برآری کے لئے علماء کو کام میں لانے لگے، یہاں تک کہ بقول غزالی:

"اگر ان سے ایک شعر ہی بھی منسوب ہو جائے تو سلاطین ایک درہم بھی نہ دیں گے۔ گو
مولوی صاحب کا مرتبہ امام شافعی کے برابر ہو۔" ص ۱۹۵ الغزالی

بعینہٖ اس تاریخی زاویہ نظر نے غزالی کی طرح اقبال اور ابوالکلام کو تقلیدی روش اور تزکیہ نفس
سے تربیت کردار کی طرف متوجہ کیا۔ اور اسی وادی سے یہ دونوں معاصر فکر و نظر کی حمایت اور علوم
جدیدہ کی ضرورت پر زیادہ سنجیدگی اور صحت سے متوجہ ہوئے۔ اس بارے میں ان دونوں نے محتاط
اور عادلانہ مسلک اختیار کیا ہے اور دونوں سائنس اور علوم جدیدہ کو اسلامی تعلیمات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں
اور دونوں تہذیب کے اس عمل کو کہ اس نے عناصرِ فطرت پر غلبہ پا لیا ہے اور انسانیت کے عظمت و ارتقا
کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے تقلید پر جو سخت تنقید کی ہے اس نے حقیقتاً رسمی
اور رواجی عقائد کی بنیادوں کو ڈھا کر فکری آزادی کی وہ فضا پیدا کی جو اسلام کی روح سے ہم آہنگ
ہے۔ ابوالکلام اپنا حال لکھتے ہوئے خود اسی بنیاد کا ڈھانا ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

"میری تعلیم خاندان کے موروثی عقائد کے خلاف نہ تھی کہ اس راہ سے کوئی کشمکش پیدا

ہوئی وہ سرتا سر اس رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی جو مؤثرات نسل اور خاندان نے مہیا کر دیئے تھے۔ تعلیم نے انھیں اور زیادہ تیز کرنا چاہا اور گرد و پیش نے انھیں اور زیادہ سہارے دیئے۔ تاہم یہ کیا بات ہے کہ شک کا سب سے پہلا کانٹا جو خود بخود دل میں چبھا وہ اسی تقلید کے خلاف تھا۔ میں نہیں جانتا تھا کہ کیوں، مگر بار بار یہی سوال سامنے اُبھرنے لگا تھا کہ اعتقاد کی بنیاد علم و نظریہ ہونی چاہیئے، تقلید و توارث پر کیوں ہو، یہ گویا دیوار کی بنیادی اینٹوں کا ہل جانا تھا۔ کیونکہ موروثی اور روایتی عقائد کی پوری دیوار صرف تقلید ہی کی بنیاد پر استوار رہتی ہے جب بنیاد ہل گئی تو پھر دیوار کب کھڑی رہ سکتی تھی۔ کچھ دنوں تک طبیعت کی درماندگیاں سہارے دیتی رہی، لیکن بہت جلد معلوم ہو گیا کہ اب کوئی سہارا بھی اس گرتی ہوئی دیوار کو سنبھال نہیں سکتا۔" ص۱۳۷ غ - خ

اس تقلیدی روش پر تنقید سے انھیں وہ راستہ میسر آیا جو تحقیقی کہا جا سکتا ہے۔ اسی تحقیق نے۔۔۔۔ انھیں علوم جدیدہ کی صداقت اور صحت پر متوجہ کیا۔ اگرچہ جزوی طور پر اقبال اور ابوالکلام دونوں نے سائنس اور علوم جدیدہ پر سخت اعتراضات بھی کئے ہیں لیکن مجموعی طور پر اس سمت کو صحیح قرار دیا ہے جو انسانی فکر و آزادی کے بارے میں علوم جدیدہ نے اختیار کی ہے۔ اس لئے اقبال نے اسلامی تاریخ کا سنگ بنیاد دو باتوں کو قرار دیا ہے۔ ارتقائے حیات اور وحدتِ انسانیت۔ ارتقائے حیات سے وہ زندگی۔۔ کو جاوداں قرار دیتے ہیں اور وحدت انسانیت سے وہ ان تمام نسلی، جغرافیائی، قومی اور ملکی حدود کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتے ہیں جو کرہ ارض کو تقسیم کر کے انسانیت کو مختلف حصوں میں بانٹ دیتی ہے۔ اقبال نے خطبات میں بڑی وضاحت اور واقعیت سے اس کا تجزیہ ان الفاظ میں کیا ہے:

"رومی عہد سے لے کر اب تک بھی صورت حال کچھ ایسی ہے کہ یہ تصور یورپ کے دل و دماغ میں جاگزیں نہیں ہو سکا۔ برعکس اس کے وطنی قومیت کے نشو و نما جس کا سارا زور نام نہاد قومی خصائص پر ہے وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا برابر دب رہا ہے، لیکن اس سے کس قدر مختلف ہے۔ عالم اسلامی کی تاریخ

یہاں وحدتِ انسان کا خیال نہ تو محض کوئی فلسفیانہ تصور تھا نہ شاعرانہ خواب بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک زندہ اور تابندہ عنصر جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طریقے پر اپنا کام کرتا رہا۔" ص ۲۱۵ ت۔ح۔ا۔ا

اس طرح ارتقائے حیات کا نظریہ اور توحیدِ انسانیت کا مسلک دونوں سرتاسر تحقیقی اور تعمیری ہیں، اور ابوالکلام کے لفظوں میں:

"اس کارخانۂ رنگ و بو کے ہر گوشے میں وجود کی پیدائش اور جامۂ ہستی کی آرائش کے لئے دو باتوں کی درستگی ضروری ہوتی ہے پہلی یہ کہ بیج درست ہو ... دوسرے یہ کہ زمین مستعد ہو" ص ۲۲۴ غ۔ غ

اقبال نے اپنے خطبات اور اشعار دونوں جگہ انھیں دو موضوعات پر سیرحاصل بحث کرکے علوم جدیدہ کو اپنایا ہے:

دانش و دینؐ علم و فن بندگیٔ ہوس تمام   عشق گرہ کشا کا فیض نہیں ہے عام ابھی
خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر   تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے   پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

جلوتیانِ مدرسہ کور نگاہ و مردہ ذوق   خلوتیانِ مے کدہ کم طلب و تہی کدو

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش   مگر دل ابھی تک ہے زنار پوش

تمدن، تصوف، شریعت، کلام   بتانِ عجم کے پجاری تمام

کار و بار خسروی یا راہبی   کیا ہے آخر غایتِ دینِ نبیؐ

نہ محتاجِ سلطاں، نہ مرعوبِ سلطان   محبت ہے آزادی و بے نیازی

حلقۂ شوق میں وہ جرأت اندیشہ کہاں | آہ محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق

آہ اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہہ | وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی | ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے | حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفوی سے مجھے | کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

اقبال اپنے آخری دور کے کلام میں مغربی تہذیب کی کامیابی کے راز سے زیادہ واقف نظر آتے ہیں۔ اور بے پردہ اس حقیقت کو بیان کرنے لگے ہیں جسے اُردو اشعار میں رمزیہ طور پر مجمل بیان کیا ہے۔ اب وہ کھل کر اس کا اعلان اور اعتراف کرتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی ترقی اور خصوصاً سائنس کا عروج مسلمانوں کا کھویا ہوا مال ہے ؎

حکمت اشیائے فرنگی زاد نیست | اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است | ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

اقبال نے اس تہذیب کی کامیابی کا راز علم و فن قرار دیا ہے۔

محکمی اورا نہ از لادینی است | نے فروغش از خطِ لاطینی است

قوت افرنگ از علم و فن است | از ہمیں آتش چراغش روشن است

اقبال کا یہ مسلک ان کی علمی عظمت کا عظیم الشان ثبوت ہے کہ مغربی تہذیب کی روح اور ذہنیت پر سخت سے سخت تنقید کے بعد بھی وہ اس کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہے کہ مغربی تہذیب کی تعمیر اور ترقی میں اسلامی تہذیب کی وراثت بطور بنیاد کے شامل ہے۔ اس لئے اسے نہ پوری طرح جوں کا توں قبول

کیا جا سکتا ہے نہ کُل کا کُل رَد۔ بلکہ اس کا تجزیہ علمی بے تعصبی اور نگاہ بلند سے کیا جانا چاہیئے۔ اس طرح اقبال یہ اعتراف کئے بغیر نہ رہ سکے کہ تاریخ حاضر کا سب سے زیادہ توجہ طلب منظر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں، کیونکہ جہاں تک علم وحکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے"۔ ص۱۱ ت ج-۱-۱

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ سائنس کا منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے۔ اقبال نے اس کی وضاحت اور تفصیل میں اپنے خطبات میں ایک طویل اقتباس بَریفولٹ .... BRIFFAULT کی کتاب تشکیل انسانیت MAKING OF HUMANITY سے پیش کیا ہے۔ اس کا ایک جز یہ ہے:

"سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب وثقافت نے جدید دنیا کی کی ہے وہ سائنس ہے گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوئے ہیں۔ یہ عفریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی اسلامی تہذیب وتمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب وتاب حاصل کی۔" ص۲ ت۔ ج-۱-۱

سائنس کے اس ارتقا میں مسلمانوں کے حصے نے جو دنیا کی خدمت کی اسے اقبال نے مغربی تہذیب کی روح سے قریب تر محسوس کیا ہے اور اس کو فطرت کی تسخیر کا جذبہ قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"فطرت کی تسخیر اور اس پر غلبہ نے انسان کے اندر ایک تازہ یقین اور ان قوتوں پر جن سے اس کے ماحول نے ترکیب پائی، فضیلت کا ایک نیا احساس پیدا کر دیا ہے نئے نئے نقطہ ہائے نظر ہمارے سامنے آرہے ہیں۔ قدیم مسائل کو جدید تجربات کی روشنی میں حل کیا جا رہا ہے" ص۱۱ ت۔ ج-۱-۱

ابوالکلام نے بھی مغربی تہذیب کی بربریت اور درندگی پر باوجود شدید طنز اور سخت ترین تنقید کے علمی بے تعصبی کے تقاضے اور انصاف کے ناقابل انکار مطالبے کے سامنے بھی اقبال کی طرح مغربی

تہذیب کے ان پہلوؤں پر تحسین اور تصدیق کے جذبات کا اظہار کرنا ضروری خیال کیا جس نے انھیں مجموعی انسانیت کی وفاداری سے وابستہ کر دیا۔ ابوالکلام کے معتمد اور ملک کے ماہر تعلیم خواجہ غلام السیدین نے اس پہلو پر بڑی بلند نظری سے اس طرح بحث کی ہے:

چینی فلسفے نے انسانوں کے باہمی رشتے کو سمجھنے پر زور دیا۔ یونانی فلسفہ نے جو مغربی فلسفہ کا سرچشمہ ہے عالم خارجی میں انسان کا مقام اور مرتبہ تلاش کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستانی فلسفے نے اپنی توجہ کا مرکز انسان کے داخلے اور باطنی تجربے کو بنایا۔ ظاہر ہے کہ یہ تینوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ ایک ہی وحدت کے مظاہر ہیں۔ لیکن ان کی اضافی اہمیت کا شعور ہر قوم اور عہد کے فکری رجحان پر روشنی ڈالتا ہے۔ مغرب نے نظر اٹھا کر اپنے خارجی ماحول کو دیکھا مشرق نے نظر جھکا کر اندر نگاہ ڈالی۔"

ص ۳۱ انوار ابوالکلام

موصوف نے مغرب و مشرق کے تہذیبی رجحانات کا فرق متعین کرتے ہوئے اس مشترکہ پہلو کا بڑا صحیح تعین کیا ہے جسے ابوالکلام نے اپنایا۔ لکھتے ہیں:

"مارکس کا عقیدہ کہ انسان اور اس کی تاریخ تمام تر اپنے مادی ماحول اور تاریخی اور اقتصادی تحریکوں کی پیداوار ہے۔ لیکن باوجود اس مادیت پرستی کے باوجود فطری طور پر جبر کا قائل ہونے کے مغرب نے عملاً تقدیر پرستی کا شیوہ اختیار نہیں کیا، بلکہ سائنس کو خضر راہ بنا کر سماج کی تعمیر نو کے لئے ایک شاندار جدوجہد کی۔" ص ۳۱ انوار ابوالکلام

ان دو متخالف بلکہ متضاد رجحانات کا جو عملی نتیجہ دنیا کے سامنے آیا وہ بقول لائق مصنف کے یہ ہے:

"اس وقت ایک عجیب بات یہ ہے کہ مغرب باوجود مادیت اور جبر کے قائل ہونے کے سائنس اور صنعت و حرفت اور سماجی ترقی میں پیش پیش ہے اور مشرق باوجود انسان کی روحانی عظمت کے قائل ہونے کے سیاسی، سماجی اور اقتصادی پسماندگی کا شکار ہے۔" ص ۳۲ ۱۰۱

اس صورت حال کے پیش نظر اقبال کی طرح ابوالکلام نے بھی فراخ دلی اور روشن دماغی کے ساتھ مشرق و مغرب کے مسلمات پر غور کیا اور اسلامی روح کے علمی اور عظیم تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھا۔ اور اس طرح بقول خواجہ غلام السیدین کے کہ:

..... ابوالکلام نے ان دونوں میں میل پیدا کیا:

"مولانا کے تعلیمی فلسفے کا بنیادی خیال یہ ہے کہ مشرق اور مغرب کے نظریوں میں میل پیدا کیا جائے تاکہ انسان سائنس کا صحیح استعمال کرنا سیکھے اور اس کے ذریعے اپنے مقصدوں کو حاصل کر سکے جو اس کی فطرت کے بہترین تقاضوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اگر انسان محض ایک ترقی یافتہ حیوان ہے تو وہ سائنس کے ذریعے صرف اپنی اغراض و مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کرے گا جن کی بنیاد اس کے حیوانی جذبات اور جبلتوں پر رکھی گئی ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ ذات الٰہی کا ایک پرتو ہے تو سائنس کو بھی مشیت الٰہی کی تکمیل کا وسیلہ بنائے گا۔" ص۳۳ ۱۰۱

اس طرح اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اپنی شدید مذہبی وابستگی کے باوجود اس مادیت کا انکار نہیں کیا جو آج تمام دنیا کے لئے سب سے فوری مسئلہ بن گئی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے ... اسلام کی عملیت پر زور دے کر اس طرف توجہ دلائی ہے کہ فکر اسلامی کی پستی کا اصل راز فکری پسماندگی نہیں ہے بلکہ عملی تساہل ہے۔ اس ذہن کے ساتھ ابوالکلام نے مذہب اور اس کے اداروں پر اقبال ہی کے لب و لہجہ میں تنقید کی ہے اور حقیقت کے انہی دو پہلوؤں کو مرکز قرار دیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"علماء وقت نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض کو شریعت کے احکام و واجبات سے خارج کر دیا ہے اور یا تو اب یہ لفظ قرآن کی صورتوں (سورتوں) میں کبھی نظر آجاتا ہے یا صحائفِ سنت کے ابواب و اوراق میں۔ حق کی بے کسی و مظلومی اس حد تک پہنچ چکی ہے جنگل میں بھیڑوں اور بکریوں کے لئے چرواہا نظر آجاتا ہے۔ لیکن حق کے لئے کوئی غمگسار و مددگار نہیں۔" ص۳۰ ۔ ت

ایک جگہ کس درد اور تڑپ سے لکھتے ہیں:

"کاش شیخ بدھ علم نہ پڑھتے ارشاد قاضی کی شرح نہ لکھتے جنگل میں لکڑیاں کاٹتے اور سر پر اٹھا کر بازاروں میں بیچتے مگر حق گوئی سے زبان کو نہ روکتے تو ہزار درجہ اس مولویت و مشیخت اور شرح نویسی کی زندگی سے زیادہ اللہ کے نزدیک محبوب اور مقرب ہوتے ارشاد قاضی کی شرح قیامت کے دن ان کو نہیں بخشوا سکتی۔ مگر حق گوئی کا ایک سچا کلمہ عمر بھر

کے گناہوں کو محو کر دے سکتا ہے۔" صفحہ ت

بعض جگہ ابوالکلام کے تاثر نے نہ صرف مفہوم کے لحاظ سے بلکہ الفاظ کے لحاظ سے بھی وہی صورت ملوو صدا پیدا کی ہے جو اقبال کے ان اشعار میں ملتی ہے۔ علماء حق کی زبان کی تاثیر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اب تک قرآن جس قدر پڑھتے پڑھاتے رہے تھے بیضاوی و بغوی کی ورق گردانی تھی، اور محض نقالی اور ورق گردانی سے، قرآن کی حقیقت کب کھل سکتی ہے۔ اس کے لئے تجبریل عشق کے فیضان اور دل درمند کے الہام کی ضرورت ہے"۔ صلا ت

"افسوس جزئیات مزعومہ عقائد کے غزور باطل نے مسلمانوں کو جس قدر نقصان پہنچایا ہے کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ عمل صالح کی اہمیت بالکل جاتی رہی اور سارا دار و مدار چند مزعومہ عقائد پر آ کر رک گیا۔ ایک شخص صرف اس غرور میں کہ میں الف سے بے تک ٹھیک ٹھیک عقائد نسفی کا مجسمہ ہوں تمام مسلمانوں کو حقیر و گمراہ کہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ عمل صالح اور ایثار و محبت فی امر کوئی شے نہیں۔ ایک شخص تقویٰ و طہارت میں کتنا ہی اصلح ہو لیکن اگر کسی ایک جزئی و ضمنی عقیدے میں بھی مخالف ہوا تو اس کی ساری عمر کی کمائی رائیگاں گئی"۔ صفحہ ت

"آج یہ حال ہے کہ اسلام و ایمان کا سارا دار و مدار محض چند جزئیات اختلافیہ عقائد کی محافظت پر آ کر ٹھہر گیا ہے اور صرف انہی کی غرور پندار میں ہر شخص مست رہتا ہے۔ عمل کی درستگی اور تقویٰ و طہارت کی اہمیت و تقدیم یک قلم فراموش کر دی گئی ہے اور قریب ہے کہ اسلام کے ارکان و شرائط سے عمل صالح کا رکن اس طرح معدوم ہو جائے گا گویا وہ کوئی ضروری چیز تھا ہی نہیں۔ ساری جستجو اور کاوش صرف اس کی ہوتی ہے کہ فلاں شخص کے عقائد کیسے ہیں؟ یعنی چند مزعومہ جزئیات غیر متعلقہ میں اس کے عقیدے کا کیا حال ہے؟" صلا ت

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے اسلام کی روح کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ دونوں نے محض معاشرت کا فلسفہ بیان نہیں کیا بلکہ ابوالکلام ہی کے لفظوں میں اصلاح معاشرت کی کوشش کی ہے:

"لوگوں کو ایسی زندگی بسر کرنے کی دعوت دینا جس کے واعمال کا ذہن سے باہر کوئی وجود نہیں۔ معاشرت کا فلسفہ ہے اصلاح معاشرت نہیں"۔ خط بنام مولانا ماجد نیاز دور ۱۹۵۸ء اگست

اس طرح اسلام کے یہ دونوں ترجمان اپنے اپنے طور پر روح زندگی یعنی تغیر و ارتقا کا اور روح مذہب یعنی توحید سے اجتہاد کا راستہ متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں اقبال اور ابوالکلام نے ان تمام اصطلاحات کو تو قبول کیا ہے جو مذہب کا عطیہ ہیں۔ لیکن ان کے مفہوم میں اجتہاد کا وہ عنصر داخل کر دیا ہے جس نے ان کے پیکر میں نئی روح پھونک دی ہے۔

ابوالکلام کس ژرف بینی سے حیات بہشتی کی ایسی مادی مصوری کرتے ہیں کہ اس کا اقرار کئے بغیر نہیں رہا جا سکتا:

"دنیا میں بھی ایک جنت ہے سو جو اس دنیا کی جنت میں داخل نہ ہوا وہ آخرت کی جنت میں بھی کبھی داخل نہ ہو گا۔ فَمَنْ کَانَ فِیْ هٰذِهٖٓ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی شک و ظلمت اور یقین و طمانیت کی محرومی ہی سب سے بڑی جہنمی زندگی ہے اور حیات بہشتی یقین و بصیرت ہی کا دوسرا نام ہے۔" صفہ ۱۹ ت

اقبال نے بھی اسی ذہانت اور ذمہ داری سے اپنی اجتہادی بصیرت کا اشارہ ان اشعار میں کیا ہے ؎

یقیں مثل خلیل آتش نشینی　　یقین اللہ مستی خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار　　غلامی سے بتر ہے بے یقینی

یہ اگر آئینِ ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح　　مرقدِ انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح

مختلف ہر منزلِ ہستی کی رسم و راہ ہے　　آخرت بھی زندگی کی ایک جولانگاہ ہے

ہے وہاں بے حاصلی کشتِ اجل کے واسطے　　سازگار آب و ہوا تخمِ عمل کے واسطے

موت کو سمجھے ہیں غافل اختتامِ زندگی　　ہے یہ شامِ زندگی صبحِ دوامِ زندگی

باغ ہے فردوس یا اک منزلِ آرام ہے　　یا رخِ بے پردۂ حسنِ ازل کا نام ہے

کیا جہنّم معصیت سوزی کی اک ترکیب ہے؟ آگ کے شعلوں میں پنہاں مقصدِ تادیب ہے؟

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

نے نصیبِ مار و کژدم نے نصیبِ دام و دد ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگِ ابد
بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
سردیٔ مرقد سے بھی افسردہ ہو سکتا نہیں خاک میں دب کر بھی اپنا سوز کھو سکتا نہیں
پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

---

۹ کیا سناؤں تمہیں ارم کیا ہے؟ خاتمِ آرزوئے دیدہ و گوش
دور جنت نے آنکھ سے دیکھا ایک تاریک خانہ سرد و خموش
طالعِ قیس و گیسوئے لیلےٰ اس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ جس سے شرما کر کرۂ زمہریر ہو روپوش
میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی حیرت انگیز تھا جوابِ سروش
یہ مقامِ خنک جہنم ہے نار سے نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اس کے جن سے لرزاں ہیں مردِ عبرت کوش
اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

اقبال نے ان اشعار میں عجیب فکر انگیز اشارے کئے ہیں۔ انھوں نے گناہ کا وہ تصور پیش کیا ہے جس کی رو سے موت گناہ کا بدلہ قرار پائی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس اشارے کی وضاحت ان لفظوں میں بیان کر دی ہے:

"گناہ کا بدلہ موت ہے۔ مذہب کی رو سے غیر اصلیت زندگی کی اصلی اور دائمی اقدار میں شرکت

کی صلاحیت کا نام ہے۔ جنت گویا صالح یا اصل کا باقی رہنا ہے' اور دوزخ گویا غیر صالح اور نا اہل کا تباہ ہو جانا ہے۔" صفحہ ۱۰۲ ا۔ ن۔ ع

اقبال نے خطبات میں جنت اور دوزخ کی ایسی فکر انگیز نفسیاتی تشریح کی ہے کہ اس کا انکار کرنا انسانی ذہن کو خودکشی پر آمادہ کرنا قرار پاتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"وہ اپنی گردن میں خود اپنی طیار کردہ قسمت کا حال آویزاں پائے گا۔ جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں وہ کسی مقام یا جگہ کا نام نہیں ہیں۔" صفحہ ۱۸۵ ت۔ ن۔ ع۔ ۱۰۱

مزید لکھتے ہیں:

"وہ (دوزخ) انسان کے اندر بحیثیت انسان اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے جیسے بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبہ اور کامرانی کی مسرت۔" ص ۱۸۵ ت ن ع ۱۰۱

الکتاب نے جنت کو امن کی جگہ کہا ہے۔ یہ چاہے دل کے بہلانے کا خیال ہو یا نہیں، مگر ایسا لطیف انداز بیان ضرور ہے جس کی تشبیہ کا لطف بھی رعنائی خیال کا باعث ہے۔ الکتاب نے جنت کے تصورات کو جن تمثیلوں سے بیان کیا ہے وہ محدود ذہن والوں کیلئے حقیقت پر مبنی ہو ورنہ حقیقتاً تشبیہات ہیں بقول خلیفہ عبدالحکیم:

"ایک سطح الفہم ذہن و دماغ ہمیشہ انھیں حقیقت پر محمول کرتا ہے لیکن قرآن باوجود صریح مادی تصورات کے ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ انھیں تشبیہات و تمثیلات سمجھا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت کی مثال جس کا وعدہ نیکوکاروں سے کیا گیا ہو یہ ہے کہ اس میں نہریں بہتی ہوں۔ پھر ایک مقام پر آگاہ کیا گیا ہے کہ اس نفسیاتی تمثیل کو حقیقت نہ سمجھا جائے۔ کوئی نفس یہ جان نہیں سکتا کہ اس کی آنکھوں کی تازگی کے لئے کیا چیز چھپی ہوئی ہے۔" صفحہ ۲ ا۔ ن۔ ع

اقبال کی یہ فکر انگیز تشریحات اپنی مثال آپ ہیں۔ جہنم کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"جہنم کوئی ہاویہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لئے طیار کر رکھا ہے کہ گنہگار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جانفزا کا اثر قبول کر سکے۔ لہذا جنت بھی لطف و عیش یا آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔" صفحہ ۱۸۶ ت۔ ن۔ ع۔ ۱۰۱

یوں اقبال اور ابوالکلام دونوں... ایک حیات ابدی کے لئے ایک یقین ابدی کو ناگزیر قرار دیتے ہیں اقبال اس یقین کو خودی کی زندگی قرار دیتے ہیں۔ جس کی بنیاد انسان کے اختیار پر اور جس کا نشوونما

اس کے عمل پر منحصر ہے:

"خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد طباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔" صفحہ ۱۹ ت ۔ ج ۔ ۱ ۔ ۱

ابو الکلام نے بھی اسی دائمی حیات کا رشتہ یقین و بصیرت سے استوار کیا ہے اور اس کمی کو دنیا کا وہ مرض قرار دیا ہے جس کوئی علاج بجز اس کے نہیں ہے کہ اس کمی کو یقین و بصیرت کی فراوانی سے پورا کیا جائے اس لئے وہ زندگی اور ذہن کا مبدا یقین کو قرار دیتے ہیں۔ اور اس کو مذہب کا اعلیٰ مقام بتلاتے ہیں:

"مرض کا ازالہ دوا سے ہو سکتا ہے۔ نہ کہ خود تولید مرض سے۔ اگر دنیا کا اصل مرض یقین و بصیرت سے محرومی ہے اور شک و گمان کی ہلاکت تھی اس کا علاج وہ کیوں کر کر سکتے ہیں جن کا خود یہ اعلان ہے کہ ہمارا انتہائے فکر و ادراک اس سے زیادہ نہیں کہ لا ادری و لا اعلم۔ ہم نہیں جانتے اور نہیں کہہ سکتے کہ کیا ہے اور کیسے ہے! تم نے اپنی درماندگیوں سے عاجز آ کر اس کا نام ہی مافوق ادراک اور غیب رکھ دیا ہے حالانکہ یہاں تو اس کی شہودیت کا یہ حال ہے کہ اس کا ذکر ہی شہادت کے لفظ سے کیا جاتا ہے جس کے معنی حضور دیتے کے ہیں۔" صفحہ ۱۹۶ ت

اقبال نے بھی اس کو زندگی کی حقیقت اور انسانیت کی معراج قرار دیا ہے ؎

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

جمعیت معراج آرزوئے شاہے امتحان در برے شاہد ہے

کہاں آباد ہستی میں یقین مرد مسلماں کا بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی

جسم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے عالم ظہور جلوہ و ذوق شعور ہے

سمجھتا ہے تُو راز ہے زندگی   فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

اقبال اور ابوالکلام نے مذہب کی ان تمام اصطلاحات کو قبول کیا ہے جو ذہنی زندگی کا موضوع قرار دی جاتی ہیں۔ لیکن دونوں نے ہر جگہ ان کے مفہوم میں ایک خاموش انقلاب بپا کر دیا ہے۔ بلاشبہ مذہب کی حقیقت تک اقبال کی رسائی چاہے مذہبی واردات کے سہارے ہوئی ہو، مگر اس کی تعبیر انھوں نے بڑی ذہنی کاوش اور علمی ذمہ داری سے کی ہے۔ ایک جگہ فطرت اور ذاتِ الٰہیہ کے تعلق کو کس خوبی سے پیش کیا ہے:

"فطرت کو ذاتِ الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذاتِ انسانی سے"۔ ص۹۹ ت۔ن۔ا۔ا

اس سے قبل یہ بحث آ چکی ہے کہ خدا کی ذات اس کے وجود سے کیا تعلق رکھتی ہے۔ مولانا محمد قاسمؒ نے اس کی وضاحت میں یہ نکتہ پیش کیا ہے:

"یہ نہیں ہو سکتا کہ آگ ہو اور گرمی نہ ہو، آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔ ایسے ہی یہ بھی نہ ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اس کا وجود نہ ہو۔ اس لئے خدا کی ذات کا ہونا بے وجود متصور نہیں ہوتا، اس وجود اور موجودیت ہی کو تو خدا کہتے ہیں اور اس لئے اسکی ذات اور اس کے وجود میں ایسی نسبت ہوگی جیسی مرد میں اور اس کی زوجیت یعنی جفت ہونے میں۔ جیسے زوجیت دو سے کسی حالت میں اور کسی وقت میں، ذہن میں نہ خارج میں جدا نہیں ہو سکتی۔ ایسے ہی خدا کی ہستی اس کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتی"۔ ص۲۱ حجۃ الاسلام

خدا کی ذات اور اس کی ہستی کا تعین کرتے ہوئے علمائے اسلام کا خصوصی رجحان وحدت کی طرف مائل رہا ہے۔ اقبال نے فطرت کو ذاتِ الٰہیہ سے جو نسبت دی ہے، اس کی تشریح انھوں نے سیرتِ انسانی اور ذاتِ انسانی کے تعلق سے بڑے موثر طریقہ پر کر دی ہے اور یہ نکتہ اس بحث کی نزاکت میں قابلِ توجہ ہے۔ ممکن ہے شمعِ حقیقت کا شعلہ ان گنت شراروں سے بھڑک اُٹھا ہو یا ایک ہی چنگاری نے اس کو روشن کر دیا ہو۔ اس کی ذات اور اس کی ہستی کا تجزیہ کرنا ہمارے قبضہ و اختیار سے باہر ہے۔ ہم صرف اس کا تعین ہی کر سکتے ہیں اور اسلام کا مطالبہ بھی بس اس قدر ہے کہ اس کی ذات اور صفات کو یکتا اور بے مثل مان لیا جائے تاکہ تجزیہ و تحلیل کی ساری کاوشوں سے بھی نجات ہو جائے اور عقیدے کی قوت بھی مضمحل نہ ہو۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے واقعیت کے اس پہلو کو کس دلچسپ طریقہ پر

پیش کیا ہے :

" ماہیت ذات کے بحرِ ذخار میں کشتی ڈالنے والے اس کنارے پر پہنچے ہوں یا نہ پہنچے ہوں مگر اس کنارے پر رہنے والوں سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو جاتے ہیں۔" مذہ نوی تہذیب کا مسئلہ

اقبال اور ابوالکلام کے ہاں ذات الہی کی بحث میں قابل قدر پہلو انسان کا اس سے تعلق اور تلمذ ہے۔ اسلام نے خدا کی وحدت اور اس کی ذات کے تنزیہ پر جو زور دیا ہے اس کا ایک مثبت قیمت جو ہر تصور بشریت ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے ہی سے وحدت الہی کے عقیدے کی قوت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ علمائے اسلام نے وجود مخلوقات کی بحث میں جو روش اختیار کی ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ ان کا ذات الہی کا تصور ضرور کسی نہ کسی پہلو سے تشنہ رہ گیا تھا۔ چنانچہ اقبال اور علمائے اسلام کا اصل اختلاف اسی جگہ واضح ہوتا ہے۔ جب وہ علمائے اسلام کی اس روش سے انکار کرتے ہیں کہ کمال مخلوقات خدا کے وجود سے مستعار نہیں بلکہ یہ شمع اسی چراغ سے روشن ہوتی ہے۔ مولانا محمد قاسم ذات الہی کی تشریح اس مثال سے فرماتے ہیں :

" آفتاب آتا ہے تو دھوپ آتی ہے اور جاتی ہے تو ساتھ جاتی ہے۔ پھر زمین سے یہ نہیں ہو سکتا کہ دھوپ کو چھین کر رکھ لے اور آفتاب کو اکیلا جانے دے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے نور زمین نور آفتاب سے مستعار ہے۔ مگر یہ سے تو وجود مخلوقات اور کمال مخلوقات بھی خدا کے وجود اور کمالات سے مستعار ہیں۔" صدا حجۃ الاسلام

یہاں مولانا نانوتوی نے ذات نبی اور اس کے فیضان کو بڑی خوبی سے پیش کیا ہے۔ اس کی ذات کی جامعیت کو اس سے بہتر اور کیسے پیش کیا جا سکتا ہے؟ یہ بھی اپنی جگہ اہم ہے کہ نور زمین نور آفتاب سے مستعار ہے۔ گویا نور، نور سے مستعار ہے چنانچہ اس کی وضاحت مولانا نانوتوی اس مثال سے کس خوبی سے کرتے ہیں کہ :

" افعال انسانی افعال الہی بن جاتے ہیں۔ خدا کے افعال اس کی مخلوقات سے اس طرح صادر ہوتے ہیں کہ جس طرح کشتی میں بیٹھنے والوں کا پار ہو جانا کشتی کے پار ہو جانے کی بدولت ہوتا ہے۔ زور و قدرت مخلوقات خدا کے زور و قدرت سے مستعار ہوئے تو جو کام ان کے اختیار و قدرت سے ہو گا۔ وہی خدا سے ہو گا۔

کیونکہ ان کا اختیار وقدرت خدا ہی کے اختیار و قدرت سے مستعار ہے"۔ مگر حجۃ الاسلام یہاں مستعار کا لفظ غالباً فطرت انسانی کی مناسبت سے آیا ہے۔ یعنی فطرت انسانی فطرت الٰہی سے کمتر ہے۔ مگر یہ جس خالق کی تخلیق ہے اس کا شاہکار ہے۔ عجب نہیں کہ تخلیق کے اس نقص سے خالق پر کوئی الزام آجائے۔ اس لئے اقبال نے فطرت انسانی کو فطرت الٰہی کا حامل کہا ہے اور اپنا نائب۔ الکتاب نے جس موقع پر انسان کو ظالم اور جاہل کہا ہے اس سے اس کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ وہاں یہ دونوں لفظ انسان کی خامی کا نہیں بلکہ خوبی کا اشارہ ہیں۔ مثلاً جفا اور ستم اور ادائی اگرچہ محبوب کا ظلم ہے جو عاشق پر سخت گراں گزرتا ہے مگر یہ ادا بھی عاشق کے لئے لطف سے خالی نہیں۔ میر نے کس مزے سے کہا ہے ؎

جفائیں دیکھ لیاں کج ادائیاں دیکھیں   بھلا ہوا کہ تری سب برائیاں دیکھیں

برائی میں شبہہ نہیں مگر اس کی بھلائی کا پہلو قابل داد ہے۔ حرف وحکایت کا ایک پہلو شکوہ شکایت بھی ہے۔ خودداری کا تقاضہ ہے کہ دردرت دوست سے شکایت کے بیچ میں محبت کا اظہار کرے۔ الکتاب میں کئی جگہ خدا اور انسان کا رشتہ بھی لفظ دوست سے ظاہر کیا گیا ہے اور ایسا دوست جو اپنے دوست کی شہ رگ سے بھی قریب تر ہے۔

ان تمام اشارات کی موجودگی میں انسانی اختیار و ارادہ کو اگر اصل کی نقل ہی تسلیم کر لیا جائے تب بھی اس نقل سے اصل کی اہمیت کم نہیں بلکہ زیادہ ہوتی ہے۔ انسانی افعال اور ارادے کی عظمت کی طرف اقبال کا رجحان عام علماء کے رجحان سے زیادہ ہے۔ عام علماء اس نقل کو ظنی کہتے ہیں، اقبال ظلی۔ اس لئے اقبال انسانی افعال واعمال کی ذمہ داری کو کچھ زیادہ محسوس کرتے ہیں اس لئے انھوں نے تقدیر کے مروجہ مفہوم کی تشریح کرنے میں اس کا پورا پورا خیال رکھا ہے:

"دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت ومعلول کی ترتیب سے آزاد ہے۔ علیٰ ہذا اس ہندسی شکل سے جس کا ازروئے فہم منطقی متشکل ہونا ضروری ہے۔ بالفاظ دیگر یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں، وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا اور جس کا ہم حساب وشمار کرتے ہیں"۔ صفحہ ت۔ ج۔ ۱۰۱

تقدیر کی وضاحت اس خوبی سے کرنے کے بعد اقبال نتیجہ نکالتے ہیں :

"اگر کائنات فی الواقعہ کسی ایسی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے جو پہلے سے متعین ہے تو اس میں اختیار کی گنجائش ہوگی نہ ذمہ دارانہ اخلاقی عوامل کی۔ وہ ایک تماشا گاہ ہوگی۔ جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ کٹھ پتلیوں کو نچایا کرتا ہے۔ لیکن ہمارے پاس زندگی کی یہی ایک تعبیر نہیں۔ ہم اپنی واردات شعور کی بنا پر دیکھ آئے ہیں کہ زندگی عبارت ہے اغراض و مقاصد کی تشکیل ان کی پے در پے تبدیلی اور کارفرمائی سے لہذا ہم اپنی حیات ذہنی کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اگرچہ ہمیں کسی بہت دور کی منزل کا عزم نہیں، لیکن جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے۔ اس اعتبار سے نئے نئے مقاصد وضع ہوتے ہیں اور قدروں کا کوئی نیا معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔ ہماری تکوین کی صورت ہی یہ ہے کہ ہم وہ کچھ نہ رہیں جو ہیں۔ زندگی کا راستہ گویا موت در موت سے گزرتا ہے۔ مگر اس راستہ کا تسلسل بے قاعدہ نہیں اس میں ایک نظم ہے اور اس لئے اشیا اور ان کی قدر و قیمت کے باب میں دفعتاً تبدیلی کے باوجود اس راستے کی منزلیں ویسی ہی باہمدگر مربوط نظر آئیں گی جیسی کسی وجود خالی کے اجزار — یہی وجہ ہے کہ بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو ہر فرد کی روداد حیات ایک وحدت ہے نہ کہ حوادث کا بے جوڑ سلسلہ۔" صفحہ ۱۸۳ ت ن ج ۱۰۱۰

اقبال کی اس وضاحت اور تفصیل کے بعد جو ان کے مجموعی فکر و فلسفے سے پوری طرح مرتب ہے تعجب ہے کہ ابوالکلام نے اس کی وضاحت اور تفصیل میں ایسے اشارے بھی کئے ہیں جو ان کے فکر و فلسفے کے مجموعی رجحان سے میل نہیں کھاتے۔ مثلاً انھوں نے بھی انسان کو عمل کی آزادی دی ہے اور اس کی زندگی کے اصل کو اس کا سرمایہ قرار دیا ہے۔ لیکن جب وہ شوپنہار کے حوالے سے اشاعرہ کے مذہب پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :

"وہ کہتے ہیں اگرچہ انسان خدا کی قدرت کے احاطے سے باہر نہیں نکل سکتا، مگر اسے کسب کی قوت حاصل ہے یعنی ارادہ کے ساتھ کام کرنے اور اس کے اثرات کو کسب کرنے کی قوت حاصل ہے۔ اگرچہ اس کا ارادہ بھی خود اس کے بس کی چیز نہیں، دراصل

اشاعرہ کا کسب بھی مذہب جبریت کی ایک دوسری تعبیر ہے۔ شوپنہار نے اس اعتقاد کو یوں تعبیر کیا کہ ہمارے تمام افعال کی تہ میں ہمارا ارادہ کام کرتا ہے اگرچہ ہمارا ارادہ ہمارے اختیار میں نہیں۔" ص ۹ خ۔خ

اسلام کا مجموعی رجحان جس کی ابوالکلام نے بڑی خوبی سے ترجمانی کی ہے۔ فطرت کے مکمل نظم کی تائید میں ہے شوپنہار کا مسلک اس کے برعکس ہے۔ ابوالکلام کا خیال ہے کہ ساری کائنات رحمت کا ظہور ہے۔ خوبی اور جمال سے معمور ہے۔ اس کا ہر گوشہ نگاہ کے لئے جنت سامعہ کے لئے حلاوت، روح کے لئے کیف و بہار کا سروسامان ہے۔ شوپنہار اس کے برعکس خدا کو ایک اندھی اور غیر شاعرانہ قوت قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر وہ فطرت کے ہست ہونے کی طاقت کو اسکی غیر معقول خواہش قرار دیتا ہے اور علم و فلسفہ کی صحت سے بھی انکار کر دیتا ہے۔ تعجب ہے کہ ابوالکلام نے شوپنہار کا حوالہ دے کر انسانی کسب و اختیار کی بالکل دوسری طرح توجیہہ کی ہے۔ شوپنہار کے فلسفے کی سمت تو یہ ہے کہ فلسفے میں ریاضیات و طبیعیات کی سی صحت نہیں آسکتی۔ ریاضیات وغیرہ کو چونکہ واقعات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس لئے ان میں جس قدر منطقی صحت سے کام لینا چاہئے لے لیجئے لیکن جب آپ واقعات کی دنیا میں آئیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کارخانۂ قدرت کی ہر چیز میں کوئی نہ کوئی ایسا پہلو ضرور ہوتا ہے جس کی توجیہہ لاکھ تنقید و تفحص کے بعد بھی نہیں کی جا سکتی۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ مشیت خود اندھی اور بغیر کسی منطق کے کام کرتی ہے"[۵۲] شوپنہار (مجنوں گورکھپوری)

اسلام کے مسلک کے مطابق اقبال نے انسان کو فعل و اختیار کی جو آزادی دی ہے اس کا اظہار اردو کے کسی ادیب اور فنکار کے ہاں اس قدر واضح اور دو ٹوک نہیں ہے اسی وجہ سے اقبال نے انسان کو زیادہ فعال اور با اختیار قرار دیتے ہوئے اس کی خودی کو اس کی زندگی کا مرکز و محور قرار دے کر اسے انکشاف ذات کا سب سے بڑا بلکہ تنہا ذریعہ قرار دیا ہے:

"گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا اور کچھ نہیں۔ لہذا قدرت الٰہیہ کا ہر جز خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے

اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے۔ بڑا اور چھوٹا یاں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ ص۱۱۶ ت۔ نج ۱۰۱

اقبال نے خودی کی بحث میں یہ نکتہ بھی بخوبی واضح کیا ہے کہ خودی کا ارتقا بھی آزادانہ فعل ہے۔ یعنی یہی ارتقا فطرت کا اشارہ بھی ہے۔ خدا خود بھی یہی چاہتا ہے کہ اس کا نقش خوب سے خوب تر ہو۔ اور پھر نقش کا تقاضا بھی اسی خوبی کا متمنی ہے۔ اقبال نے خودی کی تشریح میں انسانی زندگی کے کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ ایک طرح سے خودی کو انسانی زندگی پر محیط کر دیا ہے:

"بات یہ ہے کہ بحالت متناہیت تو خودی بے شک ایک ناقص سی وحدتِ حیات ہے۔ لیکن ایک زیادہ ہمہ گیر، زیادہ مؤثر، زیادہ متوازن اور اپنے آپ میں زیادہ یکتا وحدت کی آرزو اس کی فطرت میں داخل ہے۔ یوں بھی کسے معلوم کہ ایک کامل و مکمل وحدت کے حصول میں اسے کس کس ماحول سے گزرنا ضروری ہو"۔ ص۱۶۱ ت۔ نج ۱۰۱

اس طرح اقبال نے بڑی خوبی سے خودی کی منزلوں کا تعین اور تجزیہ کیا ہے اور آخر سے بھی زندگی کی طرح متحرک مان کر اس کی منزل کو اعلیٰ تر قرار دیا ہے:

"ہم دیکھ آئے ہیں کہ خودی کوئی ٹھوس اور جامد شے نہیں ہے۔ وہ زمانًا اپنے آپ میں نظم و ربط پیدا کرتی اور خود اپنی واردات سے متشکل اور منضبط ہوتی ہے"۔ ص۱۱۶ ت۔ نج ۱۰۱

مزید لکھتے ہیں:

"نئی نفسیات کا کہنا ہے کہ اگر ہم اپنے عقل و کردار کا مطالعہ کریں تو اس میں حواس کے تواتر کے علاوہ ایک اور چیز یعنی بصیرت بھی کام کرتی نظر آتی ہو اور بصیرت کیا ہے؟ خودی کا یہ اعتراف کہ اشیاء کے درمیان زمانی مکانی اور تعلیلی نسبتیں کام کر رہی ہیں لہذا جیسا جیسا خودی کا کوئی مقصد یا غرض و غایت ہوگی ویسے ہی باعتبار محرک و عمل وہ اسی پیچ در پیچ کل سے خاطر خواہ مدلولات کا انتخاب کرے گی یہی وجہ ہے کہ جب کسی غائی عمل میں اپنی سعی و کشاکش کی بدولت کامیابی حاصل کر لیتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ میری ذات بھی اپنی جگہ پر علیت کا ایک سرچشمہ ہے اور اس نے مجھے

بھی کچھ نہ کچھ کرنے یا نہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔" صفحہ ۱۶۳ ت۔ ج ۔۱۰۱

اس طرح اقبال نے خودی کے سہارے انسان کے ارادہ و اختیار کا دائرہ اتنا وسیع کر دیا ہے جتنا ان کے پیر (مولانا روم) نے اس شعر میں کیا تھا ؎

گفتۂ اُو گفتۂ اللہ بود ۔۔۔ گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

انسانی افعال و اعمال کی اس بلند سطح پر انسان کا ذہن تقدیر کے مروجہ عقیدے کو مان کر کیسے پہنچ سکتا ہے؟ اقبال نے اس تضاد کو بڑی خوبی سے حل کیا ہے اور تقدیر کا وہ پہلو نمایاں کیا ہے جو سرتاسر عملی اور امکانی ہے۔ محض فرضی یا فراری نہیں ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"اس لحاظ سے تقدیر پرستی کا تقاضا نفی ذات نہیں، جیسا کہ اشپنگلر کا خیال ہے۔ یہ زندگی ہے۔ وہ بے پایاں طاقت اور قدرت جو کسی مزاحمت کو تسلیم نہیں کرتی اور جس کی بدولت انسان اس وقت بھی جب ہر طرف گولیاں برس رہی ہوں باطمینان ادائے صلوٰۃ میں مصروف رہتا ہے۔" صفحہ ۱۶۶ ت ۔ ج ۔۱۰۱

تقدیر پرستی کے باطل نظریہ کی تردید کرتے ہوئے اس کے نئے پہلو کو مزید اس طرح واضح کرتے ہیں:

"کہا جاتا ہے کہ جب معبد نے حسن بصریؒ سے کہا کہ اموی مسلمانوں کو قتل کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں اللہ کی مرضی یونہی تھی تو حسن بصریؒ نے کہا کہ یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں۔ یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علمائے اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود عالم اسلامی نے ایک بڑی ذلت خیز تقدیر پرستی اختیار کر لی۔ لیکن یہ جو کچھ ہوا کچھ عجیب بات نہیں۔ ہمارے اپنے زمانے کے فلسفیوں نے بھی موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت میں کئی ایک عقلی دلائل قائم کئے ہیں چنانچہ یہی کچھ دنیائے اسلام میں بھی ہوا۔" صفحہ ۱۶۳ ت۔ ج ۔۱۰۱

ایک جگہ اقبال نے تقدیر کے تصور پر اس طرح روشنی ڈالی ہے اور اس کے نئے پہلو کو اس طرح روشن کیا ہے کہ یہ اعتماد کی وہ اعلیٰ کیفیت ثابت ہوتی ہے جو نادر ہے:

"دنیا سے یگانگت پیدا کرنے کے دو ہی طریق ہیں، ایک عقلی، دوسرا جس کے لئے

کوئی مناسب لفظ نہیں ملتا حیاتی "عقلی طریق کے ماتحت تو ہم کائنات کا ادراک اس طرح کرتے ہیں کہ وہ علت و معلول کا ایک کڑا نظام ہے۔ حیاتی طریق کا تقاضا البتہ یہ ہے کہ بحیثیت ایک ایسے کُل کے جو زمان متسلسل کی تخلیق اس لئے کر رہا ہے کہ اپنے اندرونی ... تنوع کا اظہار کر سکے۔ ہم زندگی کو بطور ایک شے ناگزیر جیسے چاہیں قبول کر لیں لیکن پھر کائنات کی طرف حیاتی طریق پر قدم بڑھانا وہ چیز ہے جسے قرآن پاک نے ایمان سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا یہاں سے مطلب یہ نہیں کہ ہم چند ایک قضیوں کو بے چون و چرا صحیح مان لیں۔ برعکس اس کے یہ تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جس کے لئے انسان کو بڑی نادر واردات اور تجربات سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور جس کی اہل صرف وہی شخصیتیں ہو سکتی ہیں جو نہایت درجہ مضبوط ہوں اور اس قسم کی تقدیر پرستی کو جو اس صورت میں ناگزیر ہے، برداشت کرنے کی اہل "۔ ص۱۶۶ ت ۔ ن ح ۔ ۱ ۔ ۱

یوں اقبال نے خودی کی طرح تقدیر کو بھی نئے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ نفی ذات نہیں بلکہ ایک غیر معمولی قدرت اور قوت بن گئی ہے جو انسانی افعال و اعمال کو ہر قسم کی مزاحمتوں سے بلند کر دیتی ہے۔ یہ توہم پرستی، بے عملی اور بے یقینی کی جگہ انسان کو حقیقت پسندی، فعالیت اور یقین محکم سے نوازتی ہے۔ اس میں تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جو بڑی نادر ہے۔ اس میں وہ تمام امکانات ہیں جن کا تعلق ہمارے محسوسات سے ہے۔ خدا پر یقین و اعتماد کی وہ کیفیت جسے ایمان کہا گیا ہے اس تقدیر کا ایک ناگزیر جزو ہے۔

یہاں یہ نکتہ بھی خصوصیت سے قابلِ غور ہے کہ الکتاب کی تعلیمات کا رُخ جس طرح تسخیر فطرت کی طرف ہے، اسی طرح انسانی ارادہ کی آزادی اور اختیار کی طرف اس کا میلان بہت واضح ہے۔ الکتاب نے جگہ جگہ اس کا اعلان کیا ہے کہ آسمان و زمین کے درمیان جو کچھ بھی ہے وہ سب کا سب انسان کی خدمت کیلئے ہے۔ آسمان و زمین، پہاڑ اور دریا، سمندر اور ہوائیں، چاند اور سورج غرض مظاہر فطرت کا ہر جزو وظیفۂ زندگی کا اس طرح پابند ہے کہ اس کی مختاری محض اطاعت کی حد تک ہے اس میں سرکشی کی صلاحیت ہی نہیں رکھی ہے۔ سورج اور سمندروں کا اختیار سراسر تقدیر کا پابند ہے۔ لیکن انسان کی حیثیت اس لحاظ سے کائنات کے عام قاعدے سے منفرد اور مستثنیٰ ہے۔ اس کو

عمل خیر اور عمل شر کی یکساں صفتیں اور صلاحیتیں عطا کی گئی ہیں۔ وہ کافر بھی رہ سکتا ہے اور مومن بھی بن سکتا ہے۔ یہ اقبال کے لفظوں میں چراغ مصطفوی بھی ہے اور شرر بولہبی بھی۔ اس لئے فطرت کو جبلت اور وحی کا جس طرح اور جس حد تک پابند کیا گیا ہے اس حد تک انسان .... کو فعل و عمل کی آزادی دی گئی ہے۔ انسان کی ساری زندگی اس کے عمل کی پیداوار ہے۔ فطرت کی ساری حیات اس کی تقدیر ہے۔ فطرت کے ہر عنصر کا کام مخصوص ہے۔ اسی لئے محدود ہے آگ کی فطرت جلانا ہے۔ پانی کی ... بہنا۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ آگ جلانے کا، پانی بہنے کا فطری میلان ترک کردے۔ اس لحاظ سے آدمی کی فطرت نہ مخصوص ہے نہ محدود۔ خیر و شر۔ حق و باطل اور نور و ظلمت دونوں صلاحیتیں اور صفتیں اس میں ودیعت کی گئی ہیں۔ یہ احسن تقویم بھی ہے، اور اسفل سافلین بھی۔ اسی وجہ سے انسان کی عقلی ذمہ داری فطرت سے زیادہ ہے یعنی فطرت محض وحی اور جبلت کی پابند ہے۔ انسان وحی کے ساتھ ساتھ عقل کی ایک زائد آزمائش سے بھی گزرتا ہے۔ فطرت کے مقابلے میں اس لئے انسان کی آزمائش زیادہ سخت اور زیادہ سست ہے۔ اس کی آزادی جس طرح بے پایاں ہے اسی طرح اس کی ذمہ داری بھی سب سے بڑھ کر ہے۔ اقبال نے انسان کے اس پہلو کو کس خوبی سے ان اشعار میں پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات — ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم — سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی

صیاد آپ، حلقۂ دام ستم بھی آپ — بام حرم بھی طائر بام حرم بھی آپ

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم — رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن
افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش — خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں — جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم — دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفاں

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی — یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

خصوصاً ان کی نظم کے یہ شعر ان کے خیال کو آئینہ کی طرح صاف کر دیتے ہیں۔

چمک تارے سے مانگی چاند سے داغِ جگر مانگا — اڑالی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلفِ برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی — حرارت لی نفسہائے مسیحِ ابنِ مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی — فلک سے عاجزی افتادگی تقدیرِ شبنم سے

انسانیت کے ان اجزاء کو اقبال نے کمال جامعیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انسان کے یہ تمام اجزا جو اس کی متنوع صفتوں اور صلاحیتوں پر مشتمل ہیں اسے فطرت سے ممتاز اور منفرد قرار دیتے ہیں۔ اور تقدیر کے مروجہ مفہوم کی بڑی خوبی سے تردید کرتے ہیں۔

اسلام نے انسان کی صفات اور صلاحیتوں کا جیسا مکمل تجزیہ کیا ہے یہ بھی انسانی عقل کی برتری کو انسان کی تمام صلاحیتوں پر ممتاز کرتا ہے۔ کیونکہ یہ عقل ہی ہے جو تجزیہ و تحلیل کے نازک فرض کو انجام دے سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف اسلام خدا کی ذات اور ہستی پر مصر ہے دوسری طرف عقل انسانی سے اپیل کرتا ہے کہ وہ اسے تسلیم کرے۔ یہ بظاہر ان دونوں باتوں میں تضاد ہے۔ عقل کا کام مشاہدہ ہے۔ وہ حقیقت کے ایک ایک جز کو پرکھتی ہے اور پھر حقیقتِ کل کا فہم پیدا کرتی ہے۔ خدا حقیقتِ مطلق ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عقل کی محدود گرفت میں نامحدود حقیقت سما جائے۔ اس لئے انسانی عقل زیادہ سے زیادہ خدا کا شخصی یا جزوی تصور کر سکتی ہے جو ہندو مذہب کی قابلِ ذکر خصوصیت ہے۔ اسلام اس کے برعکس اپنی راہ خدا کے وجودِ مطلق سے وابستہ رکھتا ہے۔ جہاں انسان اور کائنات وجودِ مطلق کے اجزا بن کر اس کی ذات سے گھل مل جاتی ہیں۔ اقبال کے لفظوں میں یہ ذاتِ مطلق زندگی اور ذہن کا سرچشمہ ہے۔ لیکن وہ اس پر مصر ہیں کہ زندگی کوئی بے شکل سیال نہیں ہے۔ ہندو مذہب کا رجحان جس سے مسلمان صوفیا بھی متاثر ہوئے محض وجدان و بصیرت پر مبنی ہے۔ یعنی ذاتِ مطلق کا جلوہ روحِ انسانی کو ہجومِ تجلّی سے معمور کر دیتا ہے۔ اس مقام پر انسانی عقل مسحور ہو جاتی ہے، اور اپنی اصل خصوصیات یعنی دلیل و برہان

عاجز آجاتی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کے لفظوں میں "وجدان و بصیرت جس کے ذریعہ ہم خدا کو دیکھ سکتے ہیں عقل و فہم سے کوئی تعلق نہیں رکھ سکتی۔ یہ گویا معصوم بچوں کا سا غیر تنقیدی غیر عقلی مشاہدہ ہے۔ اسلام نے ذہنِ انسانی کے بلوغ کو تسلیم کیا ہے۔ اور باطنی واردات کے معاملے میں کسی شخصی کیفیت اور روحانی واردات کو قابلِ سند تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسلام کا سارا مطالبہ خدا کے وجود کو براہ راست اور بلا واسطہ تسلیم کرنے پر ہے۔ اسلام نے رسالت مآب کی بشریت اور ختم رسالت کے عقیدے سے ان تمام توہم پرستیوں کو جڑ سے ختم کر دیا جو انسان اور خدا کے درمیان وسیلہ بن سکتی تھیں۔ اقبال نے یہ نکتہ اپنے خطبات میں اس بلندی نظر اور فکری بلوغت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اس سے بہتر اسلام کے اس بنیادی عقیدے کی کوئی تشریح اس خوبی سے نہیں کی جا سکتی۔ اقبال نے جس جرأت اور جدت سے اسلام کے ختم نبوت کے پہلو کو پیش کیا ہے وہ نہ صرف مذہبی دنیا میں بلکہ علمی دنیا میں بھی انھیں ایک مجتہد اور مجدد کا مرتبہ دیتا ہے اور انھیں صحیح معنوں میں حکیم الامت کا مستحق قرار دیتا ہے:

"تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے۔ جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہرحال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں اس لیے کہ اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدتاً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے۔ لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور جس سے مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کے نئے نئے راستے کھل جائیں"۔ ص ۱۹۵ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اقبال اور ابوالکلام دونوں اس منزل پر ایک ہو جاتے ہیں جہاں مشاہدۂ باطن کو بھی علم انسانی کا ایک ذریعہ قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن دونوں نے محض اسی ایک ذریعے کو تنہا اور ناگزیر ذریعہ قرار نہیں دیا بلکہ عالم فطرت

اور عالم تاریخ کے سرچشموں کو بھی علم انسانی کی صحت اور صداقت کے لیے ناگزیر قرار دیا ہے اگرچہ ابوالکلام کا رجحان اس بارے میں وجدان کی طرف زیادہ مائل ہے اور انھوں نے جس جذباتی انداز سے وحی کے مفہوم پر بحث کی ہے اس سے یہ بھی شبہ ہوتا ہے کہ وہ غالباً اس مسئلہ میں محدود روایتی اور نقلی نقطہ نظر سے آگے نہ جا سکے۔ لیکن جب وہ خدا کی ہستی کے احساس کی بحث کرتے ہیں تو صاف طور پر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا ... رجحان علمی نقطۂ نظر سے بھی قابل توجہ ہے۔

"خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہ تھا کہ ذہنی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ وہ بھی بدلتا رہتا۔ وہ اسکی فطرت کا ایک وجدانی احساس تھا اور وجدانی احساسات ایسی نہ تو ذہن و فکر کے مؤثرات داخلت کر سکتے ہیں نہ باہر کے اثرات سے ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔" ص ۱۳۲ ت۔ق

ہم اس سے پہلے یہ بحث کر چکے ہیں کہ عقل اور وجدان کی منزلوں میں اقبال اور ابوالکلام دونوں نے مطابقت پیدا کی ہے۔ دونوں نے دونوں کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن ابوالکلام نے وجدان کو انسان اور حیوان کی زندگی کا مشترک جز قرار دیا ہے اور انسانی عقل کو انسان کا مخصوص اور منفرد امتیاز۔ اس کے برعکس اقبال نے عقل کی منزل کو ابتدائی قرار دیا ہے اور وجدان کو انتہائی یا آخری۔ لیکن خدا کی ہستی کے بارے میں اسلام کے رجحان کے مطابق دونوں اس امر پر متفق ہیں۔ . . . . . . کہ اس کا تسلیم کیا جانا عقلی اور نفسیاتی تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ابوالکلام نے یہ بحث بہت تفصیل سے کی ہے اور اسلام کے اس عقیدہ کو ہر دلیل سے مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے۔ کس خوبی سے اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ:

"لیکن انسان کی عقل ذات مطلق کے تصور سے عاجز ہے۔ وہ جب کسی چیز کا تصور کرنا چاہتی ہے تو گو تصور ذات کا کرنا چاہیئے لیکن تصور میں صفات و عوارض ہی آتے ہیں۔ اور صفات ہی کے جمع و تفرقہ سے وہ ہر چیز کا تصور آراستہ کرتی ہے۔ پس جب فطرت کے اندرونی جذبے نے ایک بالاتر ہستی کے اعتراف کا ولولہ پیدا کیا تو ذہن نے چاہا اس کا تصور آراستہ کرے۔ لیکن جب تصور کیا تو یہ اس کی ذات کا تصور نہ تھا۔ اس کی صفات کا تصور تھا۔ اور صفات میں سے بھی انہی صفات کا جن کا ذہن انسانی تخیل کر سکتا تھا یہیں سے خدا پرستی کے فطری جذبے میں ذہن و فکر کی مداخلت شروع ہو گئی۔" ص ۱۳۲ ت۔ق

حالانکہ ابوالکلام خدا کی ہستی کے اعتقاد کو فطرتِ انسانی کا وجدانی احساس تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہی ہے کہ یہ احساس چاہے وجدان سے شروع ہوا ہو، لیکن انسانی عقل اور مشاہدہ سے یہ یکسر جدا نہ رہ سکا۔ اسلام کی روش اس بارے میں اس قدر قطعی اور قوی ہے کہ وہ عقل سے یکسر آزاد نہیں ہے۔ چنانچہ اسی بحث میں ابوالکلام نے خدا کے اعتقاد کو تاریخ کی روشنی میں بھی پڑھنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اس خیال کی خود ہی تردید کی ہے کہ وجدانی احساسات میں نہ تو ذہن و فکر کے مؤثرات مداخلت کر سکتے ہیں نہ باہر کے اثرات سے ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ اس تبدیلی کی مختلف منزلوں کو وہ خود ہی ان لفظوں میں گناتے ہیں :

"انسان کا تصور صفات تخریبیوں شروع ہوا۔ اس کی علت واضح ہے فطرت کائنات کی تعمیر تخریب کی نقاب میں پوشیدہ ہے۔ انسانی فکر کی طفولیت تعمیر کا حسن نہ دیکھ سکی تخریب کی ہولناکیوں سے سہم گئی۔ تعمیر کا حسن و جمال دیکھنے کے لئے فہم و بصیرت کی دُور رس نگاہ مطلوب تھی۔ اور وہ ابھی اس کی آنکھوں نے پیدا نہیں کی تھی۔" صد ۱۳۳ ت۔ ق

"عقل انسانی نے جب صفات الٰہی کی صورت آرائی کرنی چاہی تو فطرت کائنات کے سلبی مظاہر کی دہشت سے فوراً متاثر ہو گئی۔ کیونکہ زیادہ نمایاں اور پرشور تھے۔ اور ایجابی و تعمیری حقیقت سے متاثر ہونے میں بہت دیر لگ گئی۔ کیونکہ ان میں شورش اور ہنگامہ نہ تھا۔ بادلوں کی گرج، بجلی کی کڑک، آتش فشاں پہاڑوں کا انفجار، زمین کا زلزلہ، آسمان کی ژالہ باری، دریا کا سیلاب، سمندر کا تلاطم ان تمام سلبی مظاہر میں اس کے لئے رعب اور وہیبت تھی اور اسی ہیبت کے اندر وہ ایک غضب ناک خدا کی ڈراؤنی صورت دیکھنے لگا تھا۔ اسے بجلی کی کڑک میں کوئی حسن محسوس نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ بادلوں کی گرج میں کوئی شانِ محبوبیت نہیں پا سکتا تھا وہ آتش فشاں پہاڑوں کی سنگ باری سے پیار نہیں کر سکتا تھا اور اس کی عقل ابھی خدا کے انہی کاموں سے آشنا ہوئی تھی۔" صد ۱۳۴ ت۔ ق

تاریخ کی یہ شہادت کسی مفکر کی پیدا کردہ نہیں ہے، بلکہ تاریخی تقاضوں اور انسان کے فطری رجحانات کی پیدا کردہ ہے۔ اس لئے یہاں پھر اسی خیال کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ

خدا کی ذات اور اس کی ہستی کا عقیدہ خواہ کتنا ہی وجدانی اور ماورائے عقل کیوں نہ ہو مگر اسے انسانی عقل اور جذبات دونوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ یہ دونوں سے وابستہ ہے اور اس لئے دونوں کی تسکین کا سامان بھی اسی کو کرنا پڑتا ہے۔ اقبال نے اس کے نفسیاتی پہلو پر جو روشنی ڈالی ہے۔ وہ بھی اپنی جگہ قابل توجہ ہے۔ ابوالکلام نے اس کی جذباتی تسکین کا جو سامان فراہم کیا ہے وہ بھی قابل قدر ہے۔ لیکن اس کے باوجود فکر انسانی کی نارسائی کو ان میں سے کوئی بھی حل نہ کر سکا۔

وجدانی احساس کا سب سے بہتر تصور اور ذات باری کے متعلق سب سے زیادہ دلنشین نکتہ فرانسیسی عالم پاسکال نے پیش کیا ہے وہ کہتا ہے :

"ذاتِ باری کے وجود کی نسبت ایسا عالمگیر عقلی استدلال ممکن نہیں جسے ہر کوئی مان لے۔ ہاں اس کے وجود کا تجربہ ہم خود اپنی ذات میں کر سکتے ہیں۔ صد۹۷ ف۔ ا

اقبال نے خودی کی بحث میں ذات باری کے متعلق جو بحث کی ہے اس میں کم و بیش یہی رجحان ملتا ہے۔ پاسکال کی سب سے مستحکم دلیل وہی ہے جسے الکتاب نے ذکر الٰہی کے بارے میں پیش کیا ہے کہ اس سے دلوں کو سکون نصیب ہوتا ہے۔ پاسکال کہتا ہے :

"میرے دل کو اس کے وجود کا تجربہ ہے اور اس کی بدولت میری ہستی کو سکون اور اطمینان نصیب ہوتا ہے" صد۱۰۱ ف۔ ا

عقیدہ توحید کی ساری گتھی مقام خداوندی کے تعین سے دشوار سے دشوار تر ہو جاتی ہے اور بجز ذوق کے اس کا کوئی حل ذہن میں نہیں رچ سکتا۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ عقیدہ توحید کا دوسرا پہلو جسے مقام بندگی کہا گیا ہے، اس قدر واضح اور نمایاں ہے کہ جونہی اسلام کے اس پہلو پر نظر پڑتی ہے پس عقیدۂ توحید کی گتھی خود بخود سلجھ جاتی ہے اور اسلام اور دوسرے مذاہب کا اس بارے میں جو فرق ہے وہ پوری طرح آشکار ہو جاتا ہے۔

الکتاب نے وحدت الٰہی کے ظاہر و باطن دونوں کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اسلام کا مزاج سرتاسر ظاہر کی طرف مائل ہے۔ ہمارو مذہب کا باطن کی طرف یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ذات الٰہی پر کچھ بحث فلسفیانہ بحث نہیں کی ہے۔ بلکہ اپنا سارا زور ظاہر پر صرف کیا ہے۔ کیونکہ یہی ظاہر ہے جس سے گزر کر ہم باطن تک رسائی پا سکتے ہیں۔ اسلام کا یہ امتیازی پہلو جہاں وہ ذاتِ خداوندی کی جگہ مظاہر سے بحث کرتا ہے۔

انسانی عقل و وجدان دونوں کی تسکین کا سامان بہم کرتا ہے۔

اسلام کے عقیدۂ توحید کے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے گوشت اور خون کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ جونہی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں مقام بندگی کا تعین کیا جاتا ہے ذاتِ الٰہی کا تعین خود بخود ہو جاتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے خلیفہ عبدالحکیم نے ذاتِ الٰہی کو ایک غیر محدود نصب العین قرار دیا ہے:

"اسلام کے عقیدۂ توحید کے دو پہلو ہیں۔ ایک غیر محدود نصب العین ایک قادرِ مطلق کے تصور کی تنزیہ اور انسان کے شرف و وقار کی بحالی"۔ صفحہ ۱۔ ف ع۔ اسکی مزید تشریح کس خوبی سے کرتے ہیں:

"کوئی خدا سے کائنات کی طرف یا کائنات سے خدا کی طرف قدم بڑھا سکتا ہے ہم جو بھی یا آتریں یہ بہرصورت ایک ہی راہ ہے۔ یہ قرآنی الفاظ کی تشریح ہے۔ خدا ہی اول ہے اور خدا ہی آخر ہے۔ وہی ظاہر بھی ہے اور وہی باطن بھی"۔ صفحہ ۱۶۲ س ح

مادی کائنات اور اس کے مظاہر پر اسلام نے اصرار کر کے ایک طرف عقیدۂ توحید کو وہ توانائی بخشی ہے کہ اس کی بنیاد ایک مضبوط چٹان پر ہے جو اپنی جگہ غیر متزلزل ہے دوسری طرف یہی چٹان ایک بحرِ زخّار میں ڈوبی ہوئی ہے جس نے اپنے پیہم اضطراب اور انقلاب سے اس کے سارے کونوں کو اس طرح سڈول حسین بنا دیا ہے کہ فطرتِ انسانی کا ہاتھ اس تک پہنچ تو سکتا ہے مگر اسے پکڑ نہیں سکتا۔

مولانا محمد قاسم کے لفظوں میں بھی مادی کائنات کلمۂ خداوندی ہے اور اقبال اور ابوالکلام دونوں اس پر متفق ہیں کہ اس کلمۂ خداوندی کی مبتدا کچھ بھی ہو، مگر خبر انسان ہی ہے۔

ابوالکلام نے کس ژرف بینی سے اس کی تشریح ان لفظوں میں کی ہے:

اصل یہ ہے کہ قرآن نے خدا پرستی کی بنیاد ہی اس جذبہ پر رکھی ہے کہ انسان خدا کی صفتوں کا پرتو اپنے اندر پیدا کرے۔ وہ انسان کے وجود کو ایک ایسی سرحد قرار دیتا ہے جہاں حیوانیت کا درجہ ختم ہوتا اور ایک مافوق حیوانیت درجہ شروع ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے انسان کا جوہر انسانیت جو اسے حیوانات کی سطح سے بلند و ممتاز کرتا ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں کہ صفاتِ الٰہی کا پرتو ہے اور اس لئے انسانیت کی تکمیل یہ ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ صفاتِ الٰہی کی تخلیق و تشبہ پیدا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے جہاں کہیں بھی انسان کی خاص صفات کا ذکر کیا ہے۔ انھیں براہ راست خدا کی طرف نسبت دی ہے

ہے جسے یہ جوہر انسانیت کو خدا کی روح پھونک دینے سے تعبیر کیا:

ثم سواہ ونفخ فیہ من روحہ وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ

یعنی خدا نے آدم میں اپنی روح میں سے کچھ پھونک دیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے اندر
عقل وحواس کا چراغ روشن ہو گیا۔" ت۔ق

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے خدا کی ہستی پر جو فلسفیانہ بحث کی ہے۔ اس کا حاصل عقیدہ توحید ہے۔ یہ وحدت کا بنیادی عقیدہ ہے جسے اسلام نے وحدت انسانیت کی تشکیل کے لئے ایک اساس کے طور پر پیش کیا ہے۔ عقیدہ توحید کی یہ اساس فکری سطح کے اعتبار سے ایک غیر محدود نصب العین قرار پاتا ہے اس لئے ان معنوں میں اس کا تجزیہ غیر ضروری بلکہ غیر عقلی ہے۔ لیکن اسلام نے توحید انسانیت کی تشریح اور تجزیہ سے ایک طرف نصب العین کی وسعت کو بھی باقی رکھا ہے، دوسری طرف اس کی عملیت اور تجسیم نے اسے انسانوں کے لئے اس حد تک ناگزیر بنا دیا ہے کہ اس کے بغیر انسانی ہستی بے معنی ثابت ہوتی ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اس عقیدے کی روشنی میں اس طرح مرتب اور مزین کیا ہے کہ عقیدہ بھی اپنی جگہ مستحکم رہتا ہے اور اس کا نتیجہ بھی اپنی جگہ اس حد تک قطعی قرار پاتا ہے جس طرح لفظ میں معنی اور جسم میں روح کا ہونا ناگزیر ہے۔ نفس مذہب کو دونوں لازمی اور ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن فطرت کی تقدیر سے مختلف۔ یعنی محض اختیاری خدا کی ہستی اور حقیقت کا تقاضا ہے کہ اسے تسلیم کر لیا جائے۔ لیکن اس تسلیم کا اصل جز رضا و رغبت ہے، جبر و تشدد نہیں ہے۔ فطرت انسانی کی اس آزادی کا جو اعلان اور اعتراف اسلام نے کیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ اقبال نے اس کی توجیہ بڑی وضاحت سے ان لفظوں میں کی ہے:

"دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا جس کا دارومدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ انا جن کو اختیار ذات کی نعمت حاصل ہے برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں۔ اس لئے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں خیر کے اہل کیسے ہو سکتے ہیں۔ آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔" ص ۱۲۵ ت۔ ن ع۔۱۰۱

اسی بنا پر اقبال فطرت انسانی میں شر کو ایک عارضی درجہ دیتے ہیں۔ دائمی چیز خیر ہے، قرآن نے

بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ان الباطل کان زھوقا
اقبال نے فطرتِ انسانی میں شر کے جز کو ایک مثال سے واضح کیا ہے:
"شیطان نے اسے (آدم کو) ورغلایا کہ علم خفی کے شجر ممنوعہ کا پھل چکھے۔ اور آدم اس کے ورغلانے میں آ گیا۔ اس لئے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لئے کہ وہ فطرتاً عجول ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ علم کی منزلیں عجلت سے طے کرے۔" صفحہ ۱۳۰ ت۔ج ۱۰۱
اسی کی دوسری مثال اقبال نے موت کے تصور سے واضح کی ہے۔ یعنی ؎

موت اک چبھتا ہوا کانٹا دل انسان میں ہے

فطرتِ انسان اس خلش کو مٹا دینا چاہتی ہے۔ اور انسان چاہتا ہے کہ موت پر غلبہ پا لے۔ لیکن چونکہ اب تک نہیں پا سکا اس لئے اس نے موت کا عظیم الشان بدل تلاش کر لیا یعنی زندگی۔ اقبال کس خوبی سے اپنے خیال کو واضح کرتے ہیں:
"بحیثیت ایک ایسے وجود زمانی جس کو ہر ہر خطہ موت کا خطرہ ہے انسان کچھ کر سکتا تھا تو یہی کہ اپنا سلسلۂ نسل جاری رکھے۔ اور یوں بطور خود نہیں تو کم از کم اپنی نسل ہی کے لئے بقائے دوام کی نعمت حاصل کرے۔ لہذا شجرۃ الخلد کے شجر ممنوعہ کو چکھنا گویا توالد و تناسل سے رجوع کرنا تھا تاکہ نوعِ انسانی ہلاکت سے محفوظ ہے۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو زندگی موت سے گویا کہہ رہی ہے کہ اگر تو نے ایک نسل مٹا دی تو کیا ہوا میں دوسری نسل پیدا کر لوں گی۔" صفحہ ۱۳۱ ت۔ج ۱۰۱
فطرتِ انسانی کا خیر کی طرف مائل ہونا لیکن پھر بھی شر سے ملوث ہو جانا اس کے دل میں موت کے کانٹے کا چبھنا اور پھر اس کا بدل تلاش کرنا ضمیر انسانی کو حق کا معیار بنانے کا واضح اشارہ ہے۔ آنحضرت کی ایک حدیث میں بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ انسان کے ضمیر میں گناہ کانٹے کی طرح خلش پیدا کرتا ہے۔ الاثم ما حاک فی النفس
اقبال نے اس طرح اکثر وہ اصطلاحات استعمال کی ہیں جو خاص معنوں میں مذہبی واردات و کیفیات کا اظہار کرتی ہیں مگر ہر اصطلاح کے معنی اقبال کے ہاں واضح طور پر بدلے ہوئے ہیں۔ اس طرح انھوں نے اگرچہ مذہب کو فلسفہ پر فوقیت دی ہے مگر مذہب کا مفہوم ان کے ہاں وسیع تر معنی رکھتا ہے:

"فلسفہ عبارت ہے حقائق کے عقلی ادراک سے، لہٰذا وہ کسی ایسے تصور سے آگے نہیں بڑھتا، جو ہمارے محسوسات و مدرکات کی گوناگوں دنیا کو ایک نظام میں مدغم کر دے۔ وہ گویا دور ہی سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ برعکس اس کے مذہب اس سے قرب و اتصال کا آرزومند ہے۔ ایک نظریہ ہے، دوسرا حقیقت، تقرب و اتصال ہو لیکن یہ تقرب و اتصال ممکن ہے کہ فکر اپنی حدود سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے جس میں اسے کامیابی ہوگی تو اس ذہنی روش کی بدولت جسے مذہب نے دعا سے تعبیر کیا ہے۔" ص۹۱ ت۔ ن ج ۱۰۱

اقبال یہاں مذہب کی تعریف کرتے ہوئے جس میلان کو واضح کیا ہے وہ سر تا سر وہی بات ہے جسے ابوالکلام نے جوہر انسانیت کہا ہے۔ جہاں انسان اپنی حیوانی سطح سے بلند ہو کر مافوق حیوانی درجے میں قدم رکھتا ہے۔ عقل اور فلسفہ کی راہ اس دنیا سے مزاحم نہیں ہے۔ علم اور سائنس کی ترقیاں اس دنیا کی تردید نہیں کرتیں، کیونکہ کر ہی نہیں سکتیں۔ اس وجہ سے اقبال اور ابوالکلام دونوں نے خدا کی ہستی اور مذہب کے مابعد الطبیعیاتی پہلو کو بھی کچھ اس انداز سے پیش کیا ہے کہ یہ انسانی زندگی کے بعض ایسے تقاضوں کا جواب بن جاتا ہے جو اس کی روح، اس کے ذہن اور اس کی نفسیاتی تسکین کا باعث بن جاتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں :

"بارہا مجھے خیال ہوا کہ ہم خدا کی ہستی کا اقرار کرنے پر اس لئے مجبور ہیں کہ اگر نہ کریں تو کارخانہ ہستی کے معمہ کا کوئی حل باقی نہیں رہتا اور ہمارے اندر حل کی ایک طلب ہے جو ہمیں مضطرب رکھتی ہے۔" ص۱۴۱ ۔ غ۔ خ

اقبال کائنات کو معمہ ہی تسلیم نہیں کرتے۔ انھوں نے تسخیر کائنات کے نسخہ سے انسانی اضطراب کو ایک نئی سمت دیدی ہے۔ ابوالکلام اس معمہ کا حل اس طرح پیش کرتے ہیں :

"فرض کیجئے کپڑے کے ایک تھان کا ایک ٹکڑا کسی نے پھاڑ لیا ہو اور ٹکڑا پھٹا ہوا اس طرح ٹیڑھا ترچھا اور دندانہ ہو کہ جب تک ویسے ہی الجھاؤ کا ایک ٹکڑا وہاں آ کر بیٹھتا نہیں تھان کی خالی جگہ بھرتی نہیں۔ اب اس کپڑے کے بہت سے ٹکڑے ہمیں مل جاتے ہیں اور ہر ٹکڑا وہاں بٹھا کر ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک گوشہ میل کھاتا ہے تو دوسرے گوشے بڑنے (چڑھنے) سے انکار کر دیتے ہیں۔ اچانک ایک ٹکڑا ایسا نکل آیا کہ ٹیڑھے

تر چھے کٹاؤ کے سارے تقاضے پورے کر دیتا ہے۔ اور صاف نظر آتا ہے کہ اس ٹکڑے سے یہ خلا بھرا جا سکتا ہے۔ اب اگر چہ اس کی تائید میں کوئی خارجی شہادت موجود نہ ہو، لیکن ہمیں پورا یقین ہو جائے گا کہ یہی ٹکڑا یہاں سے پھاڑ گیا تھا۔" صد ۱۴۲ غ۔ خ

ایک دوسری مثال سے یہی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں :

"آپ نے حرفوں کی ترکیب سے کھلنے والے قفل دیکھے ہوں گے۔ انھیں پہلے قفل ابجد کے نام سے پکارتے تھے۔ ایک خاص لفظ کے بننے سے وہ کھلتا ہے اور وہ ہمیں معلوم نہیں، اب ہم طرح طرح کے الفاظ بناتے جائیں گے اور دیکھیں گے کہ کھلتا ہے یا نہیں۔ فرض کیجئے ایک خاص لفظ کے بنتے ہی کھل گیا۔ اب کیا ہمیں اس بات کا یقین نہیں ہو جائے گا کہ اس لفظ میں اس قفل کی کنجی پوشیدہ تھی۔ جستجو جس حل کی تھی وہ قفل کا کھلنا تھا۔ جب ایک لفظ نے قفل کھول دیا تو پھر اس کے بعد باقی کیا رہا جس کی مزید جستجو ہو۔" صد ۱۴۳ غ۔ خ

اقبال نے اس بارے میں اس طرح کی دلیلوں سے اپنا دامن بچا لیا ہے۔ یہ تمام دلیلیں عقل کی تسکین کسی نہ کسی حد تک شائد کر دیں۔ مگر معمہ کا حل نہیں کرتیں۔ اسلام کا رجحان یہ نہیں ہے کہ زندگی کسی دیوانے کا خواب ہے۔ اس کا رجحان زندگی کے تغیر پذیر ارتقا کی طرف بہت واضح ہے۔ اس لئے یہ کائنات اپنے حال سے اس کے ماضی اور مستقبل کے گوشوں کے بارے میں معمہ نہیں رہتی۔ کائنات کا حال اس کے ماضی اور مستقبل دونوں کا انکشاف ہے۔ حال کا واقع اور واضح ہونا اسلام کی نظر میں ایک ناقابل انکار واقعہ ہے۔ وہ اسے بطور واقعہ مان لیتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ وہم نہیں ہے واقعہ ہے . . . . اس کی جزئیات کے بارے میں بھی وہ یکسر خاموش نہیں ہے، بلکہ بار بار مشاہدہ کی یاد دہانی کرتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال نے اسے معمہ ہی تسلیم نہیں کیا۔ وہ اس مرحلہ شوق کے طے کرنے میں کہیں قیام کرنا نہیں چاہتے۔ زندگی کا سارا فلسفہ اقبال کے نزدیک سے چلنا مدام چلنا ہے ———— اسی خط میں ابوالکلام لکھتے ہیں :

"اس وقت سے کہ جب کہ ابتدائی عہد کا انسان پہاڑوں کے غاروں سے سر نکال کر سورج کو طلوع و غروب ہوتے دیکھتا تھا آج تک جب کہ وہ علم کی تجربہ گاہوں سے سر

نکال کر فطرت کے بے شمار چہرے بے نقاب دیکھ رہا ہے۔ انسان کے فکر و عمل کی ہزاروں باتیں بدل گئیں۔ مگر یہ معمہ معمہ ہی رہا۔" ص۱۴۲ غ۔ خ

اس بحث میں ابوالکلام نے اقبال کی طرح علم اور عقل کی اعانت کرنا کافی قرار دیا ہے:

"علم کی ساری کد و کاوش کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہ نکلا کہ پہلی گتھیاں سلجھتی گئیں نئی نئی گتھیاں پیدا ہوتی گئیں۔ اس ڈھائی ہزار برس کی مسافرت میں ہم نے بہت سی نئی منزلوں کا سراغ پا لیا جو اثنائے سفر میں نمودار ہوتی رہیں۔ لیکن حقیقت کی وہ آخری منزل مقصود جس کے سراغ میں علم کا مسافر نکلا تھا آج بھی اسی طرح غیر معلوم ہے جس طرح ڈھائی ہزار برس پہلے تھی۔ ہم جس قدر اس سے قریب ہونا چاہتے ہیں، اتنا ہی وہ دور ہوتی جاتی ہے۔" ص۱۴۳ غ۔ خ

تشنگی کا یہ سارا رونا ذوق نظر کی کمی کا پتہ دیتا ہے۔ اقبال کے ہاں یہ ذوق نظر موجود ہے "کائنات کی ہستی اور اس کا نظام"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ انسان کا وجود اور اس کی آرزوئیں' خالق مطلق کا تصور اور اس کی تعبیریں' ان میں سے ہر حقیقت اپنے رنگا رنگ جلوے رکھتی ہے۔ اقبال ان جلووں سے عقل کو خیرہ نہیں کرتے بلکہ مزید جلووں کی تمنا پر عقل کو اور اکساتے ہیں وہ عقل کو گرہ کشا مانتے ہیں۔ ان کی شکایات اس کے فیض کے عام نہ ہونے سے ہے۔ ابوالکلام کا مدعا اس معمہ سے یہ ہے کہ اس کا حل ملے۔ ایسا حل جو ہمارے لے سکون قلب ثابت ہو۔ لکھتے ہیں:

"دوسری طرف ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے اندر ایک نہ بجھنے والی پیاس کھول رہی ہے۔ جو اس معمہ ہستی کا کوئی حل چاہتی ہے۔ ہم کتنا ہی اسے دبانا چاہیں مگر اس کی تپش لبوں پر آ ہی جائے گی۔ ہم بغیر ایک حل کے سکون قلب نہیں پا سکتے۔ بسا اوقات ہم اس دھوکے میں پڑ جاتے ہیں کہ کسی تشفی بخش حل کی ہمیں ضرورت نہیں لیکن محض ایک بناوٹی تخیل ہے اور جونہی زندگی کے قدرتی تقاضوں سے ٹکراتا ہے پاش پاش ہو کر رہ جاتا ہے۔" ص۱۴۵ غ۔ خ

کارخانۂ ہستی کے تقاضے فطری ہیں۔ یہ صحیح ہے۔ لیکن فطری تقاضوں کا فطری جواب بھی موجود ہے۔ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ فطرت انسان کی پیاس نہ بجھنے والی پیاس ہے۔ فطرت انسانی کے سوال جس حد تک فطری ہیں ان کے جواب بھی اسی حد تک فطری ہیں۔ یہی وجہ ہے کائنات ہستی کو اسلامی ذہن نے کبھی معمہ تسلیم نہیں کیا۔

ابوالکلام اس معمہ کا تجزیہ کرتے ہوئے چند دشواریوں کو اس طرح گنواتے ہیں :

"اچھا اب غور کیجئے کہ اس معمہ کے حل کی کاوش بالآخر ہمیں کہاں سے کہاں لے جا کر کھڑی کر دیتی ہے۔ یہ پورا کارخانۂ ہستی اپنے ہر گوشے اور اپنی ہر نمود میں سرتاسر ایک سوال ہے سورج سے لے کر اس کی روشنی کے ذروں تک کوئی نہیں جو یک قلم پرسش و تقاضا نہ ہو یہ سب کچھ کیا ہے؟ یہ سب کچھ کیوں ہے؟ یہ سب کچھ کس لئے ہے؟ ہم عقل کا سہارا لیتے ہیں اور اس روشنی میں جسے ہم نے علم کے نام سے پکارا ہے جہاں تک راہ ملتی ہے چلتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن ہمیں کوئی حل ملتا نہیں جو اس الجھاؤ کے تقاضوں کی پیاس بجھا سکے۔ روشنی گل ہو جاتی ہے۔ آنکھیں پتھرا جاتی ہیں اور عقل و ادراک کے سارے سہارے جواب دے دیتے ہیں۔" ص۱۲۶ غ-خ

آخر ابوالکلام خود ہی اس تلاش کا حل یہ بتاتے ہیں :

"لیکن پھر جونہی ہم اپنے پرانے حل کی طرف لوٹتے ہیں اور اپنی معلومات میں صرف اتنی بات بڑھا دیتے ہیں کہ ایک صاحبِ ادراک و ارادہ قوت پس پردہ موجود ہے تو اچانک صورت حال یک قلم منقلب ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسے اندھیرے سے نکل کر یکایک اجالے میں آکھڑے ہوں۔ اب جس طرف بھی دیکھتے ہیں روشنی ہے۔ ہر سوال نے اپنا جواب پا لیا۔ ہر تقاضے کی طلب پوری ہو گئی۔ ہر پیاس کو سیرابی مل گئی۔ گویا یہ سارا الجھاؤ ایک قفل تھا جو اس کی کنجی کے چھوتے ہی کھل گیا۔" ص۱۲۱ غ-خ

اس تمام بحث میں اگر مادے کی طاقت کو صاحبِ شعور کہا جائے جیسا کہ موجودہ عہد کا عام رجحان ہے تو پھر معمہ ہستی معمہ ہی نہیں بنتا۔ اس لئے یہ ساری کدوکاوش اسلام کے نقطۂ نظر سے چنداں دشوار گزار نہیں ہے۔ اقبال کے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ اس تمام کدوکاوش کا حاصل صرف وہ قیاس ہے جسے وہ بے یقینی کہتے ہیں۔ سائنس قیاس یا امکان کے بارے میں خاموش ہے۔ مذہب اس کا مدعی ہے۔ یہی وجہ ہے سائنس کی حد جن حقیقتوں پر ختم ہوتی ہے مذہب اپنا افسانہ اس کے آگے سے شروع کرتا ہے۔ اگر یہ داستان دل چسپ ہے تو علم اور عقل بھی اس کے سامعین میں شامل ہیں اسلام کی راہ اس بارے میں نسبتاً واضح ہے۔ اس نے خدا کے انسان سے رشتے پر جو زور دیا ہے اس سے یہ مسئلہ محض علمی نقطۂ نظر

نہیں رہا بلکہ عمل کی دنیا کا ایک ایسا ناگزیر رستہ ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ابوالکلام اور اقبال دونوں نے اس پر خصوصیت سے زور دیا ہے کہ مذہب کا قابل توجہ پہلو اس کا وہ عملی رجحان ہے جو ہمیں زندگی سے آشنا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں خدا کے تصور سے بڑھ کر اس کے تعلق ... پر اسلام میں جو زور دیا گیا ہے وہ حقیقت پسندانہ ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"بندے کے لئے خدا کی محبت کی عملی راہ کیا ہے؟ وہ کہتا ہے خدا کی محبت کی راہ اس کے بندوں کی محبت میں سے ہو کر گزرتی ہے۔ جو انسان چاہتا ہے خدا سے محبت کرے، اسے چاہیئے کہ خدا کے بندوں سے محبت کرنا سیکھے۔" صفحہ ۱ ت۔ ق

اس راہ سے اسلام کی روش کے مطابق اقبال اور ابوالکلام دونوں وحدتِ انسانیت تک پہنچ جاتے ہیں اور اسی اتحاد و وصل کو مذاہب کا مشترکہ رجحان قرار دیتے ہیں:

"دنیا میں کوئی بانیٔ مذہب بھی ایسا نہیں ہے جس نے ایک ہی دین پر اکٹھے رہنے اور تفرقہ و اختلاف سے بچنے کی تعلیم نہ دی ہو۔ سب کی تعلیم یہی تھی کہ خدا کا دین بچھڑے ہوئے انسانوں کو جمع کرنے کیلئے ہے یا الگ الگ کر دینے کے لئے نہیں ہے بس ایک پروردگار عالم کی بندگی و نیاز میں سب متحد ہو جاؤ اور تفرقہ و مخاصمت کی جگہ باہمی محبت و یک جہتی کی راہ اختیار کرو۔" صفحہ ۱۸۴ ت۔ ق

یہ وہی بات ہے جسے پیرِ روم نے انسانیت کا اعلیٰ مقصد قرار دیا ہے۔

تو برائے وصل کردن آمدی   نے برائے فصل کردن آمدی

اور مشہور فارسی شاعر شیخ سعدی نے اسلام کے اسی مسلک کو ایک دلنواز تمثیل سے اس طرح پیش کیا ہے:۔

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند   کہ در آفرینش ز یک جوہر اند

چوں عضوے بدرد آورد روزگار   دگر عضو ہا را نماند قرار

یہی وہ نقطۂ اتحاد ہے جسے اقبال کے لفظوں میں حیاتی یا واقعی کہا جا سکتا ہے جہاں نہ صرف مذاہب کی حدیں ٹوٹ جاتی ہیں بلکہ ایسی سرزمین آجاتی ہے جہاں سائنس اور مذہب کے لئے ایک نقطۂ وحدت میسر آجاتا ہے۔ مذہب اور سائنس کی اس مشترکہ اساس کو خلیفہ عبدالحکیم نے ان لفظوں میں پیش کیا ہے:

"سائنس کے نزدیک بھی کائنات یگانہ و یک رنگ ہے اور اس کی بے پایاں رنگا رنگی قوانین کی وحدتوں میں پروئی ہوئی ہے۔ اور یہ تمام وحدتیں بالآخر ایک محیط کل وحدت پر منتہی ہوتی ہیں۔ سائنس میں تمام ثابت شدہ تجربات اس فرضیہ کی توثیق کرتے ہیں لیکن سائنس کو صرف دنیائے مدرکات ہی سے سروکار ہے جہاں سائنس ختم ہوتی ہے وہاں سے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مذہب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عالم حقیقی بھی ایک وحدت ہے اگر یہ وہ ہمارے سامنے ایک محسوس واقعہ کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا۔" ص۳۵ ا۔ ن م

اس طرح اسلام کا نظریۂ توحید جس طرح ذاتِ الٰہی کی وحدت پر مصر ہے اسی قدر اس کا یہ بھی اصرار ہے کہ ساری انسانیت کو ایک مرکزی اسلامی نقطے سے وابستہ کرکے متحد کردے۔ انسانی اخوت و وحدت کا یہ تصور عقیدۂ توحید کے بغیر محض ایک نظریہ رہتا ہے جسے انسانی جذبات سے کوئی سروکار نہیں، لیکن اسلام کا یہی نظریہ اخوتِ انسانی ہے، جو عقیدۂ توحید کی تقویت اور توانائی سے ایک زندہ اور عملی پیام بن کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"اسلام پُر زور طریقہ پر یہ تصور پیش کرتا ہے کہ جیسے تمام انسانیت ایک ہے۔ ایسے ہی اس کا اخلاقی ضابطہ بھی ایک ہونا چاہیے۔ اخلاقی وحدت انسانی وحدت سے بالا تباع ثبوت پذیر ہوتی ہے۔ اور انسانی وحدت خدا کی وحدت سے متبادر و نما ہوتی ہے"۔ ص۳۵ ا۔ ن ح

مذہب کی اسی روح یا رجحان کی وجہ سے اقبال اور ابوالکلام دونوں نے مذہب کو فلسفہ پر جو فوقیت اور فضیلت دی ہے وہ بھی اسی حقیقت کی ترجمان ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"تجربہ سے معلوم ہوا کہ عملی زندگی کی تلخیاں گوارا کرنے میں فلسفہ سے کچھ زیادہ مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بلا شبہ طبیعت میں ایک طرح کی رواقی (STOICAL) بے پروائی پیدا کردیتا ہے اور ہم زندگی کے حوادث و آلام کو عام سطح سے کچھ بلند ہوکر دیکھنے لگتے ہیں، لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سرتاسر سلبی تسکین ہوتی ہے ایجابی تسکین سے اس کی جھولی ہمیشہ خالی رہی۔ یہ فقدان کا افسوس کم کردے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلائے گا۔ اگر ہماری راحتیں ہم سے چھین لی گئیں تو فلسفہ ہمیں کلیلہ و دمنہ کے بنگ مستر کی دانش آموز چڑیا کی طرح نصیحت کرے گا کہ تأسف علیٰ مافات

جو کچھ کھو چکا اس پر افسوس نہ کر لیکن کیا اس کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے؟
اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتلاتا کیونکہ بتلا سکتا ہی نہیں اور اس لئے زندگی
کی تلخیاں گوارا کرنے کے لئے صرف اس کا سہارا کافی نہ ہوا۔" صفحہ ۶۳ غ ۔ نع

یہ ہے وہ ذہنی اور نفسیاتی سہارا جسے اقبال اور ابوالکلام نے زندگی کی ایجابی تسکین کے لئے ضروری قرار دیا ہے اس کمی کی تلافی فرانس کے فلسفی و ادیب برگسون نے وجدان کے نسخے کی تجویز سے کی۔ برگسون کے خیال میں وجدان میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ حقیقت کو ہمارے شعور سے متحد کر دے۔ اور اس کے ذریعے سے کائنات کو انسانی فطرت کے ساتھ ہم آہنگی نصیب ہو۔ اس کا خیال تھا کہ ہمارا عقلی ادراک زندگی کی قدر و قیمت کو متعین کرتا ہے لیکن اس کی اصل اور بنیادی حقیقت سے نابلد رہتا ہے۔" صفحہ ۴۱۶ ث ۔ ا

یہ اصلی بنیادی حقیقت اقبال اور ابوالکلام کے ہاں وہ ذہنی اور نفسانی سہارا ہے، جسے ابوالکلام نے وحی الہٰی کی سعادت و ہدایت کا نام دیا ہے جس کے بغیر وہ انسانی زندگی کی پائندگی کو مشکوک خیال کرتی ہے۔ ابوالکلام اس کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں:

"اگر وہ رب العالمین ہے اور اس کی ربوبیت کے فیضان کا یہ حال ہے کہ ہر ذرہ کی سیرابی، سرسبزی کے لئے کارسازی رکھتی ہے تو کیونکر باور کیا جا سکتا ہے کہ انسان کی روحانی سعادت کے لئے اس کے پاس کوئی سرچشمگی نہ ہو۔ اس کی پروردگاری اجسام کی پرورش کے لئے آسمان سے پانی برسائے لیکن ارواح کی پرورش کے لئے ایک قطرۂ فیض بھی نہ رکھے۔ تم دیکھتے ہو کہ جب زمین شادابی سے محروم ہو کر مردہ ہو جاتی ہے، تو یہ اس کا قانون ہے کہ بارانِ رحمت نمودار ہوتی ہے اور زندگی کی برکتوں سے ایک ایک ذرے کو مالا مال کر دیتی ہے۔ پھر کیا ضروری نہیں کہ جب عالم انسانیت ہدایت و سعادت کی شادابیوں سے محروم ہو جائے تو اس کی بارانِ رحمت نمودار ہو کر ایک ایک روح کو پیامِ زندگی پہنچا دے ..... روحانی سعادت کی بارش کیا ہے، وہ کہتا ہے وحی الہٰی ہے۔ تم اس منظر پر کبھی متعجب نہیں ہوتے کہ پانی برسا اور مُردہ زمین زندہ ہو گئی۔ پھر اس بات پہ کیوں چونک اٹھو کہ وحی الہٰی ظاہر ہوئی اور مُردہ دلوں میں زندگی کی جنبش پیدا ہو گئی۔" صفحہ ۵۶

یہ ہیں وہ ذہنی اور نفسیاتی سہارے جنھیں اقبال اور ابوالکلام نے حقیقت کا درجہ دیا ہے، دونوں نے مذہبی اصطلاحات کو قبول کیا ہے مگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو ان اصطلاحات کو ان نفسیاتی حقائق سے وابستہ کیا ہے جو انسان کے ذہن و عمل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ دعا کو جسے سجاد انصاری نے انسان کا اعتراف شکست کہا تھا۔ اقبال ایک نئی حقیقت اور حیثیت سے اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اسے نیا نقطۂ نظر تسلیم کرنا پڑتا ہے:

"بہ حیثیت روحانی تجلّی کے ایک ذریعے سے دعا بھی ایک حیاتیاتی عمل ہے جس میں ہم دفعتاً محسوس کرتے ہیں کہ ہماری بے نام سی شخصیت کی جگہ کسی بہت بڑی اور وسیع تر زندگی میں ہے۔ یہاں یہ خیال بھی نہیں ہونا چاہیئے کہ میرا اشارہ خود انیائی کی طرف ہے۔ خود ایمائی کو تو زندگی کے ان سرچشموں سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے جو ہمارے اعماق وجود میں پوشیدہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس سے ہماری زندگی پر کوئی مستقل اثرات مرتب نہیں ہوتے۔" صہ۱۳۶ ت۔ ج۔ا۔ا

مزید لکھتے ہیں:

"دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہیں۔ فطرت کا علمی یعنی از روے سائنس مشاہدہ تو ہمیں حقیقت مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا، اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لیے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے۔" صہ۱۳۶ ت۔ ج۔ا۔ا

دعا کی اس پر اسرار قوت کی تشریح خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی خوبی سے اس نفسیاتی نقطۂ نظر کی ہے کہ:

"عبادت ایک کیفیت ہے جس میں ایک محدود غیر محدود سے ربط پیدا کرتا ہے۔" صہ۱۵۹ ا۔ ق۔م

خلیفہ عبدالحکیم نے اسی کیفیت سے اس قوت کا اندازہ بھی لگایا ہے جو ایک نفسیاتی حقیقت ہے یعنی:

"عبادت خدا کے ساتھ ہماری یگانگت کا احساس ہے۔ اور اس احساس سے ہم حقیقی غذا پاتے ہیں۔" صہ۱۵۸ ا۔ ن۔م

اردو کے خطر پسند انانیتی ادیب سجاد انصاری نے دعا کو انسان کا اعلان شکست کہا ہے اور اسکو خالص مادیاتی

نقطہ نظر کے غلو سے انانیتی شدت پسندی اور شوخ گفتاری سے اس طرح پیش کیا ہے :

"سعی ناکام دعا کے قبول سے برگزیدہ تر ہے۔ کوششوں میں عظمت انسانی مضمر ہے
لیکن دعا انسانیت کا اعلانِ شکست ہے جس کے ذریعے سے انسانی مجبوریوں کا راز
ان ذہنوں پر بھی منکشف ہو جاتا ہے جو کسی طرح اس انکشاف کے اہل نہیں۔ دست
بدعا ہوتا کارکنانِ قضا و قدر کے سامنے اپنی بے بسی اور ناچارگی کا اعتراف کرنا ہے
انسانی رسوائیوں کی ذمہ داری آدم کی نافرمانیاں نہیں بلکہ وہ بے تابیاں ہیں جنھوں
نے ان کو دعا کی ترغیب دی تھی...... ایک خوددار انسان اس شکست کو جو خود اس
کی جدوجہد کا نتیجہ ہو اس فتح سے بہتر سمجھتا ہے جو ارباب قضا و قدر کی امداد سے لے
حاصل ہو سکے۔ شیطان آج انسان کی انہی کامیابیوں پر ہنستا ہے۔" ص۹۱ م۔غ

مادیت کا یہ غلو پسندانہ نقطہ نظر ہے جو عملیت کو میکانکی حد تک متعین کر دیتا ہے اور انسانی کوشش کو محض
مادے دائروں تک محدود رکھتے ہوئے اس حیوانی سطح کا نقطہ اتمام بن جاتا ہے جس کے بعد مادی نقطہ نظر
سے ایک لامتناہی خلا کا خیال رہ جاتا ہے۔ اور انسانی روح کی خلش بڑھ جاتی ہے۔ حالانکہ انسانی عظمت
کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی اس مادی یا حیوانی سطح سے بلند ہو۔ اور اس سطح پر آئے جو حیوانی سطح کے بعد
ایک اور بالائی منزل کی طرف واقع ہوئی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس منزل کو ذہنی یا نفسیاتی ترقی کی
منزل قرار دیا ہے اور دعا ان معنوں میں انسان کی پوشیدہ قوتوں کا انکشاف کرتی ہے، اسے روحانی کہے
بغیر اور کسی لفظ سے اس کی صحیح نمائندگی ممکن نہیں ہے۔ یہی وہ منزل ہے جسے اس سے پہلے ہم نے
انسان کی حیوانی اور انسانی زندگی کا درمیانی اتصال قرار دیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے ٹھیک اس مرحلے سے روحانی
زندگی کا آغاز تسلیم کیا ہے :

"روحانی زندگی کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے، جہاں جسمانی زندگی اپنا سفر حیات ختم کرتی ہے۔" ص۹۴ ا ن ح

فرانسیسی ادیب ژید نے اس نقطے کو اخلاق اور جمالیات سے وابستہ کیا ہے۔ کیونکہ اسکے نزدیک عقل حقیقت کا
جامع تصور کرنے سے عاجز ہے۔ اس لئے کہ وہ خود حقیقت کا جزو ہو گئی ہے۔ ذہن مادے میں اس طرح پیوست
ہوتا ہے کہ خود اس میں گم ہو جاتا ہے۔ چونکہ منطق اور فطرت میں مطابقت کی کوشش کی جاتی ہے اس لئے
ہم فطرت کا تصور اپنے ذہن کے قوانین کے مطابق کرتے ہیں۔

اس لئے ٹرید اخلاق اور جمالیات کے ماہر کی حیثیت سے فطرت کو دیکھتا ہے نہ کہ سائنٹسٹ کی نظر سے " صفحہ ۵ ف۔ا

ابوالکلام کے ہاں فطرت کے مطالعے میں یہی جمالیاتی پہلو واضح ہے۔ بقول ڈاکٹر توصیف تبسم خاں سائنٹسٹ ایک استاد کی بنائی ہوئی تصویر کو دیکھ کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ کن مسالوں سے بنی ہے جب کہ اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ تصویر ہماری جمالیاتی حس کو برانگیختہ کرتی ہے۔

بقول ٹرید:

"واقعہ یہ ہے کہ فطرت میں مسئلہ اور اس کا حل ایک ہوتے ہیں الگ الگ نہیں بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ فطرت میں مسائل نہیں ہوتے صرف حل ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن مسائل کو بعد میں پیدا کرتا ہے اور اسے فطرت میں ہر طرف مسائل ہی مسائل دکھائی دیتے ہیں۔" صفحہ ۵ ف۔ا

ابوالکلام نے جگہ جگہ فطرت کی مصوری میں اس حل کو ابھارا ہے اور اپنے جواب سے سوال کو سنوارا ہے۔ ٹرید محض خودی کی جگہ انسان میں بے مقصد اور بے ترتیب یادوں، اور ادراکوں اور جذبوں کا تواتر محسوس کرتا ہے۔" صفحہ ۵۰ ف۔ا اور جس عقیدے سے انسان اپنے وجود کو زیادہ بامعنی قرار دیتا ہے۔ اس عقیدہ سے ٹرید دوسرا ہی راستہ اختیار کرتا ہے وہ نہ خدا کا قائل ہے نہ خودی کا وہ صرف اپنے حسی تجربوں کا قائل ہے جس سے ہر لمحہ وجود کی تخلیق ہوتی رہتی ہے۔" صفحہ ۵ ف۔ا

ابوالکلام نے ذاتِ باری کا عقیدہ انہی معنوں میں ناگزیر قرار دیا ہے کہ اس سے انسان کا وجود زیادہ بامعنی ہو جاتا ہے۔

اقبال نے دعا کی حیثیت اور حقیقت پر بحث کرتے ہوئے اسی نفسیاتی پہلو کو اجاگر کیا ہے اور بعض ایسے نکتے اور فکر انگیز اشارے کئے ہیں جن سے چاہے اتفاق نہ کیا جائے مگر انھیں آسانی سے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ بحالتِ اجتماع ایک عام انسان کی قوتِ ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے، جو دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہوئے ہرگز ممکن نہیں۔ لہٰذا بلحاظ ایک نفسیاتی مظہر کے دعا ایک راز ہے۔ کیونکہ نفسیات کو ابھی یہ معلوم نہیں ہو سکا وہ کیا قوانین ہیں جن سے بحالت اجتماع

انسان کی قوتِ احساس میں اضافہ ہوجاتا ہے۔" صفحہ ۱۴۸ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

"دُعا خواہ انفرادی ہو خواہ اجتماعی، ضمیر انسان کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے اور کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سننے یہ انکشافِ تجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لئے نفیِ ذات ہی کا لمحہ اثباتِ ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں صحیح طور پر ایک فعال عنصر کی ہے یہی وجہ ہے کہ نفسِ انسانی کی اس روش کے پیش نظر جو دنیا میں اختیار کی جاتی ہے۔ اسلام نے صلوٰۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت ملحوظ رکھی ہے۔" صفحہ ۱۴۹ ت ۔ ج ۔ ۱۰۱

اقبال نے جس فلسفیانہ ذہن اور فکری سطح سے دعا کے لئے نفسیاتی اور اجتماعی پہلوؤں کو پیش کیا ہے اسی طرح ابوالکلام نے بھی اس کی تاثیر کا اعتراف کیا ہے مگر اس کی روایتی توہم پرستی کی اس قدر پرزور تردید کی ہے کہ اسلام کا ترجمان آئینہ کی طرح ان لفظوں میں صاف ہو گیا ہے۔ ابوالکلام نے اسلام اور یورپ کی تاریخی شہادت کی روشنی میں یہ واقعہ جن لفظوں میں درج کیا ہے وہ اپنے اندر عبرت کی ایک مکمل داستان رکھتا ہے :

(صلیبی جہاد کے وقت) یورپ مذہب کے مجنونانہ جوش کا علم بردار تھا۔ مسلمان علم و دانش کے علم بردار تھے۔ یورپ دعاؤں کے ہتھیار سے لڑنا چاہتا تھا۔ مسلمان لوہے اور آگ کے ہتھیاروں سے لڑتے تھے۔ یورپ کا اعتماد صرف خدا کی مدد پر تھا۔ مسلمانوں کا خدا کی مدد پر بھی تھا لیکن خدا کے پیدا کئے ہوئے سر و سامان پر بھی تھا۔ ایک صرف روحانی قوتوں کا معتقد تھا، دوسرا..... روحانی اور مادی دونوں کا۔ پہلے نے معجزوں کے ظہور کا انتظار کیا دوسرے نے نتائج عمل کے ظہور کا۔ معجزے ظاہر نہیں ہوئے لیکن نتائج عمل نے ظاہر ہو کر فتح و شکست کا فیصلہ کر دیا۔" صفحہ ۱۸۵ غ ۔ خ

اس واضح اور واقعیت پسند تنقید کے بعد ابوالکلام اس واقعہ کو درج کرتے ہیں اور اس سے نہایت ہی عبرت انگیز نتیجہ اخذ کرتے ہیں :

"عیسائی دریا کے راستے کی حفاظت کے لئے برجیوں پر مامور کئے گئے تھے جب ان کو اندیشہ ہوا کہ

مسلمان ان پر آگ کے گولوں سے حملہ کر سکتے ہیں تو برجیوں کا جل جانا یقینی تھا اگر علیبائی
اس خطرے کی وجہ سے برجیوں کو چھوڑ کر چلے جاتے تو یہ بھی ان کی بزدلی اور بے عزتی کی
بات ہوتی "

اس صورت حال میں ابوالکلام ان کے ذہنی شعور کا تجزیہ ان کے ایک سردار کے الفاظ میں اس طرح کرتے ہیں:

" اس حالت میں خدا کے سوا کوئی نہیں جو ہمارا بچاؤ کر سکے۔ میرا مشورہ آپ سب لوگوں کو یہ
ہے کہ جونہی مسلمان آگ کے بان چلائیں ہمیں چاہیئے کہ گھٹنے کے بل جھک جائیں اور اپنے
نجات دہندہ خداوند سے دعائیں مانگیں کہ اس مصیبت میں ہماری مدد کرے "

اس کے بعد سردار کے اس قول پر لکھتے ہیں:

" لیکن نامرد کا یہ یقین خوش اعتقادانہ وہم سے زیادہ نہ تھا۔ کیوں کہ بالآخر کوئی دعا بھی
سود مند نہ ہوئی اور آگ کے بانوں نے تمام برجیوں کو جلا کر خاکستر کر دیا۔ ص۱۸۶ غ۔ خ

تاریخ کی اس سے بھی بڑی عبرت انگیز مثال یہ ہے کہ ابھی تھوڑا ہی زمانہ گزرا تھا کہ صورت حال یکسر بدل گئی۔
ابوالکلام لکھتے ہیں کہ:

" یہ حال تو تیرھویں صدی مسیحی کا تھا لیکن چند صدیوں کے بعد جب پھر یورپ اور مشرق
کا مقابلہ ہوا تو اب صورت حال یکسر الٹ چکی تھی اور اب بھی دونوں جماعتوں کے متضاد
خصائص اس طرح نمایاں تھے جس طرح صلیبی جنگ کے عہد میں رہے تھے لیکن اتنی تبدیلی
کے ساتھ جو دماغی جگہ پہلے یورپ کی تھی وہ اب مسلمانوں کی ہو گئی تھی اور جو جگہ مسلمانوں کی
تھی اسے اب یورپ نے اختیار کر لیا تھا " ص۱۸۶ غ۔ خ

اس لئے ابوالکلام... سترھویں صدی کے اس عبرت انگیز واقعہ کا موازنہ اٹھارھویں صدی کے آخر کے اس
سانحہ سے کرتے ہیں:

" اٹھارھویں صدی کے آخر میں جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو مراد بک نے جامعہ ازھر کے
علماء کو جمع کر کے ان سے مشورہ کیا کہ اب کیا کرنا چاہیئے؟ علماء ازھر نے بالاتفاق یہ رائے
دی تھی کہ جامعہ ازھر میں بخاری شریف کا ختم شروع کر دینا چاہیئے کہ انجاح مقاصد کے
لئے تیر بہدف ہے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ لیکن ابھی صحیح بخاری کا ختم ختم نہ ہوا تھا کہ

اہرام کی لڑائی نے مصری حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ شیخ عبدالرحمٰن الجبرتی نے اس عہد کے چشم دید حالات قلمبند کئے ہیں اور بڑے ہی عبرت انگیز ہیں۔ انیسویں صدی کے اوائل میں جب روسیوں نے بخارا کا محاصرہ کیا تھا امیر بخارا نے حکم دیا کہ تمام مدرسوں اور مسجدوں میں ختم خواجگان پڑھا جائے۔ ادھر روسیوں کی قلعہ شکن توپیں شہر کا حصار منہدم کر رہی تھیں ادھر لوگ ختم خواجگان کے حلقوں میں بیٹھے یا مقلب القلوب یا محول الاحوال کے نعرے بلند کر رہے تھے۔ بالآخر اب وہی نتیجہ نکلا جو ایک ایسے مقابلہ کا نکلنا تھا جس میں ایک طرف گولہ بارود ہو، دوسری طرف ختم خواجگان۔" ص۱۸۱ ع۔ ج

ابوالکلام بھی اقبال کی طرح دعا کا انکار نہیں کرتے اور اس کے اثرات کا اعلان کرتے ہیں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ:

"دعائیں ضرور فائدہ پہنچاتی ہیں مگر ان کو پہنچاتی ہیں جو عزم و ہمت رکھتے ہیں۔ بے ہمتوں کے لئے تو وہ ترک عمل اور تعطل قوائی کا حیلہ بن جاتی ہیں۔" ص۱۸۱ ع۔ ج

اقبال نے دعا کے جن نفسیاتی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے وہ جس قدر فکری اور فلسفیانہ صداقت رکھتی ہے، دعاؤں کا یہ پہلو بھی اس قدر تاریخی صداقت پر مبنی ہے اور اس کا انکار کرنا حقائق سے چشم پوشی کے مترادف ہے۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں نے دعاؤں کے سلسلے میں جن روحانی اور نفسیاتی نکات کو پیش کیا ہے ان کا تعلق بڑی حد تک شخصی اور ذاتی کیفیات و احساسات سے ہے اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے اسلام کا مجموعی مزاج بحیثیت مجموعی اجتماعی ہے۔ انتخاب کی متعدد دعاؤں پر غور کیا جائے تو اس کی تائید ہوتی ہے کہ ان دعاؤں میں عموماً اجتماعی خودی کو جگایا گیا ہے۔ شاید اسی وجہ سے اکثر دعاؤں میں صیغہ جمع متکلم کا استعمال ہوا ہے۔ اور اس سے اسی خیال کی تقویت ہوتی ہے کہ اسلام میں ہدایت کا شخصی پہلو چنداں وقعت نہیں رکھتا۔ ہدایت اور کامیابی کا معیار اجتماعی ہے۔

اقبال اور ابوالکلام نے اپنے فکری رجحانات کو مختلف اور متعدد مذہبی اصطلاحات کے ساتھ پیش کیا ہے۔ لیکن ان اصطلاحات کی نئی تعبیروں کو اس طرح ابھارا ہے کہ یہ ان کے فکری اساس سے پوری طرح جڑی ہوئی ہیں۔ انھوں نے مختلف اور متعدد وجوہات کی بنا پر مذہبی ہتھیاروں سے خود مذہبی

حلقوں کو فسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے ان تصورات سے توانائی اور تازگی حاصل کی ہے جو مردہ اور منجمد خیال کئے جانے لگے تھے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں کا خصوصیت سے یہ مقصد ہے کہ خدا کی ہستی مطلق کے ساتھ انسان کی ہستی کا وہ تعلق قائم کر دیں جو انسانوں کو مختلف گروہوں اور جتھوں میں وحدت کی ایک خصوصی نفسیاتی اساس کا کام دے سکے۔

دونوں نے بڑی وضاحت اور تفصیل سے خدا کی ہستی پر بحث کرتے ہوئے اس پہلو پر زور دیا ہے کہ خدا کی توحید خدا کے بندوں میں عملی مساوات اور برابری کی ناقابلِ تغیر بنیاد بن جائے اور ان کی تمام تقسیموں اور طبقوں کو مٹا کر رکھ دے۔

اس طرح اقبال نے بھی ابوالکلام کی طرح وحدت انسانیت کا منبع اسلام کے عقیدہ توحید کو قرار دیا ہے۔

"نوع انسانی ایک ہے۔ اس لئے کہ وہ محیط بر کل ذات جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں لے رکھا ہے۔ جو ہر انا کی خالق اور اس کا سہارا ہے، ایک ہے۔ لہٰذا قرآن مجید نے نسل اور قوم اور شعوب و قبائل کی تقسیم کو تعارف کا ایک ذریعہ ٹھہرایا تو اس کی وجہ بھی یہی ہے۔" ص۱۳۱ ت۔ ج۔ ۱۰۱

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے اس پہلو پر خصوصیت سے روشنی ڈالتے ہیں:

"صلوٰۃ با جماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ مچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔" ص۱۴۱ ت۔ ج۔ ۱۱

اقبال نے انسانی وحدت اور مساوات کو محض جذباتی اور جزوی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ اسے ان ٹھوس اور واقعی بنیادوں پر استوار کیا ہے جن کا رد کرنا آسان نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے ہاں مذہب محض نقطہ نظر نہیں بلکہ نظام واردات اور مرکز شعور ہے۔ اقبال اسی مرکز کو شخصیت کی تعمیر کا محور قرار دیتے ہیں اور اس نظام سے گزرے بغیر ان کے نزدیک خودی کا عمل ناپختہ رہتا ہے۔ ایک خطبہ میں فرماتے ہیں:

"مذہبی زندگی کا معراج کمال ہی یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس

پیدا کرے۔ بہ نسبت اس کے جو عادتاً اس کے تصور میں آتی ہے۔ دراصل یہ صرف وجودِ حقیقی ہے جس سے اتصال خودی کو اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہے کہ اس مرتبہ و مقام میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے۔ لہذا صاف صاف پوچھئے تو جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی حیثیت عقلی حقائق کی نہیں کہ معانی اور تصورات کی گرفت میں آئیں۔ یہ زندگی کے واردات نہیں۔ بہ الفاظ دیگر خودی کی وہ روش، جو نتیجہ ہے خود ہمارے اندرون ذات میں زبردست حیاتی تغیرات کا اور جس کو ناممکن ہے کہ منطق کے معقولات اپنے دام میں لاسکیں۔" صـ۲۸۴ ت۔ ج۔ ۱۰۱-۱

مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خودی چونکہ بذاتِ خود زندگی اور اس کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے۔ لہذا مذہب کے معاملے میں اس کی ساری ہستی فطری نہیں ہوگی۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی سیرت اور کردار کی بنا محض کسی فریب یا قیاس پر رکھیں۔ کیونکہ یہ سیرت و کردار ہی تو ہے جس سے انجام کار صاحبِ کردار کی قسمت کا فیصلہ ہوگا۔ فرض کیجئے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ہی تو ہوگا کہ ہمارا فہم و خرد گمراہ ہو جائے گا۔ لیکن ایک ناسزا فعل کے ارتکاب سے تو ہماری ساری ہستی قعرِ ذلت میں جا گرتی ہے۔ بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ خیال سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے۔ برعکس اس کے عمل کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے۔ لہذا عمل کا سرچشمہ انسان کا وہ رویہ جو حقیقت کے بارے میں بالعموم مستقلاً اختیار کیا جاتا ہے۔" صـ۲۸۵ ت۔ ج۔ ۱-۱

یہ ہے اقبال کا وہ تصورِ خودی جسے انھوں نے مذہب کے لئے ایک ایسی ٹھوس اساس کے طور پر استعمال کیا ہے جو مستقل و محض نظری نہیں بلکہ عملی یا حیاتی بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ابوالکلام کی طرح زندگی کا تصور مکمل اور منجمد نہیں بلکہ متغیر اور مستقل حقیقت کے طور پر کرتے ہیں۔ چونکہ زندگی کے اس استقلال، اس ٹھہراؤ کے لئے وہ کسی ایسی بنیاد کے متلاشی تھے جو خود زندگی سے بڑھ کر مستقل اور مضبوط ہو اس لئے انھوں نے مذہب کے ایک ایسے نفسیاتی پہلو پر زور دیا ہے جو زندگی کی تغیر پسندی کی راہ میں بھی حائل نہیں

اقبال اور ابوالکلام دونوں انسانیت کے
ہوتا اور ساتھ ہی ساتھ اسے ارتقار کی سمت بھی دیدیتا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں انسانیت کے
تصور میں شخصیت کو اہم قرار دیتے ہیں۔ اس لئے شخصیت کی تعمیر کسی ایسی اہم ترین مضبوط اور مستقل اساس
پر کرنا چاہتے ہیں جو مستقل ہونے کے ساتھ محدود بھی نہ ہو اور مضبوط ہونے کے ساتھ ساتھ متغیر بھی ہو۔
یہی وجہ ہے کہ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے قدامت پسندی، روایت پسندی اور محض جذباتیت کو مذہب
کی شق قرار دیا ہے۔ دونوں بحیثیت ایک عملی انسان کے ایک ایسی اساس کے جویاں ہیں جو زندگی کی تعمیر
میں بھی مانع نہ ہو اور اسے مستقل بھی قرار دے۔ اس ظاہری تضاد کو دور کرنے کے لئے دونوں نے مذہب
کے رواجی اور رسمی پہلو پر سخت تنقید کی ہے لیکن اس کے عمل، شعور اور زیادہ صحیح لفظ میں کیفی پہلو
پر زیادہ زور دیا ہے۔ اقبال نے بہت ہی واضح اور غیر مبہم لفظوں میں اس کا اعتراف اور اعلان کیا ہے۔
زندگی کے ہر ہر پہلو میں جب اور جس حد تک قدامت پسندی آتی ہے تو وہ خودی کی تخلیق کو سلب کر لیتی
ہے۔ قدامت بہرحال ایک حد ہے، ایک متعین راہ، ایک تھکا دینے والی سیدھی راہ۔ قدامت میں
یہ جرأت ہی نہیں رہتی کہ وہ متعین شدہ اور پہلے سے بنے بنائے راستے کے علاوہ کسی اور طرف اپنا قدم اٹھا سکے
اپنی دنیا آپ بنائے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"قدامت پرستی کوئی اچھی چیز نہیں، اس سے مذہب کی دنیا میں بھی وہی خرابیاں پیدا
ہو جاتی ہیں جو اعمال انسانی میں کسی اور پہلو سے، اس سے خودی کی تخلیق آزادی سلب
ہو جاتی ہے اور اس میں یہ جرأت ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیات میں کسی دوسرے راستے
سے قدم بڑھا سکے۔" ص ٢٨٣ ت-ج-١-١

اقبال کی علمی عظمت اور عزت کے لئے ان کی قدامت پرستی کا یہ تجزیہ ایک دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔
یہاں اقبال نے فطرت کے اصول و قواعد کی طرح مذہب کے اصول و قواعد پر بھی حیاتیاتی نقطۂ نظر
سے روشنی ڈالی ہے۔ قدامت پرستی انسانی زندگی کے ہر شعبہ پر خواہ وہ کتنا ہی بڑا شعبہ کیوں نہ ہو جو اثرات
مرتب کرتی ہے ان سے مذہبی زندگی بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ اقبال کا یہ مسلک اتنا ہی صحت مند اور صحیح ہے
جس قدر صبح و شام کی آمد و رفت۔ قدرت کا عمل قدامت کے اصول کو طرح طرح سے بدلتا رہتا ہے۔ ٹینی سن
نے بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے قدرت کے قانونِ انقلاب کو اپنی مشہور نظم میں اس طرح مصور کیا ہے کہ تصویر
اپنے مصور کا عکس اور علامت بن گئی ہے۔ اردو میں اقبال نے بھی خاموشی، دلکشی اور دلربائی سے اس طرح پیش کیا ہے:

ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمود اس کی   وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی

یا پھر ع ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں۔

ٹینی سن کہتا ہے:

جب فرسودہ نظام مٹنے لگتے ہیں تو نوزائیدہ نظام کو اپنی جگہ دے دیتے ہیں اور خدا خود طرح طرح سے اس خلا کو پورا کرتا ہے تاکہ کوئی اچھے سے اچھے رسم و رواج کا مجموعہ بھی دائمیت کی وجہ سے دنیا کو خراب نہ کر ڈالے۔

الکتاب نے بھی خدا کو ایک زندہ حقیقت سے تشبیہ دی ہے۔ وہ ہر روز ایک نئی شان سے جلوہ گر ہوتا ہے اور اس کا چہرہ حسن و زیبائش ہمیشہ باقی اور برقرار رہتا ہے۔ ہر مذہب جو اصلاح و ترقی کی بے پایاں کوششوں کا منبع اور محرک ہوتا ہے آخر کار جامد اور جسد بن کر بے روح، اور بے مغز ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے خصوصاً انقلابی تحریکوں میں مروجہ مذاہب کا رویہ غیر معتدل اور کبھی غیر معقول ہو جاتا ہے۔ اس عمل اور ردّ عمل کے سلسلے میں مذہب کے مخالفین اور موافقین دونوں اعتدال کی راہ سے دور جا پڑتے ہیں۔ انقلاب فرانس میں پیشوایان مذہب کا رویہ عوام کے بارے میں بنیادی طور پر غلط تھا۔ اس طرح عوام کا غم و غصہ اور طرز تخاطب بنیادی طور پر غلط تھا۔ اور اس کی مجموعی ذمہ داری خود علما پر تھی۔ مذہب میں قدامت پرستی کا میلان اس کی قوتوں کو کم کر دیتا ہے اور آخر مذہب دشمنی کا باعث بن جاتا ہے۔

یہی صورت حال اسلامی اصول و قوانین کے سامنے بھی پیش آتی رہی ہے۔ خصوصاً اسلام کا اولین اصول عقیدۂ توحید عملاً معطل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کی تشریح اور تکمیل کے لئے تصور اجتہاد سے کام نہ لیا جائے۔

حق و باطل

اقبال اور ابوالکلام کی ہمفکری مطابقت اس ماخذ و محور کی وجہ سے ایک دوسرے سے اس درجہ قریب ہو گئی ہے کہ اگر ابوالکلام کا نغمہ اقبال کا نغمہ بن گیا ہے تو اقبال کی خودی کا شعلہ

ابوالکلام کی شمع میں گم ہوگیا ہے۔

دونوں کی انانیت میں قطعیت کا رجحان اور دونوں کے ایمان میں قوت کا عنصر اس مشترک ماخذ سے مستعار ہے۔ حق و باطل کی تقسیم میں قطعیت اور نور و ظلمت کی تفریق کا دو ٹوک بیان دونوں کے ہاں یکساں ہے۔ الکتاب کے حوالے سے ابوالکلام راہِ حق کا تعین کرنے میں انسان کے عقیدہ و عمل اور زبان و ضمیر میں ایسی مجنونانہ قوت اور معصومانہ قطعیت کی تبلیغ کرتے ہیں کہ زبان اور ضمیر میں کوئی دوری نہ رہے۔ ابوالکلام نے اس خصوصیت کو راہِ حق میں استقامت سے تعبیر کیا ہے۔

۱۲ مارچ ۱۹۱۳ء کے الہلال میں لکھتے ہیں :

"ہر دلعزیزی کی خواہش سب سے بڑا شیطان ہے جس کی ایک نگاہِ کرم کے ساتھ ہی ہمتوں اور استقامتوں کی بڑی بڑی چٹانیں پانی ہو کر بہہ جاتی ہیں لیکن جس دن میں نے اپنی پہلی آواز بلند کی اسی دن سے اپنے پاؤں کو راہِ حق گوئی کی اس اولین زنجیر سے آزاد کر لیا۔ اور استقامت کی توفیق اللہ کے ہاتھ میں ہے۔"

اسی ہر دلعزیزی کی مزید وضاحت اقبال کے لب و لہجے میں اس طرح کرتے ہیں :

"میرے عقیدے میں ہر دل عزیزی کا زیادہ صحیح نام منافقت ہے۔ اور یہ محال قطعی ہے کہ ایک شخص حق گو بھی ہو اور پھر بزم ایمان و کفر دونوں میں ہر دل عزیز ہو۔ جو لوگ چلنا چاہتے ہیں ان کو سمجھ لینا چاہیے کہ ان کے سامنے صرف دو ہی راہیں ہیں۔ حق و باطل، کفر و ایمان، نور و ظلمت اور خدا پرستی اور شیطان دوستی انہی دو راہوں میں سے کسی کو اختیار کر لیں۔ یہ بالکل فضول کوشش ہے کہ دونوں میں سے کوئی نئی درمیانی راہ پیدا کی جاوے۔ میں نے تو ارادہ کر لیا ہے کہ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن اپنے ظاہر و باطن کو ایک ہی رکھوں گا اور جو دل میں ہوگا اس کو زبان کے حوالے کر دوں گا۔ دعا کرتا ہوں کہ خدا جلد مجھے کسی سخت استقامت میں ڈالے اور مجھے اپنے دل کی استقامت کے آزمانے کا موقع ملے۔" جلد ۱۸ ص ۱

ادب میں یہی وہ انتہاپسندی ہے جو ابوالکلام کی انانیت کو دو ٹوک ثابت کر دیتی ہے۔ ایک فرانسیسی نقاد بردے تیر پر تنقید کرتے ہوئے ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے لکھا ہے کہ :

"اس کا خیال ہے کہ نقاد کو لگی لپٹی نہیں رکھنی چاہیے اور دو ٹوک بات کرنی چاہیے

جو چیز واقعی اچھی ہے اسے دل کھول کر اچھا کہے اور جو چیز بُری ہے اسے دل کھول کر بُرا کہے تاکہ اس کی رائے کے متعلق کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہ رہے۔ وہ اس بات کے خلاف تھا کہ نقّاد مصنوعی طور پر توازن برقرار رکھنے کے لئے اچھائی اور بُرائی کا پلہ برابر رکھنے کی شعوری کوشش کرے۔ ایسا کرنے سے تنقید غیر فطری ہو جائے گی۔" صفحہ ۳۷ ف۔ ۱

ابوالکلام اور اقبال کے ہاں حق و باطل اور خیر و شر کا تصور بچوں کا سا معصومانہ تصور ہے۔ انسانی ظاہر و باطن کو ایک کر دکھانا انسانی خون میں گردش و حرارت کو الگ الگ کرنے کے مترادف ہے۔ انتخاب نے تخلیق انسانی کو دو رنگے مادے سے تشبیہہ دی ہے یعنی فطرت انسانی کی دوئی اصل انسانیت ہے۔ ابوالکلام نے حق و باطل میں جیسی دو ٹوک تقسیم کی ہے اور ان دونوں کے درمیان کسی راستے کی تلاش کو فضول گردانا ہے۔ اسی ذہنیت کو اقبال نے زمانہ سازی اور مصلحت اندیشی کا نقاب کہہ کر ایسے ہی تند و تلخ لفظوں میں اس پر اظہار نفرین کیا ہے ؎

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق　　یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

اس چمن میں پیرو بلبل ہو یا تلمیذ گل　　یا سراپا نالہ بن جا یا نوا پیدا نہ کر

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو　　خوفِ باطل کیا، کہ ہے غارتگرِ باطل بھی تو

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ　　مصلحت در دینِ عیسیٰ غار و کوہ

ازل سے فطرت احرار میں ہے دوش بدوش　　قلندری و قبا پوشی و کلہ داری

حدیث بے خبراں ہے تو با زمانہ بساز　　زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش   میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

آئینِ جواں مرداں حق‌گوئی و بے باکی   اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

تو بے بصر ہو تو یہ مانعِ نگاہ بھی ہے   وگرنہ آگ ہے مومن جہاں خس و خاشاک

اس طرح دونوں نے ایک ہی لب و لہجے میں معیارِ حق و باطل کو دو ٹوک بیان کرنے کی پُرجوش کوشش میں ایک طرح کا رویہ اختیار کیا ہے اور دونوں کا راستہ ہر طرح کے شبہات سے یکسر پاک اور قطعی واضح ہے۔

ابوالکلام کس قوت اور قطعیت سے لکھتے ہیں:

"یاد رہے کہ ہر اطاعت کے لئے ایک سرکشی اور ہر وفاداری کے لئے ایک دشمنی اور ہر عاجزی کے لئے ایک غرور و تمرد لازمی ہے۔ آپ ایک آقا کے نوکر ہو نہیں سکتے جب تک کہ اور تمام آقاؤں سے انکار نہ کر دیں۔ زید سے اگر آپ کو دوستی ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تمام دشمنوں کے آپ دشمن ہو گئے۔ ایک چوکھٹ پر جب ہی سر جھک سکتا ہے جب اور تمام سر جھکانے والی چوکھٹوں پر سے مغرورانہ گزر جائے۔"

کس مذہبی جوش اور معتقدانہ جنون سے لکھتے ہیں:

"یاد رکھو ہر محبت کے لئے ایک بغض دنیا میں لازمی ہے۔ اور کوئی عاجزی نہیں سکتا جب تک متکبر و مغرور بھی نہ ہو۔ نیکی کو اگر پسند کرو گے تو اس کی خاطر بدی کو برا کہنا ہی پڑے گا۔ اور خدا کو خوش رکھنا چاہتے ہو تو شیطان کی دشمنی کی پرواہ مت کرو۔" ص ۱۰۱

اقبال کا اس بارے میں حاصلِ فکر بھی یہی ہے ؎

باطل دوئی پسند ہے، حق لاشریک ہے   شرکت میانِ حق و باطل نہ کر قبول

حق و باطل کے اس دورا ہے کو ابوالکلام ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

"فی الحقیقت اس دنیا میں ہر انسان کے لئے بے شمار حاکم اور بہت سی جھکانے

جھکانے والی قوتیں ہیں، لیکن مومن کے لئے صرف ایک ہی ہے اس کے سوا کوئی نہیں۔ وہ صرف اسی کے سامنے جھکتا ہے اور صرف اسی کو مانتا ہے۔ اس کی اطاعت کا حق ایک ہی کو ہے۔ اس کی پیشانی کے جھکنے کی چوکھٹ ایک ہی ہے اور اس کے دل کی خریداری کے لئے بھی ایک ہی خریدار ہے۔ وہ اگر دنیا کی کسی ہستی کی اطاعت کرتا بھی ہے تو صرف اسی ایک کے لئے۔ اس لئے اس کی بہت سی اطاعتیں بھی اسی ایک ہی اطاعت میں شامل ہو جاتی ہیں۔" صہ ۱۷۴ آ۔ ک۔ ت

کس شدت اور اقبال کی شعلہ افشانی کی لے میں لکھتے ہیں :

"آدم کی اولاد دو کی محکوم نہیں ہو سکتی، وہ ایک سے ملیگی دوسرے کو چھوڑ دے گی۔ ایک سے جڑے گی دوسرے سے کٹے گی۔ پھر خدارا مجھے بتاؤ کہ ایک مومن کس کو چھوڑے گا اور کس سے ملے گا؟" صہ ۱۷۶ آ۔ ک۔ ت

اقبال نے بھی یہی نعرہ اس نغمگی سے اس طرح دہرایا ہے ؎

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

ابوالکلام کی یہ شعلہ افشانی اقبال کی شور انگیزی سے وابستہ ہے۔ مصلحت وقت سے کس رجہ برہمی اور بیزاری کے ساتھ لکھتے ہیں :

"مسلمانوں کے لئے آسان ہے کہ بچھوؤں کے ساتھ سانپوں کے ساتھ صلح کرلیں پہاڑوں کے غاروں اور بھٹوں میں چلے جائیں، وہاں درندوں کے ساتھ صلح کرلیں، مگر یہ ممکن نہیں کہ انگریزوں کے سامنے صلح کا ہاتھ بڑھائیں۔" صہ ۱۰۱ خ۔ آ

"جو شخص تاج مصر سر پر رکھنے کا طلب گار ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے زندان مصر کے طوق و زنجیر کو اپنے دست و گردن کا زیور بنالے۔ ہم تخت مصر کا جاہ و جلال دیکھ کر للچانے لگتے ہیں مگر زندان مصر کی قید و محن فراموش کر دیتے ہیں۔ حالانکہ طلبگاران تاج آزادی کے لئے پہلی منزل زندان و قید ہی کی ہے۔" صہ ۱۳۵ خ۔ آ

اسی قطعیت نے ان سے صاف صاف کہلوایا ہے :

"سانپوں کے لئے بھٹ ہیں، اور درندوں کے لئے غار ہیں، جہاں امن و بے فکری سے

نہ اپنی رات بسر کر سکتے ہیں۔ مگر آہ پیروانِ اسلام کی پوری تیرہ صدیوں کی تاریخ اب ایک محض افسانۂ ماضی اور حکایت رفتہ ہے اوراق دفاتر میں پڑھ لی جا سکتی ہے مگر بلاد و اقالیم میں دیکھی نہیں جا سکتی"۔ ص۱۴۳ خ۔آ

کس شدید تاثر سے لکھتے ہیں:

"شیخ سعدی نے قتل بغداد کا مرثیہ لکھا اور ابوالبقا نے تباہی اندلس پہ ماتم کیا، وقت آگیا ہے کہ اس عہد کا ایک نیا ابوالبقا اندلس و بغداد کا نہیں بلکہ تمام عالمِ اسلامی کا مرثیہ لکھے"۔ ص۱۴۴ خ۔ا

اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار پہ نظر ڈالی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے نہ صرف ابوالکلام کی پیشین گوئی کی تصدیق کی ہے بلکہ اسی قطعیت اور رقت کی تکمیل بھی کر دی ہے جس کا ابوالکلام نے بار بار درد انگیز ذکر کیا ہے۔

اقبال نے صقلیہ (جزیرۂ سسلی) پر جس لے میں مرثیہ خوانی کی ہے یہ وہی لے ہے جسے اوپر ابوالکلام کے اقتباسات میں پہچانا جا سکتا ہے۔

رولے اب دل کھول کے اے دیدۂ خوننابہ بار   وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار
تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی   بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
زلزلے جن سے شہنشاہوں کے درباروں میں تھے   بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے
اک جہانِ تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور   کھا گئی عصرِ کہن کو جن کی تیغِ ناصبور
مردہ عالم زندہ جن کی شورشِ قم سے ہوا   آدمی آزاد زنجیرِ توہم سے ہوا
غلغلوں سے جنکے لذت گیر اب تک گوش ہے   کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے
آہ اے سسلی سمندر کی ہے تجھ سے آبرو   رہنما کی طرح اس پانی کے صحرا میں ہے تو
زیب تیرے خال سے رخسار دریا کو رہے   تیری شمعوں سے تسلی بحر پیما کو رہے
ہو سبک چشم مسافر پہ ترا منظر مدام   موج رقصاں تیرے ساحل کی چٹانوں پہ مدام
تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا   حسنِ عالم سوز جس کا آتشِ نظارہ تھا
درد اپنا مجھ سے کہہ میں بھی سراپا درد ہوں   جس کی تو منزل تھا میں اس کارواں کی گرد ہوں

رنگِ تصویرِ کہن میں بھر کے دکھلا دے مجھے ۔۔۔ قصۂ ایامِ سلف کا کہہ کے تڑپا دے مجھے

یہ ہے اقبال کا وہ مرثیہ جو قتلِ بغداد و بربادیِ اندلس سے کم درد انگیز نہیں ہے۔ اقبال کی مشہور نظم "بلادِ اسلامیہ" ابوالکلام کی بے اختیارانہ چیخ کا منظوم ریکارڈ ہے۔

سرزمیں دلّی کی مسجودِ دلِ غم دیدہ ہے ۔۔۔ ذرّے ذرّے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے
پاک اس اُجڑے گلستاں کی نہ ہو کیونکر زمیں ۔۔۔ خانقاہِ عظمتِ اسلام ہے یہ سرزمیں
دل کو تڑپاتی ہے اب تک گرمیِ محفل کی یاد ۔۔۔ جل چکا حاصل مگر محفوظ ہے حاصل کی یاد
ہے زیارت گاہِ مسلم گو جہان آباد بھی ۔۔۔ اس کرامت کا مگر حقدار ہے بغداد بھی
یہ چمن وہ ہے کہ تھا جس کے لیے سامانِ ناز ۔۔۔ لالۂ صحرا جسے کہتے ہیں تہذیبِ حجاز
خاک اس بستی کی ہو کیونکر نہ ہمدوشِ ارم ۔۔۔ جس نے دیکھے جانشینانِ پیمبر کے قدم
جس کے غنچے تھے چمن ساماں وہ گلشن ہے یہی ۔۔۔ کانپتا تھا جن سے روما ان کا مدفن ہے یہی
ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور ۔۔۔ ظلمتِ مغرب میں جو روشن ہے مثلِ شمعِ طور
بجھ کے بزمِ ملتِ بیضا پریشاں کر گئی ۔۔۔ اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمینِ پاک ہے ۔۔۔ جس سے تاکِ گلشنِ یورپ کی رگ نمناک ہے
خطۂ قسطنطنیہ یعنی قیصر کا دیار ۔۔۔ مہدیِ امت کی سطوت کا نشانِ پائدار
صورتِ خاکِ حرم یہ سرزمیں بھی پاک ہے ۔۔۔ آستانِ مسند آرائے شہِ لولاک ہے
نکہتِ گل کی طرح پاکیزہ ہے اس کی ہوا ۔۔۔ تربتِ ایوب انصاری سے آتی ہے صدا
اے مسلماں ملتِ اسلام کا دل ہے یہ شہر ۔۔۔ سینکڑوں صدیوں کے کشت و خوں کا حاصل ہے یہ شہر

یادِ ماضی

اقبال اور ابوالکلام کے ۔۔ ماضی پر یہ خون کے آنسو ایک کے ہاں مجاہدانہ رجز کا سماں پیدا کرتے ہیں تو دوسرے کے ہاں مردانہ رزم کا ماحول بن جاتے ہیں۔ دونوں کی تصویریں ایک ہی رنگ و روغن سے تیار ہوتی ہیں دونوں میں خونِ جگر اور خلوص کا یکساں امتزاج ہے۔ دوں

مرثیہ قومی اور ملی عروج و زوال کی منہ بولتی تصویر ہے۔ دونوں کی آواز شعلہ ساماں اور آتش انگیز ہے خلوص و یقین کا جو سرمایہ اقبال کی شاعری کو میسر ہے اسی ساز و سامان سے ابوالکلام نے اپنی نثر کا سامان مہیا کیا ہے۔ تاریخ اسلام کے ان خون چکاں واقعات یعنی اقبال نے جن تاریخی شہادتوں کو بیان کیا ہے ان کی صداقت دن کے سورج کی روشنی کی طرح ناقابلِ انکار ہے۔ اقبال کی گواہی ہے ؎

زندگی اقوام کی بھی ہے یونہی بے اعتبار — رنگ ہائے رفتہ کی تصویر ہے ان کی بہار
اس زیاں خانے میں کوئی ملت گردوں وقار — رہ نہیں سکتی ابد تک بار دوش روزگار
اس قدر قوموں کی بربادی سے ہے خوگر جہاں — دیکھتا بے اعتنائی سے ہے یہ منظر جہاں
ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار — ذوقِ جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار
ہے نگین دہر کی زینت ہمیشہ نام نو — مادر گیتی رہی آبستن اقوام نو
ہے ہزاروں قافلوں سے آشنا یہ رہ گزر — چشم کوہ نور نے دیکھے ہیں کتنے تاجور
مصر و بابل مٹ گئے، باقی نشاں تک بھی نہیں — دفترِ ہستی میں ان کی داستاں تک بھی نہیں
آدبایا مہر ایراں کو اجل کی شام نے — عظمت یونان و روما لوٹ لی ایام نے
آہ مسلم بھی زمانے سے یونہی رخصت ہوا — آسماں سے ابر آذاری اٹھا برسا گیا

اقبال کے ان تمام بندوں میں ان کی لے ہی حجازی نہیں بلکہ نوحہ بھی حجازی ہے۔ اور یہاں ابوالکلام اور اقبال کی آوازوں کا فرق کرنا خون کو خون سے جدا کرنا ہے۔ جو چنگاریاں اقبال کے ان اشعار میں ہیں وہی شعلے ابوالکلام کی نثر میں، دونوں نے ابوالکلام کے الفاظ مستعار لئے جائیں تو انشا پردازی نہیں کی حقیقت حال اپنے خونِ جگر سے لکھ دی ہے۔ ابوالکلام نے اس گرمی سے اپنے ایمان کی حرارت کا سامان کیا تھا۔ لکھتے ہیں:

"باوجودیکہ ایک قرن سے زیادہ زمانہ گزر چکا ہے۔ مگر جو لوہا ان وقتوں میں گرم ہوا تھا، آج تک ٹھنڈا نہیں ہوا۔ انگارے بجھ چکے ہیں مگر خاکستر کریدی جائے، تو اب بھی چنگاریاں نکل آئیں گی۔ اس سے زیادہ آپ کو کیا لکھوں؟ الحمد للہ اس کوچے کے رسم و راہ سے آشنا اور اس دولتِ معنوی کی بخششوں سے سرمایہ اندوز رہ چکے ہیں۔" صفحہ ۹ ک۔ غ

اقبال اور ابوالکلام جس نے ماضی اور مذہب پر نوحہ خوانی کی ہے اس کے لئے انھیں کوئی مخاطب بھی میسّر نہیں آتا۔ کس کرب سے لکھتے ہیں :

"افسوس اب وہ وقت آگیا کہ ان تذکروں کے لئے جی کو مخاطب نہیں ملتا۔ کہاں جائیے اور کس سے باتیں کیجئے۔ جن سے خطاب تھا وہ سب رخصت ہو گئے۔ ہاں الحمدللہ ایک آپ کی ذاتِ گرامی باقی ہے لیکن یک جائی میسّر نہیں۔" صفحہ ۹۶ ک ۔ خ

کس غم سے لکھتے ہیں :

غم صرف اس کا نہیں ہے کہ یہ لوگ جُدا . . . . ہو گئے غم اس کا ہے کہ وہ دُنیا ہی مٹ گئی جس دنیا کے یہ لوگ مخلوق تھے۔ اب نہ وہ دنیا واپس آسکتی ہے نہ وہ صورتیں اور سیرتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہم اس کاروانِ رفتہ کے چند پسماندگان رہ گئے ہیں جنھیں نہ تو قافلہ کا سراغ ملتا ہے نہ منزل سے آشنا ہو سکتے ہیں۔ نہ ہمیں کوئی پہچانتا ہے نہ ہم کسی کے شناسا ہیں۔" صفحہ ۱۱۲ ک ۔ خ

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ   میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی آرزو

بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں :

" انسان پیچھے مڑ کر دیکھنے کی طرف مجبور رہے اس لئے کہ اس کی توقعات کا مرکز ماضی ہے نہ کہ مستقبل۔ یادوں کے ماسوا انسان کسی اور چیز سے اپنی توقعات نہیں قائم کر سکتا۔ تخلیقی لمحے یادوں میں مضمر ہوتے ہیں۔ حال غیر تشفی بخش ہے جب وہ ماضی بن جاتا ہے۔ اور ہمارا ادراک یاد کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس کی قدر و قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔" صفحہ ۲۹۲ ت ۔ ا

ماضی کے تاثرات اقبال اور ابوالکلام کے حافظے میں ان کی حسین یادیں ہیں۔ یہ تاثرات جن شخصیتوں کی یاد سے وابستہ تھے وہ سب ماضی کی تربیت یافتہ تھیں۔ ان کے مٹ جانے کا غم اقبال اور ابوالکلام دونوں نے یکساں شدّت سے کیا ہے" کوئی ہم نفس نہیں جسے اس ذوق و کیف میں شریک کروں! خیال آیا آپ کو زحمت التفات دوں " ان شخصیتوں کا شمار اقبال اور ابوالکلام دونوں نے زندگی بخش قوتوں میں کیا ہے۔ جن کے مٹ جانے سے دلوں کی دنیا اجڑ گئی :

"افسوس مسلمانوں کی غفلت و جمود نے جہاں ان کی بداعمالیوں کی پاداش میں ان سے ہر قسم

کی بلندیاں اور سرفرازیاں چھین لیں وہاں ان کے دلوں کی انگیٹھیاں بھی اس درجہ سرد
ہوگئیں کہ اب ان میں کوئی چنگاری اور کوئی گرمی باقی نہیں رہی۔" ص

ان تمام خیالات میں اقبال کے اشعار ابوالکلام کی نثر لگتے ہیں اور ابوالکلام کی نثر نے اقبال کے اشعار کا قالب اختیار کر لیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"ایک وہ انقلاب انگیز نمازیں تھیں ایک تمہاری نمازیں ہیں جو کہ رسماً یا صرف دکھاوے کے لئے ادا کی جاتی ہیں۔ ان نمازوں کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ ان کا کرنا نہ کرنا ... بتاؤ تمہاری نمازوں میں کوئی لذت ہے جس سے تمہارے دلوں میں کوئی سرور اور تازگی پیدا ہوتی ہو، بتاؤ تمہارے دلوں میں کوئی سوز و گداز ہے۔ دلوں کے چولہے میں کوئی چنگاری باقی ہے جو تمہاری آنکھوں سے ہنگام نماز ایک قطرۂ اشک نکالا کرتی۔ بتاؤ ایسی نمازوں میں کشش و محبت الٰہی کا کوئی اثر محسوس کرتے ہو؟ اگر نہیں تو پھر تمہاری نمازیں بیکار تمہاری یہ سجدے باطل، تمہاری عبادت اکارت۔ سچی نماز تو وہ نماز ہے جس سے دل میں سوز و گداز رکوع میں خشوع و خضوع اور سجود میں کیف و لذت حاصل ہو اور تقرب و معراج الی المحبوب۔" ص

اقبال کے یہ اشعار انہی خیالات کا منظوم ترجمہ ہیں:

رہ گئی رسمِ اذاں روحِ بلالی نہ رہی　　فلسفہ رہ گیا تلقینِ غزالی نہ رہی
مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے　　یعنی وہ صاحبِ اوصافِ حجازی نہ رہے

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایماں کی حرارت والوں نے　　من اپنا پرانا پاپی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا

یہ مصرع لکھ دیا کس شوخ نے محرابِ مسجد پر　　یہ ناداں گر گئے سجدوں میں جب وقتِ قیام آیا
خدا نصیب کرے ہند کے اماموں کو　　وہ سجدہ جس میں ہو ملت کی زندگی کا پیام

کتنے ہی آدمی ہیں جو خدا کے سوا دوسروں کو اس کا شریک اور ہمتا ٹھہرا لیتے ہیں اور ان سے ایسی محبت کرنے لگتے ہیں جیسی محبت اللہ سے ہونی چاہئے۔ لیکن جو مومن ہیں ان کی شناخت یہ ہونی چاہئے کہ وہ اشد حبا للہ ہوں گے یعنی اللہ سے بہت ہی محبت کرنے والے۔ اس کی محبت میں بڑے سخت، بڑے پختہ، ہر طرح

کی لچک اور قومی وحامی سے مبرا، کوئی محبت ان کی محبتِ الٰہی سے ٹکرا نہیں سکتی۔ کوئی رشتہ اس رشتۂ محبت پر غالب نہیں آسکتا وہ سب کو چاہتے ہیں مگر اس کی چاہت سے زیادہ نہیں۔ وہ بہت سے علائق رکھتے ہیں لیکن اس علاقے کے مقابلے میں نہیں۔" ۵۵؎ آ۔ک۔ت

اقبال نے بھی اشعار میں مردِ مومن کی انھیں صفات کو نمایاں کیا ہے ؎

ہو حلقۂ یاراں میں تو شبنم کی طرح نرم	رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم	دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر	اگر ہو صلح تو رعنا غزالِ تاتاری

مغربی تہذیب

مغربی تہذیب اور یورپ کی بربریت پر بھی اقبال اور ابوالکلام نے یکساں شدید اور شاندار لہجے میں بھرپور احتجاج کیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"سن لو کہ یورپ اور امریکہ کی سوسائیٹیوں کی بنیادیں بھی کھوکھلی ہو چکی ہیں۔ عنقریب یہ دیواریں ٹوٹ کر گر پڑنے والی ہیں اور بلا استثنائے احدے سب کے سب اس نظام سے تنگ آگئے ہیں اور آفتاب زمین کے گرد گردش نہ کرنے پائے گا کہ وہ سب کے سب اسلامی نظام و التزام پر عامل نظر آئیں گے جس میں سچی اجتماعیت کا نظام سچا التزام تسکین بخش اور اطمینان و مسرت کے خزائن پوشیدہ ہیں۔" ۵۶؎ آ۔ک۔ت

اقبال نے انھیں جذبات کو شعر کے پیکر میں اس طرح پیش کیا ہے ؎

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام	چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر

بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس	کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود | اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم

مکّے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام | جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام | جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ | خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی | یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

مغربی تہذیب کی خود غرضی، مفاد پرستی، بربریت اور سرمایہ داری کے مقابلے میں ابوالکلام اور اقبال نے اسلام کی انسانیت پسندی، خدمت گزاری، صلح جوئی اور خصوصیت سے فکر و عمل کی ہم آہنگی کی جی بھر کر داد دی ہے۔ دونوں کا اصرار ہے کہ اس سیدھی اور صحیح راہ پر گامزن ہونے سے جس طرح ماضی میں نہایت صحیح نتائج مرتب ہوئے مستقبل میں بھی یہی نتائج یقیناً مرتب ہوں گے۔ دونوں اسی کو فطرت الٰہی اور عادت خداوندی ثابت کرتے ہیں۔

دونوں ان اصولوں کو اپنی جگہ اٹل مانتے ہیں اور بنیادی ... اور ابدی قدروں میں شمار کرتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کی قومیتِ صادقہ کی بنیاد صرف شریعت کا علم و عمل ہے۔ شریعت نے انھیں بتلایا تھا کہ دنیا میں سب سے بڑی قوم وہی ہیں۔ وہی خیر الامم ہیں وہی خیر البریہ ہیں وہی شہداء علی الناس ہیں۔ وہی شہداء اللہ فی الارض ہیں۔ ان کے عروج و سعادت کی علّت صرف یہ تھی کہ قرآن حکیم اور سنت رسولؐ کو انھوں نے اپنا دستور العمل و حیات قرار دیا تھا۔ قرآن حکیم کی نسبت صاحب قرآنؐ کا اعلان تھا ان اللہ یرفع بھذا الکتاب اقواماً ویضیع بہ آخرین (رواہ مسلم) اللہ تعالیٰ اس کتاب کی ہدایت سے قوموں کو اٹھائے گا

اور یہی ہے جس کو ترک کرکے قومیں گریں گی اور ہلاک ہوں گی۔" صفحہ ۹: خ ۔ ۱

اقبال نے اسلام اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے بارے میں جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً اس سے بڑھ کر نہیں ہے اور ان دونوں اسلامی مفکروں نے جن معنوں میں اسلام اور مذہب کا حوالہ دیا ہے اس کا تعلق مذہب کی اس حقیقی روح سے ہے جو موجودہ مادی دنیا میں بنیادی اخلاقی قدروں سے البتہ ہے۔ الکتاب کے حوالے سے دونوں نے انسانیت کی تمام خرابیوں کی بنیاد دو باتوں کو قرار دیا ہے ایک خوف دوسرے لالچ۔ چنانچہ ابوالکلام ان دو بنیادی اخلاقی قدروں پر ان لفظوں میں زور دیتے ہیں:

"دنیا میں راہِ حق سے روکنے والی صرف دو چیزیں ہیں اور ساری آزمائشیں انہی میں منحصر ہیں۔ ایک خوف ہے ایک طمع۔ لیکن ان کے دلوں میں خوف تھا تو اللہ کے جبروت جلال کا اور طمع تھی تو صرف اس کی رضا و رحمت کی۔ یدعون ربھم خوفاً وطمعاً پس نہ تو خوف کا حربہ ڈرا سکتا تھا اور نہ طمع کی دل فریبی ان کے دلوں کو لبھا سکتی تھی۔" ۱۵۵ صفحہ ۱

اقبال نے اپنی ساری شاعری میں خصوصاً رموزِ بے خودی میں ساری اخلاقی برائیوں کی جڑ ٹھیک انہی دو برائیوں کو قرار دیا ہے۔ خوف اور غم۔ یہاں تک کہ خوف ہی کو شرک ثابت کیا ہے اور بے خوفی کو ایمان۔ ابوالکلام کے ان اقتباسات کے ساتھ اقبال کے ان اشعار پر نظر ڈالئے تو دونوں کے اساسی اشتراک کا تعین آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ ؎

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار	ہر زماں پیشِ نظر لا یخلف المیعاد دار
قوتِ ایماں حیات افزایدت	ورد لا خوف علیھم بایدت
چوں کلیمے سوئے فرعونے رود	قلب او از لا تخف محکم شود
مرگ را سامان ز قطع آرزو است	زندگانی محکم از لا تقنطوا است
گر خدا داری ز غم آزاد شو	از خیال بیش و کم آزاد شو
خوفِ حق عنوانِ ایماں است و بس	خوفِ غیر از شرکِ پنہاں است و بس
نقطۂ نورے کہ نام او خودی است	زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر	زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
فطرتِ مسلم سراپا شفقت است	در جہاں دست و زبانش رحمت است

ان بنیادی اخلاقی قدروں سے وفاداری اسلام کا وہ عظیم الشان انسانی مسلک ہے جس کی پرجوش اور نہایت پر مغز عقیدت کو اقبال اور ابوالکلام نے یکساں جوش اور جرأت سے پیش کیا ہے۔ دونوں پر اس لحاظ سے کسی قسم کی سطحی مذہبی تنگ نظری اور جانبداری کا الزام لگانا انسانیت کی مجموعی وفاداری کا انکار کرنا ہے۔ دونوں نے بندۂ مومن کی جن اعلیٰ صفات پر زور دیا ہے وہ انسان کامل ہی کی صفات ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اسلام نے عقیدۂ توحید کو کس طرح انسانی اتحاد کی ٹھوس اور ٹھیک بنیاد قرار دیا ہے۔ اسی بنیاد کو اقبال اور ابوالکلام بھی ٹھیک قرار دیتے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"پہلے سو زنجیروں کو توڑنا تھا۔۔۔ تو اس کی بدولت اب صرف ایک ہی زنجیر سے چھوٹنے کا معاملہ باقی رہ گیا۔ پہلے ہزاروں چوکھٹوں کی جبہ سائیوں سے پیشانی داغدار تھی۔ کس کس داغ کو مٹایئے کن کن پرستش گاہوں کو ڈھایئے۔ اب خود بخود سب مٹ گئے۔ صرف ایک ہی چوکھٹ کا نشانِ سجدہ رہ گیا اور در اصل کام بھی یہی تھا کہ پیشانی ایک ہے تو سجدہ گاہ بھی ایک ہی ہو۔" ص ۳۲ ت

اقبال اور ابوالکلام دونوں کا معیارِ حق و باطل اسی تصور و تعبیر سے تلوار کی دھار سے تیز اور بال سے باریک ہے۔ ان کی شدید کھن گرج ہمارے ادبی معیاروں پر پوری نہیں اترتی لیکن جب یہ مجرد نظریات مثالی شخصیتوں کے پیکر میں سما جاتے ہیں تو شخصیت کی عظمت ادبی کردار کا جامہ پہن کر دلوں میں سما جاتی ہے۔ ممکن ہے ان نظریات میں درجوں کا فرق کیا جا سکے، مگر دونوں کی معیاری شخصیتوں کی مثال میں دونوں کے سب کردار اس قدر زندہ اور ایسے ظاہر کردار ہیں کہ جن میں ضمنی فرق کی گنجائش بھی باقی نہیں رہتی۔ ابوالکلام کا یہ نظریہ کہ ــ اولادِ آدم دو کی محکوم نہیں رہ سکتی۔ اور اقبال کا یہ نقطۂ نظر کہ ؎

دہر میں غارت گرِ باطل پرستی میں ہوا

دونوں شیخ احمد سرہندی کے کردار کی مثال میں ایک ہو جاتے ہیں۔ دونوں ان کے بیان میں ایک دل ایک زبان اور ایک ذہن بن جاتے ہیں۔ الفاظ کا نذرانہ عقیدت ان لفظوں میں ہے ؎

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے   جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان　　اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

ابوالکلام کا خراج تحسین یہ ہے:

"آپ خود اسی ہندوستان میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کو دیکھیے قلعہ گوالیار میں قید میں مگر جہانگیر کے آگے اس سر کو جھکانے کے لئے تیار نہیں جس کو اللہ نے صرف اپنے ہی آگے جھکنے کے لئے بنایا ہے۔" ص۲۱ ج۔ آ

شخصیتوں کی ان مشترکہ مثالوں کو ابوالکلام کے ان اقتباسات کے ساتھ اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار کو کسی عملی کردار میں لایا جائے تو آسانی سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ دونوں ایک ہی کردار کی ایک ہی کیفیت کو ایک ہی رُخ سے پیش کر رہے ہیں۔ اقبال کے یہ اشعار اسی کیفیت سے پر ہیں جسے ابوالکلام نے مسلمانوں کی قومیت صادقہ کہا ہے ؎

بے خبر تو جوہر آئینۂ ایام ہے　　تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

حق نے عالم اس صداقت کے لئے پیدا کیا　　اور مجھے اس کی حفاظت کے لیے پیدا کیا

دہر میں غارتگر باطل پرستی میں ہوا　　حق تو یہ ہے حافظ ناموس ہستی میں ہوا

میری ہستی پیرہن عریانی عالم کی ہے　　میرے مٹ جانے سے رسوائی بنی آدم کی ہے

جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک　　اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود

بندہ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے　　قوت فرماں روا کے سامنے بیباک ہے

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر　　ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ　　مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی

نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو　　رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں کارکشا کارساز

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا — ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے — حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی — تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی — نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں — مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے — کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے — ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

ابوالکلام نے حق کی سرشاری میں مصلحتِ وقت اور مقتضائے وقت کو مہمل اور شیطانی عمل قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"مصلحتِ وقت اور مقتضائے وقت، ہجومِ موانع، کثرتِ اعداء وغیرہ وغیرہ یہاں حرفِ مہمل ہیں۔ ابداً مسموم ہیں۔ اگر ایک لمحہ کے لئے بھی اس سرزمین میں ان وساوس کا قدم آیا تو شیطانی نفاق ہے یجری مجری الدم اور کسی طرح روحِ اسلامی کے ساتھ جمع نہیں

ہو سکتا۔ ص۲۹ ت۔ آ

اسی جذبے اور جوش سے اقبال نے بھی مصلحت وقت اور زمانہ سازی میں اپنی جذبات سے نفرت ظاہر کی ہے۔

مردِ بے حوصلہ کرتا ہے زمانے کا گلہ — بندۂ حُر کے لئے نشترِ تقدیر ہے نوش

صیّاد ہے کافر کا نخچیر ہے مومن کا — یہ دیرِ کہن یعنی بُت خانۂ رنگ و بو

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے — زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا

آئینِ جوانمرداں حق گوئی و بے باکی — اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

وہ چنگاری خس و خاشاک سے کس طرح دب جائے — جسے حق نے کیا ہو نیستاں کے واسطے پیدا

اسلامی تاریخ کا جو رنگ ابوالکلام کے ہاں وقت کے عام مذاق سے خلاف بغاوت بن کر گرجی وہی بے قراری اقبال کے ہاں بے عملی اور رسم پرستی کے خلاف طوفان بن گئی۔ مسلمانوں کے عام جمود اور خصوصاً مدرسہ و خانقاہ کے خلاف جو جوش ابوالکلام کی تحریروں میں ملتا ہے وہی وقار برہم اور نعرہ مستانہ اقبال کے ہاں موجود ہے۔ ابوالکلام کے ذیل کے چند اقتباس پڑھئے اور پھر اقبال کے وہ اشعار جو نیچے درج ہیں۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایسی بے ساختہ چیخیں ہیں جو ایک ساتھ اٹھیں اور ایک ساتھ دلوں میں اتر گئیں:

" استادی و شاگردی، نوعمری و کہولت، خانقاہوں کی دھوم دھام اور مدرسوں کا ہنگامہ یہ ساری باتیں یہاں کے لئے بے کار ہیں۔ ان ہمارے عہدوں میں دیکھو باعتبار علم و عمل ایک سے ایک بڑھ چڑھ کر موجود تھا اور بقدر طاقت دعوت تذکیر اور ارشاد خلق میں ساعی، تاہم دعوت دوسری چیز ہے اور عزیمت دعوت کا مقام دوسرا ہے اسکی

ہمت کسی میں تھی گڑھیوں کا محاصرہ کرلینا آسان ہے مگر قلعوں اور ملکوں کی تسخیر کی ذہن دوسری ہے۔ ایک شخص کتنا ہی بڑا امیرالامرا ہو، لیکن پھر امیر ہے بادشاہوں کا عزم اور محل شاہی میں پلے ہوئے کا دماغ کہاں لا سکتا ہے" ص۲۰۲ ت

کتب و ملا و اسرارِ کتاب   کور مادر زاد و نورِ آفتاب

کنارِ دریا خضر نے مجھ سے کہا بہ اندازِ محرمانہ   سکندری ہو، قلندری ہو، یہ سب طریقے ہیں ساحرانہ
حریف اپنا سمجھ رہے ہیں مجھے خدایانِ خانقاہی   انھیں یہ ڈر ہے کہ میرے نالوں سے شق نہ ہو سنگِ آستانہ
غلام قوموں کے علم و عرفاں کی ہے یہی رمزِ آشکارا   زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے فضائے گردوں ہے بیکرانہ
خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی   عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی   ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا   غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

سکھا دیے ہیں اسے شیوہ ہائے خانقہی   فقیہِ شہر کو صوفی نے کر دیا ہے خراب

وہ سجدہ روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی   اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے   رہا تھا جن سے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں   کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا   تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری
حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور   کسے خبر کہ تجلی ہے عینِ مستوری

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے تیرا کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب نہ مدرسے میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

یہ مدرسہ یہ جواں یہ سرور و رعنائی انہی کے دم سے ہے میخانۂ فرنگ آباد
نہ فلسفی سے نہ مُلّا سے ہے غرض مجھ کو یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد
کئے ہیں فاش رموزِ قلندری میں نے کہ فکرِ مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد

کسے معلوم ہے ہنگامۂ فردا کا مقام مسجد و مکتب و میخانہ ہیں مدت سے خموش

ابوالکلام کس شان اور شجاعت سے للکارتے ہیں "بڑوں بڑوں کا عذر یہ ہوتا ہے کہ وقت ساتھ نہیں دیتا اور سر و سامان و اسباب کا ذخیرہ بہم نہیں ہوتا۔ لیکن وقت کا ناظم فاتح اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر وقت ساتھ نہیں دیتا تو میں اس کو ساتھ لوں گا۔ اگر سر و سامان نہیں تو اپنے ہاتھوں سے تیار کر لوں گا۔ اگر زمین موافق نہیں تو آسمان کو اترنا چاہیئے۔ اگر آدمی نہیں ملتے تو فرشتوں کو ساتھ دینا چاہیئے۔ اگر انسانوں کی زبانیں گونگی ہوگئی ہیں تو پتھروں کو چیخنا چاہیئے۔ اگر ساتھ چلنے والے نہیں تو کیا مضائقہ؛ درختوں کو دوڑنا چاہیئے۔ اگر دشمن بے شمار ہیں تو آسمان کی بجلیوں کا بھی کوئی گنتی نہیں۔ اگر رکاوٹیں اور مشکلیں بہت ہیں تو پہاڑ اور طوفانوں کو کیا ہو گیا کہ راہ صاف نہیں کرتے۔ وہ زمانہ کا مخلوق نہیں ہوتا کہ زمانہ اس سے اپنی چاکری کر لے؛ وہ وقت کا خالق اور عہد کا پالنے والا ہوتا ہے اور زمانے کے حکموں پر نہیں چلتا، بلکہ زمانہ آتا ہے کہ اس کی جنبشِ لب کا انتظار کرے۔" ص ۲۶۳ ت

اقبال کی ساری شاعری اس پیام سے پر ہے۔ اس کے ہر شعر سے یہی دھواں اُٹھتا ہے جس کی گرمی اور حرارت ابوالکلام کے ان الفاظ میں ہے۔ اقبال نے بھی اسی جوش اور جذبے سے کہا تھا ؎

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو   عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

گو سلامت محملِ شاہی کی ہمراہی میں ہے   عشق کی لذت مگر خطروں کی جانکاہی میں ہے

شیوۂ عشق ہے آزادی و دہر آشوبی   تو ہے زنّاریِ بت خانۂ ایّام ابھی

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام   گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر   ایّام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

صحبتِ پیرِ روم نے مجھ پہ کیا یہ راز فاش   لاکھ حکیم سربجیب ایک کلیم سربکف

دُنیا کو ہے اس مہدیِ برحق کی ضرورت   ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار

اس مردِ خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو   تو بندۂ آفاق ہے وہ صاحبِ آفاق

تری آگ اس خاکداں سے نہیں   جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر   طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر

حدیثِ بے خبراں ہے تو با زمانہ بساز   زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز — سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی

اگر مقصودِ کُل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے — مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے

مومنِ کامل

اقبال اور ابوالکلام کا مومنِ کامل کا تصور نہ صرف لفظاً ایک ہے بلکہ معناً بھی بعینہٖ ایک ہے دونوں نے اس کے کردار کے جن روشن اوصاف کو گنایا ہے ان میں کوئی فرق نہیں ہے ابوالکلام لکھتے ہیں:

"چراغ جہاں کہیں رکھا جائے گا اُجالا ہو جائے گا اور پھولوں کا کُل دستہ طاق کی جگہ کوڑے کرکٹ کی ٹوکری ہی میں کیوں نہ ڈال دو لیکن اس کی خوشبو ضرور پھیلے گی۔ مور نے کہا میرا چمن میرے ساتھ ہے۔ باغ و بہار کا محتاج نہیں، جہاں کہیں پَروں کو کھول دوں گا ایک تختۂ چمن کھل جائے گا۔ یہی حال مومنِ کامل اور صاحبِ علم و عمل حق کا ہے۔ وہ کسی زمان و مکان کا محتاج نہیں جہاں کہیں بھی جائے گا روشنی پھیلائے گا اور جس راہ سے گزرے گا ہوا کی عطر بیزی بتلا دے گی کہ کوئی گزرنے والا یہاں سے گزرا ہے۔" ص ۲۶۳ ت

نہ تو زمیں کے لئے ہے نہ آسماں کے لئے — جہاں ہے تیرے لئے تو نہیں جہاں کے لئے

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے — فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام — اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیان و حریر
نہنگ زندہ ہے اپنے محیط میں آزاد نہنگ مُردہ کو موجِ سراب بھی زنجیر

نہیں زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا

حال اور ماضی کا موازنہ کرتے ہوئے ابوالکلام اس پر ماتم کناں ہیں:

"حضرت عدی بن حاتم نے اولِ امت میں وعدے کی تصدیق کی تھی۔ ہم آخرِ امت میں وعید کی تصدیق کرتے ہیں۔ ان کے حصے میں بشارتوں کا دیکھنا آیا تھا ہمارے حصے میں نذارتوں کا۔ انھوں نے بھی تصدیق کی اور ہم نے بھی، انھوں نے پاکر ہم نے سب کچھ کھو کر" صد ۲۸۹

اقبال نے بھی یہی سبق اس سوز اور عشق سے یاد دلایا ہے کہ ؎

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے وہ کیا گردوں تھا جس کا ہے تو اک ٹوٹا ہوا تارا
تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی کہ تو گفتار وہ کردار تو ثابت وہ سیارا

ابوالکلام نے سارے اسلامی افکار کا دو ٹوک خلاصہ ان لفظوں میں بیان کر دیا:

"دنیا کی محبت اور عزت کی موت کو بُرا جاننا اور اس سے بھاگنا اس ایک لفظ میں قوموں کی موت و حیات کا سارا بھید بتلا دیا۔ اور یقیناً یہی وہ وقت تھا کہ بطن الارض خیرا لکم من ظہرھا (تمھارے لئے زمین کے اوپر سے اس کا اندر بہتر ہوگا یعنی زمین کے اوپر تمھارے لئے عزت اور سعادت باقی نہ رہے گی۔ اس لئے مرجانا جینے سے بہتر ہوگا" صد ۲۹۱ ت

اقبال نے فکرِ اسلامی کے اس گوشے کو اپنی شاعری میں اس طرح نمایاں کیا ہے کہ موت کا اسلامی تصور ابوالکلام کے اسی عقیدے کا بولتا بیان بن گیا ہے ؎

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے

نے نصیب مار دکژدم نے نصیب دام و درد　　ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگِ ابد
بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں　　روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
زندگی سے یہ پرانا خاکداں معمور ہے　　موت میں بھی زندگانی کی تڑپ مستور ہے
زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں　　ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے　　خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

اقبال اور ابو الکلام کے اس مردِ مومن کے کردار کے اجزاء کو دیکھئے تو اس میں رومانیت کے وہ تمام عناصر بھی مل جاتے ہیں جنھیں دونوں کے ادب کا حسین اضافہ کہا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے رومانیت کے عناصر میں ان جذبات کو شامل کیا ہے:

"فسانہ خوانی میں غم کی آمیزش مذہبی اخلاص، فطرت پرستی، ماضی کی دلکش تصویر کشی اور خاص طور پر قرونِ وسطیٰ کی قدر افزائی اور سب سے بڑھ کر جوشِ بیان اور جمالیاتی قدروں کا احساس۔" ص ۲۷۴ ت ۱

ابو الکلام کے مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ تمام اجزاء پوری طرح پرکھے اور پہچانے جا سکتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے ایک رومانوی ادیب کے بارے میں یہ تنقید کی ہے:

"اس کے نزدیک صداقت اور حسن ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گھلے ملے ہیں کہ انھیں جدا کرنا دشوار ہے۔ اسکی نثر میں غنائی شاعری کی ساری لطافت اور دلکشی موجود ہے جو دل کے تاروں کو چھیڑتی اور زندگی کی بے آہنگیوں کو اپنے اندر ضم کر لیتی ہے۔ اس کا ذوق خداداد تھا، اس کی روح ایک شاعر کی روح تھی ..... اس شاعر مزاج ادیب کی نثر پہ شعر کو ہمیشہ رشک آیا جس میں نغمگی اور دلربائی کے سارے انداز موجود تھے" ص ۲۷۸ ت ۱

یہ ساری خصوصیات اور خامیاں ابو الکلام کے طرز اور طبیعت میں رچی بسی ہیں۔ ایک رومانیت پسند فنکار کی طرح ابو الکلام نے ذات باری کا جلوہ فطرت کے حسن میں دیکھا ہے اور حسنِ فطرت اور فطرتِ انسانی میں ایک ہی نور و نغمہ پایا ہے۔

عورت

اقبال اور ابوالکلام کے افکار کے تجزیے میں جن موضوعات کو خصوصیت سے اہمیت حاصل ہے ان میں عہد جدید کے دو مسائل عورت اور معاشی مساوات ان دونوں کے افکار کی سطح متعین کرنے میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ ان دونوں اسلامی مفکروں نے اسلام کی روشنی میں ان مسائل پر دقت نظر سے بحث کی ہے۔ ایک کا تعلق اسلام کی نفسیاتی بصیرت سے ہے دوسرے کا تعلق اجتماعی حقیقت پسندی سے۔ اسلام میں عورت کی حیثیت اور حقیقت پر مشرق و مغرب کے اہل علم نے جس قدر عالمانہ غور و خوض کیا اور اسلام کے اس پہلو پر جس قدر عامیانہ اعتراضات کئے ان کے ناقدانہ تجزیے میں دنیائے اسلام پر ابوالکلام کا جو احسان ہے اس کی قریبی مثال علمائے اسلام میں ملنی آسان نہیں ہے۔ پوری اسلامی تاریخ میں رسالت مآب کے اس انسانی مسلک پر اس دقت نظر سے غور و فکر کی کوئی مثال پیش نہیں کی جا سکتی جس کی ابوالکلام نے جسارت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے قدیم و جدید نے اس مسئلہ کے عجیب عجیب پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور طرح طرح سے اسلام کے اس رویے کی توجیہہ کی کوشش کی ہے جس کی مثال عرب معاشرت میں آنحضرت نے پیش کی۔ لیکن علمائے قدیم تو کجا علمائے جدید بھی مسئلے کی گتھیاں حل نہ کر سکے۔ یہاں تک کہ روشن خیالوں کے سب سے سربراہ اور عقلیت پسندی کے سب سے بڑے علمبردار سید احمد خاں بھی اس مسئلے میں ضمنی اور ذیلی باتوں میں الجھ کر قدامت پرستی کی سرحدوں سے آگے نہ نکل سکے اور پھر مغرب کے میلانات کی صحیح سمت سے یکسر بے گانہ رہے۔ یورپ کی تحریکات اور نظریات کے بارے میں سب سے قریبی علم کی توقع اقبال سے بجا طور پر کی جا سکتی تھی لیکن ان کی فکر نارسا بھی اس بارے میں اسلام کے رسمی اور رواجی میلانات سے بلند نہ ہو سکی۔ انھوں نے فلسفۂ خودی میں انسانی عظمت اور آزادی کی جیسی روشن اور رفیع مثال پیش کی ہے وہ ان کے اجتہاد فکر و نظر کا کمال اور کارنامہ ہے لیکن عورت کی حیثیت اور حقیقت پر باوجود رسالت مآب کے انقلابی رویے کے وہ فلسفۂ خودی کے تعین کے باوجود طبقۂ نسواں کے ساتھ انصاف نہ کر سکے اور چند رسمی توہمات میں الجھ کر رہ گئے۔ انقلاب کے مآخذ اور آنحضرت کی مثال سے بھی وہ اس راز کو نہ پا سکے جسے اسلام نے فاش کر کے ایک نفسیاتی انقلاب کا اعلان کیا تھا اور آج بھی اسلام کا یہ اعلان ایک عظیم انقلابی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔

پروفیسر احتشام حسین اور سردار جعفری نے اقبال کے اس رویّے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال کے فلسفۂ خودی کے سب سے کمزور پہلو کو پیش کیا ہے۔ ابوالکلام کے عالمانہ تجزیے کے بعد اس بارے میں اسلام کا میلان پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔ عورت اور مرد کے تعلقات کا مسئلہ اس قدر نسلی، قومی، اور مذہبی نوعیت کا نہیں ہے جس قدر انسانی اور نفسیاتی نوعیت سے اہم ہے۔ عورت اور مرد کے رشتے میں نسلی، قومی اور مذہبی تفریقات بڑی حد تک ناکام اور ناقابلِ عمل ثابت ہوئی ہیں۔ اسلام سے قبل متعدد مذاہب نے اس مسئلے کو حل کرنے میں جن اخلاقی قدروں کا تعین کیا وہ عملاً پائدار ثابت نہیں ہوئیں۔ عورت اور مرد کے قریبی تعلق اور قلبی تاثر کو نظر انداز کر کے مذاہب نے اس پر جتنی اخلاقی یا قانونی پابندیاں عاید کی ہیں وہ انسان کے قلب میں گھر نہ کر سکیں اور انسان کی داخلی دنیا سے بہت دور رہیں۔ اس کے برعکس اس رشتۂ انسانی کو ہر طرح کی اخلاقی اور قانونی شکلوں سے یکسر آزاد کرنے کا نتیجہ بھی کسی کامیاب معاشرتی حل سے محروم رہا۔ عورت کی آزادی اور آبرو کا جو تصوّر اسلام نے پیش کیا ہے وہ انسانی نقطہ سے قابلِ فخر ہے۔ جدید مغربی معاشرت بھی باوجود آزادی کی سب سے بڑی مدعی ہونے کے عورت کی اس آزادانہ حیثیت کو نہ سمجھ سکی کہ ایک لڑکی شادی ہونے سے قبل اگر مثلاً سعیدہ، اور صالحہ ہے تو شادی کے بعد بھی وہ بدستور سعیدہ اور صالحہ ہے۔ یورپ اس آزادی کے تصوّر سے آج بھی عاجز ہے کہ ایک لڑکی شادی سے قبل اپنے باپ کی نسبت کے بغیر لڑکی ہی نہیں کہلائی جا سکتی ہے۔ باپ کا نام لڑکی کے نام کا ایک لازمی جزو ہے لیکن جونہی اس کا تعلق باپ کے علاوہ شوہر سے ہو جاتا ہے تو اب ایک فروخت شدہ شے کی طرح وہ اپنے شوہر کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ اور یہی نام اس کے نام کا لازمی جزو قرار پاتا ہے۔

ابوالکلام اس نکتے کی ترجمانی کس وثوق اور وضاحت سے اس طرح کرتے ہیں:

"یورپ میں آج تک عورت اپنے ذاتی نام سے اپنی شخصیت نمایاں نہیں کر سکتی جب تک شادی نہیں ہوتی۔ مس ٹامسن ہے جب شادی ہو گئی تو مسز جانسن ہو گئی۔ یعنی خود اس کی شخصیت کوئی مستقل انفرادیت نہیں رکھتی۔ یا باپ کے سائے میں دکھائی دے گی یا شوہر کے۔ ۔ ۔ ۔ لیکن مسلمانوں کی معاشرتی تہذیب میں کبھی ایسا نامنصفانہ تخیل پیدا نہیں ہوا۔ عورت لڑکی رہی، ہو یا بیوی، ہمیشہ فاطمہ یا عائشہ ہی کی حیثیت سے نمایاں

ہوگئی باپ اور شوہر کے سائے میں نہیں چھوڑ دی جاتی تھی۔ (صفحہ ۳۱۱ ت ۔ ق) گویا یورپ عورت کی آزادانہ حیثیت کا تصور ہی نہ کر سکا اس لئے اس کا آزادانہ نام ہی نہ رکھ سکا۔ اسلام نے عورت کی اس آزادانہ اور ذمہ دارانہ حیثیت کا اعلان کر کے اس غلامی کا انکار کر دیا جو عملاً عورت کا مقدر بن چکی تھی۔ فاطمہ شادی سے پہلے بھی فاطمہ کہلائی اور اپنی آزادانہ حیثیت سے پکاری گئی۔ اور شادی کے بعد بھی فاطمہ ہی رہی اور اپنی آزادانہ حیثیت پر بدستور قائم رہی۔ اسلام نے عورت کی آزادانہ حیثیت پر اس قدر زور دیا ہے کہ رشتہ ازدواج بھی جو عورت کی زندگی کا خواہ کتنا ہی اہم واقعہ ہو مگر اس کی آزادانہ نسوانیت کو داغدار نہیں کر سکتا۔ عورت اسلام کے نقطہ نظر سے سب سے پہلے عورت ہے اور اس کی یہ نسوانیت شادی سے قبل اور شادی کے بعد بدستور نسوانیت ہی رہتی ہے۔ مغربی تہذیب اس معمولی سی نفسیاتی حقیقت کو نہ سمجھ سکی کہ ایک مرد جس طرح شادی سے قبل ایک آزادانہ انفرادیت رکھتا ہے شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت آزاد ہی رہتی ہے۔ اس جنسی تفریق میں عورت مرد کا وہ امتیاز جو مغربی تہذیب نے برتا ہے وہ جس قدر غیر انسانی ہے اسی قدر غیر اخلاقی بھی۔ عورت اور مرد کے آزادانہ رشتے میں اسلام کا نظریۂ اخلاق اس کے نظریۂ انسانی کا پابند ہے۔ اسلام کے نزدیک انسانیت سے بڑا اور کوئی اخلاقی معیار نہیں ہے۔ یہ ہے اسلام کا وہ موقف جو عام اور مروجہ مذاہب سے یکسر جداگانہ ہے۔ اسلام نے اس بارے میں اپنے ماقبل تمام اخلاقی ضابطوں کا اسی بنیاد پر عملاً انکار کیا ہے۔ اور انسانیت پر اصرار کر کے اخلاق کو انسانیت کے مطابق کرنے کی عظیم الشان کوشش کی ہے بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"اسلام سے قبل تمام دنیا میں عورت اپنی آزادانہ حیثیت کھو چکی تھی۔ وہ دیگر اشیاء اور مویشیوں کی طرح ازروئے قانون اثاث البیت سمجھی جاتی تھی۔ عورت اپنے حق میں کوئی جائداد نہیں رکھ سکتی تھی۔ وراثت میں اس کا کوئی حصہ ہی نہ تھا۔ ابوی نظام میں جو متمدن دنیا کے بیشتر حصے میں رائج تھا۔ ایک غیر شادی لڑکی قانوناً اپنے باپ کے کامل اختیار میں ہوتی تھی۔ شادی کے بعد وہ اپنے شوہر کے اختیار میں چلی جاتی تھی۔ اور شوہر کے مرنے کے بعد اس کا محافظ و نگراں اس کا بیٹا ہوتا تھا۔ کسی عمر، مرتبے اور حالت میں اس کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ اپنی زندگی آزادانہ طریقہ پر گزار سکے یا کوئی جائیداد اپنے نام رکھ سکے۔ وہ کسی کے نکاح میں یا زیر تصرف بلا رضا و خواہش کے دیدی جاتی تھی۔

اسلامی قانون پہلا قانونی ضابطہ تھا جس نے عورت کو شہری حقوق عطا کئے تھے۔ اس کو اپنے نام پر جائیداد رکھنے کا حق دیا تھا۔ اور یہ حق بھی ملا تھا کہ وہ اپنے شوہر کا انتخاب کر سکے۔ نیز ایسے شوہر سے جو اخلاقی معاشی اور جسمانی لحاظ سے نا اہل ثابت ہو علیحدگی کا حق بھی اسلام نے اسے عطا کیا تھا۔ نکاح کو ایک معاہدے کی صورت دی گئی تھی۔ جس میں دونوں جماعتیں قانونی شرائط داخل کر سکتی تھیں جن کی عدم تکمیل پر عقد نکاح کالعدم ہو جاتا تھا اور جانبین دوسری شادی کے لئے آزاد ہوتے تھے۔ "ص۲۴۳" ا۔ن۔ع

اس لحاظ سے اسلام نے ایک ایک کر کے ان تمام کڑیوں کو کاٹ ڈالا جن میں کسی نہ کسی حیثیت سے عورت اخلاقاً یا قانوناً جکڑ دی گئی تھی۔ اس تفصیل اور تشریح سے اسلام نے انسانی معاشرے کا تجزیہ کر کے ان دو بنیادوں کو مسمار کر دیا جن پر عورت کی عملی غلامی کا دارومدار تھا۔ یعنی عورت اور مرد کی حقیقی مساوات معاشی آزادی اور مساوی اخلاق کے بغیر عملاً ممکن نہ تھی۔ . . . .

. . . .

. . . . اسلام نے عورت کو اپنا مال رکھنے جائداد اور وراثت میں شرکت کا حق دے کر اس معاشی غلامی کو ختم کیا جس کی وجہ سے عورت عملاً مرد کی دست نگر تھی۔ اور شادی کا حق اور خلع کا اختیار دے کر اس کی آزادانہ حیثیت کی مثالی تکمیل کر دی۔ یہی دو بنیادیں تھیں جن کو جاہلی معاشرت نے عورتوں کی غلامی کا ناقابل حل مسئلہ بنا دیا تھا۔ ان دو میں سے کسی ایک کو ماننا اور دوسرے کو نہ ماننا عورتوں کی غلامی کا ناقابلِ تدارک طریقہ تھا۔ اسلام نے دونوں راہوں کو ختم کر کے اس جاہلی معاشرت کے نسوانی تصور کو مٹا ڈالا۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی:

> "جاہلی معاشرت میں (یعنی آنحضرت کی اصلاح سے قبل) عورت کے ساتھ ظلم و بدسلوکی عام طور سے روا سمجھی جاتی تھی۔ اس کے حقوق پامال کئے جاتے۔ اس کا مال مرد اپنا مال سمجھتے۔ وہ ترکہ اور میراث میں کچھ حصہ نہ پاتی۔ شوہر کے مرنے یا طلاق دینے کے بعد اس کو اجازت نہیں تھی کہ اپنی پسند سے دوسرا نکاح کر سکے۔ (سورہ بقرہ آیت ۲۳۲)
> دوسرے سامان اور حیوانات کی طرح وہ بھی وراثت میں منتقل ہوتی رہتی تھی (سورہ نساء آیت ۱۹)
> مرد تو اپنا پورا حق وصول کرتا لیکن عورت اپنے حقوق سے مستفید نہیں ہو سکتی تھی۔ کھانے

میں بہت سی ایسی چیزیں تھیں جو مردوں کے لئے خاص تھیں اور عورتیں ان سے محروم تھیں۔" (سورۂ انعام آیت ۱۴۰، صنہ انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج وزوال کا اثر ———)

اکتاب کی ان تمام تشریحات نے اس بنیاد کو واضح کر دیا ہے جو عورت کی غلامی کا ستون بن گئی تھی عورت کی یہ غلامانہ حیثیت اس قدر غیر انسانی ہو گئی تھی کہ ایک غیر تمند باپ اپنی بیٹی کو زندہ درگور کرنا گوارا کر لیتا تھا۔ یہ تھا وہ ردِّ عمل جس نے مرد کو اس سطح پر پہنچا دیا تھا کہ وہ اس طرح کھلم کھلّا اس رسم کو ادا کر سکتا تھا۔

بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی کے:

"لڑکیوں سے نفرت اس درجہ بڑھ گئی تھی کہ انھیں زندہ درگور کرنے کا بھی رواج تھا۔ ہیثم بن عدی نے ذکر کیا ہے کہ زندہ درگور کرنے کا اصول عرب کے تمام قبائل میں رائج تھا۔" (صنہ انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر ———)

اس تعصب اور تعدّی نے عرب دنیا میں بڑی اندوہناک کیفیت پیدا کر دی تھی۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی کے:

"بعض اوقات کسی سفر یا مشغولیت کی وجہ سے لڑکی سیانی ہو جاتی اور دفن کرنے کی نوبت نہ آتی، جاہل باپ دھوکہ دے کر اس کو لے جاتا اور بڑی بے دردی سے اس کو زندہ درگور کر دیتا۔ اسلام لانے کے بعد بعض عربوں نے اس سلسلے کے بڑے اندوہناک اور رقت انگیز واقعات بیان کئے ہیں۔" (صنہ انسانی دنیا پر .....)

یہ تاریخی پس منظر تھا۔ جس میں اسلام نے اس اندوہناک مسئلے میں ایک انقلابی قدم اٹھایا۔ اور یک قلم صورتِ حال بدل ڈالی۔

ان تاریخی حالات اور حقائق کی روشنی میں اسلام نے نسوانی حقوق و مساواتِ انسانی کا جو رُخ اختیار کیا وہ انسانی ترقی کی تاریخ میں آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کے اس واضح مسلک اور انقلابی قدم کو دیکھنے کے بعد تعجب اور تاسف ہوتا ہے کہ اقبال جیسے مفکر اسلام نے اس پہلو پر چنداں توجہ نہیں کی۔ اقبال کا عظمت انسانیت کا سارا فلسفہ بے نور رہ جاتا ہے۔ جب وہ اسی انسان کے ایک اہم طبقے (نسوانی) کو اپنے اشعار میں اس طرح مجبور اور عقدہ لاینحل بنا کر پیش کرتے ہیں ؎

ہزار بار حکیموں نے اس کو سلجھایا مگر یہ مسئلہ زن رہا وہیں کا وہیں۔

یہ انسانیت کی کس قدر توہین ہے کہ اقبال جیسے بالغ نظر مفکر جو فلسفہ تغیر و ارتقا کو ایک اساسی حقیقت تسلیم کرتے ہیں اور انسان کو بندہ و مولا صفات قرار دیتے ہیں۔ وہ عورت کے مسئلے کو عقدۂ لاینحل قرار دیتے ہیں۔ وہ عورت کو صرف اسقدر اہمیت دیتے ہیں کہ یہ مرد کے لئے ایک آلۂ تفریح ہے اور بس ؎

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ   اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی   کہ ہر شرف ہے اسی درج کا درِ مکنوں
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن   اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش   مجبور ہیں معذور ہیں مردانِ خرد مند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ   آزادیٔ نسواں کہ زمرد کا گلوبند

نے پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی   نسوانیتِ زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ سمجھا   اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر   مرد کی ذات سے ہے جوہرِ عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نکتۂ شوق   آتشیں لذتِ تخلیق سے ہے اس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات   گرم اس آگ سے ہے معرکۂ بود و نمود
میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت   نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

کس قدر عجز اور عداوت کے تاثرات میں ڈوبے ہوئے اقبال کے یہ اشعار ہیں۔ ان میں وہی بدویانہ ذہنیت ہے جسے اسلام نے نسوانیت کے آزادانہ حقوق عطا کر کے مٹا دیا تھا۔

اقبال کا وہ رویہ جس کا اظہار ان کے مندرجہ بالا اشعار سے ہوتا ہے، پروفیسر احتشام حسین کو اس تنقید کا درست موقع فراہم کر دیتا ہے جس کا اظہار ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

"انھوں (اقبال) نے آزادی خیال اور آزادیٔ نسواں کو بعض ایسے اخلاقی قیود کے ساتھ مشروط کر دیا تھا جو موجودہ طبقاتی سماج کی اقتصادی اور معاشرتی زندگی

سے تعلق رکھتے تھے ۔" (صک روایت اور بغاوت)
اقبال کے شعور کی وہ جمیعت جو ستاروں سے آگے کے جہان کا عزم رکھتی تھی اور ان کی شاعری کی وہ حریت جو فطرت پر غلبہ پانے کی جستجو میں منہمک تھی عورت کے موضوع پر اس قدر عاجز اور علیل نظر آتی ہے کہ بقول سردار جعفری کے ان کا نظریہ واقعی ناقابل برداشت بن جاتا ہے:

"سب سے زیادہ ناقابل برداشت وہ (حصہ) ہے جہاں اقبال نے عورت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔" (ص۱۹۱ ترقی پسند ادب)

اقبال کے مقابلے میں ابوالکلام بلاشبہ عورتوں کے حقوق کی ترجمانی کرنے میں اسلام اور انصاف کے ایسے ترجمان بن گئے ہیں کہ اقبال کا عورت کا تصور ان کے مقابلے میں نہایت رجعت پسندانہ اور قدامت پرستانہ بن کر رہ گیا ہے ۔ اقبال عورت اور مرد کی تفریق میں عام روایتی نقطہ نظر سے اپنے فکر کو ملوث ہونے سے نہ بچا سکے اور باوجود تبلیغ خودی کے جو انسانیت کا شرف اور اعلیٰ شعور ہے ۔ وہ عورت کی خودی کو یکسر نظرانداز کر گئے ۔ وہ اس حقیقت پر توجہ نہ کر سکے کہ اسلام کی بنیادی خصوصیت شرافت و شریعت کی تکمیل تھی ۔ اس لئے اس نے عورت مرد کے حقوق کی مساوات کا نہایت صحت اور صراحت سے اعلان کیا ۔ اور انسانی شرافت اور اسلامی شریعت کا یہ دقیق راز فاش کیا کہ تم میں شریف ترین وہ ہے جو عورتوں کے ساتھ شریف ترین ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال نے یہ غلو برتا کہ جب وہ اپنے مشہور ترین خطبات کے لئے مدراس تشریف لائے اور مدراس کی مسلمان خواتین کی ایک انجمن نے ان کی قومی اور علمی خدمات کے صلے میں انہیں نذرانہ عقیدت پیش کرنا چاہا تو انھوں نے پردے کی شرط لگائی اور جب تک اس شرط کی پابندی نہ ہوئی انھوں نے ایڈریس قبول کرنے سے اجتناب برتا ۔ اس سلسلے میں راقم الحروف اپنی محترمہ خوش دامن حسینہ بیگم مرحومہ .... کا دل سے شکر گزار ہے جنہوں نے اقبال کا ایک غیر مطبوعہ مکتوب محفوظ رکھا اور بروقت مہیا کر کے مجھے اس زمانے کی تفصیلات سے بھی آگاہ کیا ۔ اقبال کا یہ خط بجنسہ درج ذیل ہے:

Dr. Sir Muhammad Iqbal
Barrister - at - Law
M. L. C. Lahore. 19

لاہور، ۲۱، دسمبر ۳۰ء

جناب من السلام علیکم

میں نے پردہ کے متعلق مختصراً اپنے خیالات کا اظہار مدراس کی مسلمان بیویوں کے سامنے مدت ہوئی کیا تھا۔ غالباً وہاں کے اردو اخباروں میں وہ خیالات شائع بھی ہوئے تھے۔ مدراس کی مسلمان عورتوں نے مجھ کو بے پردہ ایڈریس دینا چاہا تھا مگر میں نے اس ایڈریس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ آخر ایڈریس پردے کے سامان کے ساتھ دیا گیا۔ جس کے جواب میں میں نے تقریر کی تھی۔

قرآن میں پردہ کے متعلق نص صریح موجود ہے۔ کوئی شخص مسلمان رہ کر اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اس نص میں بڑے اسرار و غوامض ہیں جن کو میں اس مختصر خط میں عرض نہیں کر سکتا۔ مختصراً یہ کہ پردہ کی بنا مسلمان مردوں کے اس اندیشے پر نہیں کہ خدانخواستہ ان کو اپنی عورتوں پر اعتماد نہیں ہے۔ یہ محض ان لوگوں کا گمان ہے جو انسانی فطرت اور مسلمانوں کی تاریخ سے آگاہ نہیں ہیں اور یورپ کی نوخیز تہذیب کی ظاہری چمک دمک نے ان کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے۔

نص حجاب کی بنا علم الحیات (Biology) کے نہایت دقیق اسرار پر ہے جن کا کبھی نہ کبھی ضرور انکشاف ہوگا۔ البتہ ایک بات کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ قرآن میں حجاب کا لفظ مستعمل ہوا ہے جس کے معنی پردہ کے ہیں۔ پردہ کی ظاہری صورت کیا ہونی چاہیے؟ یہ ہر ایک ملک کے رسم و رواج وہاں کی آب و ہوا، ضروریات اور عام طرز معاشرت پر منحصر ہے۔ اس ظاہری صورت میں بقدر ضرورت ترمیم بھی کی جا سکتی ہے۔ حجاب کی وساطت سے اسلام عورت کی اندرونی PHYSIOLOGICAL LIFE میں ایک خاص کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس مقصد عظیم کو ترمیم کے وقت زیر نظر رکھنا لازم ہے۔

محمد اقبال لاہور

یہ تمام پابندیاں اقبال نے جس نص صریح کی بنا پر عائد کی ہیں اور جس شدت اور قطعیت سے یہ کہہ دیا ہے کہ

کوئی شخص مسلمان رہ کر اس سے انکار نہیں کرسکتا یہ اسی ملا کی سطح ہے جس سے عمر بھر وہ برہم و بیزار رہے۔

عورت اور مرد کی اس تفریق میں اقبال نے اسلام کی اس عظیم الشان روح کو بھی یکسر نظر انداز کردیا اور الکتاب نے جہاں اور جن لفظوں میں عورتوں کو یہ حکم دیا ہے کہ نظریں نیچی رکھیں۔ ٹھیک انہی لفظوں اور انہی معنوں میں بعینہٖ یہی حکم مردوں کو بھی دیا ہے۔ اس بارے میں الکتاب کا بنیادی مسلک یہی رہا ہے کہ اس نے عورت اور مرد کے لئے جُداگانہ اخلاقی اصول وضع نہیں کئے بلکہ ایک ہی حکم اور ایک ہی اصول ساری انسانیت کے لئے وضع کیا ہے اور ہر لحاظ سے اس نے مشترک اخلاق کی تعلیم دی ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

> "قرآن دونوں جنسوں کو ہر لحاظ سے مشترک اخلاق کی تعلیم دیتا ہے۔ بہت سے اخلاقی احکام میں دونوں جنسوں کا اظہار ایک ساتھ کیا گیا ہے۔ عورتیں مردوں کے ساتھ قانون میں برابر کی حصہ دار ہیں۔ انہیں ایسے شہری حقوق عطا کئے گئے ہیں جنہیں آج کل بھی بعض متمدن ممالک عطا کرنے سے انکار کر رہے ہیں۔ نکاح مرد اور عورت میں ایک عقد معاشرتی ہے جس میں کوئی بھی جائز شرطیں داخل کی جاسکتی ہیں۔ دونوں کو حق وراثت اور اپنے نام پر جائیداد رکھنے کا حق عطا کیا گیا ہے۔ انگلستان کی عورتیں ابھی حال تک اس ابتدائی حق کے لئے لڑ رہی تھیں۔" (ص ۲۸۱ ا ن ح)

الکتاب کے حوالے سے ابو الکلام اس نقطہ نظر پر بھرپور تنقید کرتے ہوئے اسلام کے مسلک کی ایسی دلنشین تشریح کرتے ہیں کہ انصاف اور اسلام کے اصول ہم معنی قرار پاتے ہیں۔ الکتاب نے عورت اور مرد کی مساوات کا جو اعلان کیا اور مردوں کے حقوق کی طرح عورتوں کے جن حقوق کا اعتراف کیا ان کی تشریح کرتے ہوئے کس خوبی اور خلوص سے واضح کرتے ہیں کہ قرآن کا یہ اصولِ مساوات اس وقت کی دنیا کے لئے جب عورتوں کی کوئی ذاتی حیثیت ہی نہیں تھی، ایک بڑا انقلابی قدم تھا:

> "ساتویں صدی مسیحی میں جب اسلام کا ظہور ہوا تو دنیا اس حقیقت سے یک قلم ناآشنا تھی کہ مردوں کے مقابلے میں عورتوں کے بھی کچھ حقوق ہوسکتے ہیں۔ منو کے قانون نے عورت کی ہستی صرف اس شکل میں دیکھی تھی کہ وہ مرد کے لئے پیدائش اولاد کا ذریعہ ہے اور اس کی نجات اس پر موقوف ہوئی کہ مرد کی خدمت گزاری میں اپنی زندگی فنا کردے۔ یہودی قانون عورت کو مرد کی جائیداد تصور کرتا تھا اور خاندانی زندگی میں اس کی کوئی مستقل حیثیت تھی

مسیحی کلیسا کا فیصلہ یہ تھا کہ انسان ہونے کے لحاظ سے مرد اور عورت یکساں نہیں ہیں۔ انسان صرف مرد ہے اور عورت میں انسانی روح کی جگہ ایک دوسری روح بولتی ہے۔ رومی قانون نے بھی جو یورپ کے تمام قوانین عامہ کا ابتدائی سرچشمہ ہے، عورت کی جگہ مرد سے بدرجہا نیچے رکھی۔ خاندانی زندگی میں صرف باپ، بھائی، شوہر اور بیٹے کی حیثیتیں نمایاں ہوئی تھیں ماں، بہن، بیوی اور بیٹی کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ جب کبھی انسان کا لفظ بولا جاتا تھا تو اس کا مخاطب مرد ہی کو سمجھا جاتا تھا۔ عورت مرد کے سائے میں جگہ پا سکتی تھی، مگر اس کے ساتھ کھڑی نہیں ہو سکتی تھی۔ یہودی اور مسیحی تصور نے پیدائشی گناہ کے عقیدے کا سارا بوجھ عورت کے سر ڈال دیا تھا۔ آدم کی لغزش کا باعث حوا ہی ہوئی۔ اس لئے گناہ کا پہلا بیج عورت کے ہاتھوں پڑا، اور وہی مرد کی گمراہی کے لئے شیطان کا آلۂ کار بنی تھی۔ اب ہمیشہ عورت کی ہستی میں گناہ کی دعوت ابھرتی رہے گی۔ دماغی اور معاشرتی زندگی کے دائروں کی طرح مذہبی زندگی کے دائرے میں بھی عورت مرد کی ہمسر نہ ہو سکی۔ گویا انسانوں کی طرح خدا کا فیصلہ بھی اس کے خلاف گیا تھا۔ لیکن قرآن نے صرف عورتوں کے حقوق کا اعتقاد ہی پیدا نہیں کیا بلکہ صاف صاف اعلان کر دیا کہ حقوق کے اعتبار سے دونوں کا درجہ ایک ہے۔ جس طرح مرد کے حقوق عورت پر ہوئے، ٹھیک اسی طرح عورت کے حقوق بھی مرد پر ہوئے ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف اور حسن سلوک میں بیوی بیویوں پر ہوئے۔ یعنی جس طرح عورتوں کو دینا ہے اسی طرح لینا بھی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مرد اپنے حقوق کا تو عورت سے مطالبہ کرے لیکن عورت کا حق بھلا دے۔ اگر عورت مرد کے حقوق کی مقروض ہے تو اسی طرح مرد بھی عورت کے حقوق کا مقروض ہے۔" ت۔ ق صفحہ ۳۱۰

اس کی مزید وضاحت ابو الکلام اس طرح کرتے ہیں:

"قرآن نے یہ چار لفظ کہہ کر لھن، مثل الذی علیھن انسان کی معاشرتی زندگی کے سب سے بڑے انقلاب کا اعلان کر دیا تھا۔ ان چار لفظوں نے عورت کو وہ سب کچھ دے دیا جو اس کا حق تھا۔ مگر جو اسے کبھی نہیں ملا تھا۔ ان لفظوں نے اسے محرومی و شقاوت کی خاک سے اٹھایا اور عزت و مساوات کے تخت پر بٹھایا۔ پھر اس اسلوب بیان کی جامعیت

اور عالمیت پر غور کرو۔ زندگی و معاشرت کی کون سی بات ہے جو ان چار لفظوں میں نہیں آگئی۔
اور کون سا رخنہ ہے جو بند نہیں کر دیا گیا۔ البتہ آگے چل کر یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ باوجود
حقوق کی برابری کے ایک خاص درجہ مرد کے لئے ماننا پڑتا ہے و للرجال علیھن درجۃ۔
البتہ عورتوں کے مقابلے میں مردوں کو ایک خاص درجہ ضرور حاصل ہوا ہے۔ اس خاص
درجے سے مقصود کون سا درجہ ہے؟ اس کا جواب سورۂ نساء میں ہمیں مل جاتا ہے
للرجال قوامون الخ مرد عورت کے لئے کارفرما ہوئے۔ اس لئے کہ اللہ نے ان میں
سے بعض کو بعض پر فضیلت دی اور اس لئے کہ مرد اپنا مال (جو ان کی محنت سے جمع ہوتا ہے)
عورتوں پر خرچ کرتے ہیں"

اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ابوالکلام یہ نکتہ نمایاں کرتے ہیں:

"خاندانی زندگی کا نظام قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر کوئی خود اس کا قوام یعنی بندوبست کرنے والا نہ ہو۔ یہ قوام ہستی کس کی ہوئی؟ قوام ہستی کی جگہ شوہر کی ہوئی۔ بس اتنا ہی امتیاز ہے جو مرد کو عورت کے مقابلے میں حاصل ہے۔ بشرطیکہ اس انتظامی ذمہ داری کو جو سرتاسر ایک بوجھ ہے، بطور امتیاز حاصل کر لیا جائے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس امتیاز سے مرد کو کوئی پیدائشی امتیاز حاصل نہیں ہو جاتا۔ محض خاندانی نظام اس طرح چلنے لگتا کہ انتظام معیشت کی باگ مرد کی جگہ عورت کے ہاتھ آجاتی تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ امتیاز مرد کو نہیں ملتا عورت کے حصے میں آتا" صفحہ ۳۱ ت۔ق

عورت اور مرد کی تفریق کے سلسلے میں وہ بنیادی رکاوٹ جسے اسلام نے دور کیا۔ دراصل معاشی تقسیم تھی۔ یعنی قدیم معیشت میں کمانا صرف مردوں کے لئے مخصوص تھا۔ ابوالکلام کا نکتہ رس ذہن اس شبہہ کو بھی ختم کر دیتا ہے " جہاں تک معیشی اور مالیاتی استقلال کا تعلق ہے قرآن نے اس سے
صاف انکار کر دیا کہ یہ استقلال صرف مردوں ہی کے حصے میں آیا ہے۔ اس نے قطعی لفظوں میں اعلان کر دیا کہ
مرد کی کمائی مرد کے لئے ہوگی۔ عورت کی کمائی عورت کے لئے۔ عورت بیٹی ہو کر باپ سے الگ
بہن ہو کر بھائی سے الگ، بیوی ہو کر شوہر سے الگ مستقلاً اپنی کمائی کا انتظام کر سکتی ہے۔
اور اس کی مالک ہو سکتی ہے۔ للرجال نصیب مما اکتسبوا۔ وللنساء نصیب

مما اکتسبن مردوں نے جو کچھ کمائی کی اس میں ان کا حصہ ہوا، عورتوں نے جو کچھ کمائی کی اس میں ان کا حصہ ہوا "

ان تمام تصریحات سے ابو الکلام یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جہاں تک جنسی درجہ اور حقوق کا تعلق ہے قرآن کے نزدیک دونوں جنسیں برابر ہوئیں، البتہ معیشت کی فراہمی کا کام نظام معاشرت نے مردوں کے سر ڈال دیا ہے۔ اس کو وہ ایک خاص درجے سے تعبیر کرتا ہے۔ اصلاً ایک طرح کی باہمی تقسیم عمل ہے۔ مرد کماتا ہے، عورت خرچ کرتی ہے۔ آخر میں بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

" قرآن کے تمام مخاطبات عام ہیں۔ وہ جب کبھی یا ایہا النّاس اور یا ایہا الذین آمنو کہتا ہے تو یکساں طور پر دونوں جنسوں کو مخاطب کرتا ہے۔ اس نے مذہبی اعمال میں امتیاز کی کوئی لکیر ایسی نہیں کھینچی جسے عورت عبور نہ کر سکتی ہو، تمام اعمال و عادات یکساں طور پر دونوں کے لئے ہوئے اور دینی فضیلتوں کے تمام مدارج بھی یکساں طور پر دونوں کے حصے میں آئے۔ انسان ان دونوں نصف ٹکڑوں کے ملنے سے انسان ہے۔ ایک نصف دوسرے نصف سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ تو کمتر ہے، میں بہتر ہوں" ص ۳۱۱ ت۔ ق

اقبال نے حجاب کی آڑ میں عورت اور مرد کی ایسی شدید تفریق کی ہے کہ اسے ایک بڑا بھاری اسرار راز بتایا ہے اور لطف یہ ہے کہ اس کی تشریح کئے بغیر یہ پیشین گوئی بھی کر دی ہے کہ اس کے دقیق اسرار کا انکشاف کبھی نہ کبھی ضرور ہوگا۔

ابو الکلام نے حسن وزن اور وقار سے اس تفریق کی تردید کرتے ہوئے الکتاب کے حوالے سے اس پر تنقید کی ہے وہ یقینی دقتِ نظر اور معرفت حقیقت کی شہادت ہے لکھتے ہیں:

" قرآن تاریخ عالم میں سب سے پہلی آواز ہے جو اس اعتقاد کے خلاف بلند ہوئی، وہ کہتا ہے خدا نے نوع انسان کو مرد اور عورت کی دو جنسوں میں تقسیم کر دیا اور دونوں یکساں طور پر اپنی اپنی عادات اپنے فرائض اور اپنے اپنے اعمال رکھتی ہیں، کارخانہ معیشت کے لئے جس طرح ایک جنس کی ضرورت تھی ٹھیک اسی طرح دوسری جنس کی بھی ضرورت تھی۔ انسان کی معاشرتی زندگی کے لئے یہ دو مساوی عنصر ہیں جو اس لئے پیدا کئے گئے ہیں کہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ایک مکمل زندگی پیدا کریں۔ البتہ اللہ نے دنیا میں ہر گروہ کو دوسرے گروہ پر خاص

خاص باتوں میں فضیلت دی ہے اور ایسی ہی فضیلت مردوں کو بھی عورتوں پر ہے۔ مرد
عورتوں کی ضروریاتِ معیشت کے قیام کا ذریعہ ہیں، اس لئے سربراہی اور کارفرمائی کا مقام
قدرتی طور پر انہی کے لئے ہو گیا۔" صفحہ ۳۶۹ ت۔ق

کتنا فرق ہے اقبال اور ابوالکلام کی ان دو دنیاؤں میں جہاں ایک کہتا ہے کہ نسوانیتِ زن کا نگہبان
مرد ہے اور دوسرا مساوات کی یہ بشارت دیتا ہے کہ "عورتیں اس خیال سے دلگیر نہ ہوں کہ وہ مرد نہ ہوئیں
اور مردوں کے کام ان کے حصے میں نہ آئے۔ وہ یقین کریں کہ ان کے لئے بھی عمل و فضیلت کی ساری راہیں
کھلی ہوئی ہیں۔" صفحہ ۳۶۹ ت۔ق

جنسِ لطیف کی جس قدر رعاتیں اسلام نے رکھی ہیں، ابوالکلام نے ان میں سے ہر ایک پر بڑی شرح و
بسط سے بحث کی ہے اور اس بارے میں اسلام کی شرافت کے معیاروں کو اس خوبی اور خوش اسلوبی
سے پیش کیا ہے کہ اس کی داد نہ دینا بڑی ہی بے انصافی ہے۔ عورت کے حقِ انتخاب شوہر کے بارے میں لکھتے ہیں:

"شوہر کے مرنے یا طلاق دینے کے بعد جاہلی معاشرت میں عورت کی حیثیت اور بھی بدتر
ہو جاتی تھی اور اس کو اپنی پسند سے پھر ازدواجی زندگی بسر کرنے کی اجازت نہ تھی۔ اس
ظلم کے خلاف قرآن نے عورت کے اس انسانی حق کی حمایت میں یہ آواز بلند کی:
واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن
اذا تراضوا بینهم بالمعروف۔
(اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دے دی اور وہ اپنی (عدت کی) مدت پوری کر چکیں تو
دیکھو انھیں اپنی پسند سے دوسرا نکاح کر لینے کا اختیار ہے) اگر وہ اپنے (ہونے والے)
شوہروں سے مناسب طریقہ پر نکاح کرنا چاہیں۔ اور دونوں آپس میں رضامند ہو
جائیں تو اس سے انھیں نہ روکو۔" صفحہ ۲۹۶ ت۔ق

اسی طرح ایک دوسری ناانصافی کو گنا کر اس کی بھی اسلامی حقیقت ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

"عرب جاہلیت میں عورتوں کے ساتھ جو ناانصافیاں کی جاتی تھیں ان میں ایک ناانصافی
یہ بھی تھی کہ اگر کوئی شخص مر جاتا تو جس طرح اس کا مال و متاع اس کے وارثوں کے قبضے میں
چلا جاتا اسی طرح اس کی بیویوں پر بھی وہ قابض و متصرف ہو جاتے نیز مختلف طریقوں

عورتوں کو مجبور کیا جاتا کہ اپنا مہر چھوڑ دیں یا جو کچھ مال و متاع ان کے قبضے میں ہے مردوں کے قبضے میں چلا آئے۔ یہاں قرآن کی مندرجہ ذیل آیت میں اس طرح کی تمام ناانصافیوں سے روک دیا گیا۔

یاایها الذین آمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرها

مسلمانوں تمہارے لئے یہ بات جائز نہیں کہ عورتوں کو (میت کی) میراث سمجھ کر ان پر زبردستی قبضہ کر لو۔" صفحہ ۳۶۲ ت۔ ق۔ اول

ابوالکلام نے اس ناانصافی کو ناانصافی کہا ہے جسے اقبال نے طرح طرح کی تاویلوں میں دوسرے ناموں میں چھپا دیا ہے۔ اس تفریق کو ابوالکلام ہر لحاظ سے خلاف انصاف اور خلاف انسانیت قرار دیتے ہیں

" اس بارے میں نہایت صراحت اور صداقت سے قرآن نے اپنا یہ بنیادی فیصلہ سنا دیا کہ وعاشروهن بالمعروف اور (دیکھو) عورتوں کے ساتھ معاشرت کرنے میں نیکی اور انصاف ملحوظ رکھو۔ اس بارے میں اسلام کی راہ اس درجہ صداقت اور صحت پر مبنی ہے قرآن کا یہ اعلان آج بھی بعینہ صورت حال کے ہر مرحلے کو آسانی سے طے کرنے میں پوری طرح آزمایا جا سکتا ہے۔ اور اس کی کامیابی کو جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ عورت اور مرد کی تفریق جاہلی معاشرت میں اس حد تک رواج پا چکی تھی کہ کھانے کی بعض چیزیں بھی صرف مردوں کے لئے مخصوص تھیں اور عورت کے لئے ممنوع ہو گئی تھیں۔ اس سے بڑھ کر کسی معاشرت میں عورت کی کیا توہین ہو سکتی تھی۔ چنانچہ قرآن نے اس توہین نسواں کے خلاف بھی آواز بلند کی قالوا ما فی بطون هذه الانعام خالصة لذکورنا و محرم علی ازواجنا الخ اور کہتے ہیں ان چارپایوں کے پیٹ میں سے جو زندہ بچہ نکلے وہ صرف ہمارے مردوں کے لئے حلال ہے ہماری عورتوں کے لئے حلال نہیں۔ اگر مردہ ہو تو پھر اس کے کھانے میں مرد عورت سب شریک ہیں۔" صفحہ ۴۶۹ ت۔ ق

یہ ہے وہ وحشیانہ تفریق جسے مردوں نے طرح طرح کے نام سے اور مذہب کے غلط استعمال سے وہ شکل دی جسے بجا طور پر مہدی افادی نے وحشیانہ قدامت کہا ہے:

" پردہ مروجہ اس تنگ خیالی کا ایک ثمرہ ہے جو صدیوں سے عورت کی آزادی کے خلاف

ہماری فطرت کا ایک جزو ہو گئی ہے۔ عورت مرد کی جسمانی ساخت بتا رہی ہے کہ اعضاء، حواس، عقل و فکر، جذبات و خیالات اور ان تمام امور کے لحاظ سے جو انسانیت کے اجزاء ترکیبی ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ پھر یہ غیر ضروری تفریق ہماری وحشیانہ قدامت پسندی کے سوا اور کیا معنیٰ رکھتی ہے۔" ص۶۲ افادات مہدی

ابو الکلام نے اسلام کے اس مسلک کی ایسے انصاف سے تشریح کی ہے کہ انسان کو حیوانی سطح سے بلند کر دیا ہے۔ مہدی افادی نے اس تفریق کو آئینِ فطرت کے خلاف قرار دیا تھا۔ لکھتے ہیں:

"یہ امر پیشِ نظر رکھنے کے بعد کہ انسان ایک ترقی یافتہ حیوان ہے، میں نہیں جانتا کہ اختلافِ جنس کے سوا مرد و عورت میں کوئی تفریق ممکن ہے۔ عورت مرد کی طرح فطرتاً ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور وہ اپنے افعال و جوارح میں اتنی ہی آزاد ہے جس قدر اس کا فرد مقابل۔ اس لئے انسانی پیداوار کے نصف بہتر حصے کی روپوشی یعنی ناک کان چھید کر گھر کی چہار دیواری میں نظر بند رکھنا ایک طرح کا غیر ضروری تعطل اور واضع آئینِ فطرت کی غایت اصلی کے لحاظ سے بالکل غیر طبعی امر ہے۔" ص۶۳ افادات مہدی

یہ عجیب مسرت بخش حقیقت ہے کہ اسلام نے عورت کے بارے میں جس آزادی اور آدمیت کا رویہ اختیار کیا ہے اس کی قریب ترین مثالیں اگر کہیں ملتی ہیں تو وہ صرف ادیب اور شاعروں کے حلقے میں ملتی ہیں۔ مفتیوں اور مجتہدوں کے ہاں نہیں۔ ان تمام مثالوں میں جس اپنائیت کا اظہار کیا گیا ہے اور عورت کی ذات کے ساتھ جس مہذب سلوک کا اظہار کیا گیا ہے۔ وہ سرتاسر محبت پر مبنی ہے۔ مہدی نے جس زور اور ذہانت سے اس رویہ پر اصرار کیا ہے وہ ابو الکلام سے کس قدر قلبی اور قریبی تعلق رکھتا ہے۔ لکھتے ہیں عورت کیا ہے؟ وہ دنیا میں کیوں آئی ہے؟۔ اس کی ہستی کی علت غائی یعنی اس کا موضوع اصلی کیا ہے؟ اور اسی قسم کے بہتیرے سوالات ہیں جو ایک شائستہ دماغ کو متوجہ کر سکتے ہیں اور جن پر ہر زمانے میں کچھ نہ کچھ غور ہوا ہے؟ لیکن ان سب کا ایک مختصر مگر جامع جواب یہ ہے کہ وہ محبت کی چیز ہے اور دنیا میں محض اسی لئے آئی ہے؟ اس زاویہ کے بعد کس ذہانت سے اس صورت حال پر متوجہ کرتے ہیں کہ:

"یہ دنیا میں فطرت کی تکمیل کے لئے آئی اور اسی لئے مہذب دنیا میں اسے انسان کا

نصف بہتر حصہ کہتے ہیں۔ محبت، دلسوزی، خلوص، وہمدردی اس کا خاصہ فطری ہے۔ یہ جہاں ہماری خوش دلی کو بڑھاتی ہے۔ رنج وغم کو بانٹ لیتی ہے۔ صحت میں یہ رفیق زندگی، علالت میں خوش سلیقہ دایہ اور موت کے بعد ہماری خوبصورت سوگوار ہے۔ جس کی ہیرا تلاش کلائی میں پھنسی ہوئی سیاہ چوڑیاں اور کھلے ہوئے ہوئے لمبے بال وہ علامات ماتم ہیں جنھیں جیتے جی دیکھنے کو دل چاہتا ہے۔" صفحہ ۱۸

اقبال نے ان شاعروں اور ادیبوں پر یہ پھبتی کسی تھی کہ ؎

آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

لیکن ابوالکلام کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے فطرت انسان کے جس پہلو کو عورت سے نوازا ہے اس کا حاصل بجز محبت و مروت کے اور کچھ نہیں ہے۔

اسلام کی اسی روش کا مزید جائزہ لیا جائے تو یہ کہے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ اسلام نے عام مذہبی اخلاقی قوانین سے بڑھ کر جس نفسیاتی حقیقت کا اعلان اور اعتراف کیا ہے اس سے توصاف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس بارے میں اسلام کا سارا زور جبر کے خلاف ہے۔ عورت اور مرد کے رویے میں اسلام کا پیمانہ اخلاقی کم اور انسانی زیادہ ہے۔ وہ عورت اور مرد کی باہمی رضامندی و رغبت کو اخلاق کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اخلاق کی بنیاد پر رغبت و رضامندی کو مجروح نہیں کرتا۔ گاندھی جی کی زبان مستعار لی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اسلام قانون محبت کو ہر قانون سے بڑھ کر تسلیم کرتا ہے۔

اگر اسلام نے تصور توحید میں وہ سختی اور شدت اختیار نہ کی ہوتی جس پر ہم نے تفصیل سے بحث کی ہے تو اسلامی تعلیمات کا رخ یہی ہے کہ خدا اور بندے کے بعد اگر کوئی رشتہ اس قابل ہے کہ جہاں بندہ، بندہ کی بندگی کرے تو وہ شوہر اور بیوی کا رشتہ ہے۔ عام مذاہب اور مصنفین نے عورت کی جس حیثیت کو اہمیت دی ہے اس میں فطرتِ انسانی کی وہ رعایت نہیں ہے جو عورت چاہتی ہے۔ فراق کی روایت کے مطابق مہابھارت میں بھیشم پتاما نے یہ معرکہ آرا بات کہی ہے کہ بیوی خدمت کرنے میں بیٹی ہے۔ تیج اور طرف داری کرنے میں بہن ہے شفقت و محبت میں ماں ہے۔ سیج پر بیسوا ہے اور گھر میں دیوی ہے۔"

صفحہ ۱ ۔ ٹیگور نمبر آجکل ۱۹۶۱ء

عورت کی فطرت کے یہ تمام پہلو ایک لفظ میں انسانی کہے جا سکتے ہیں۔ اسلام نے ان تمام پہلوؤں کی اس

۔۔۔۔ حد تک رعایت رکھی ہے جب تک جماعت کا شیرازہ ان کے اثرات سے منتشر نہ ہو۔ اسلام نے جماعتی رعایت کا جس حد تک خیال رکھا ہے وہی اسلامی قانون کی آخری حد ہے۔ تعدد ازدواج اور متعہ کی جو مثالیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں ان کی اصل روح فطرت انسانی کی خوشی کی وہ خواہش ہے جس میں فرد نہایت وسیع حد تک آزاد ہے۔ اسلام کا سارا ذہن اس خاص معاملے میں فرد کو جبر سے بچانا اور جماعتی خیر کا پابند کرنا ہے۔ لیکن اس کی انفرادی تسکین کو محدود نہیں کرتا۔ الکتاب نے رشتہ ازدواج کی اصلی غایت سکون اور محبت کو قرار دیا ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"قرآن کہتا ہے کہ یہ اس لئے ہے تاکہ محبت اور سکون ہو، اور دو ہستیوں کی باہمی رفاقت اور اشتراک سے زندگی کی محنتیں اور مشقتیں سہل اور گوارا ہو جائیں۔" صفحہ ۹۳ ت۔ق

پس یہ سکون و محبت ہی اس رشتہ کی علت غائی ہے؟ عام مذاہب اور قوانین نے مختلف وجوہات سے اس علت غائی کو نظر انداز کر دیا۔ اسی لئے شادی کا رشتہ انسان کے لئے غیر اختیاری اور بڑی حد تک رسمی بن گیا۔ مغربی تہذیب بھی اصولاً اس رشتہ کو وہی اخلاقی درجہ دیتی ہے جو اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کا ہے لیکن عملاً مغربی تہذیب کا رُخ آزادی کو اعلیٰ قدر ماننے کی وجہ سے اس طرف ہے جس کا اسلام نے اعلان اور اعتراف کیا ہے۔ عورت اور مرد کے بارے میں عملاً جس مہذب روش کو مغرب نے اختیار کیا ہے اسلام میں اس کی قریب قریب تمام گنجائشیں نکلتی ہیں۔ سوائے ریاکاری کے۔ اسلام نے اس تعلق کو عقد کہہ کر جس میں فریقین کو شرائط کا اختیار دیا گیا ہے اس معاملے کو نفسیاتی سطح پر پہنچا دیا ہے۔ جہاں ابھی مغربی تہذیب بھی قدم رکھتے ہوئے جھجکتی ہے۔ فقہا نے اس معاملے میں جو بحثیں کی ہیں اور نفسیاتی تسکین کے جن پہلوؤں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ ان پر خالص انسانی نقطہ نظر سے غور و فکر کیا جائے تو اس کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام کا مزاج اس خاص مسئلے میں اس قدر انسانی واقع ہوا ہے کہ وہ سوائے انفرادی جبر کے اور ہر اخلاقی پابندی سے آزاد اور سوائے جماعتی خیر کے اور ہر مصلحت سے ناآشنا ہے۔

اقبال باوجود بلندیٔ فکر اور سید احمد خاں باوجود عقلیت پسندی کے مسلک کے عورت اور مرد کی مساوات کے اس تصور کو نہ سمجھ سکے جس کی ابوالکلام نے اس زور اور ذہانت سے تبلیغ کی ہے جس کی کوئی مثال علمائے اسلام میں نہیں ملتی۔

الکتاب نے سورۂ یوسف میں ایک جگہ عورت کے کردار کا تجزیہ کرتے ہوئے اسے نقطہ کیں

سے تعبیر کیا ہے ۔ اکثر علماء اور مفسرین نے اس کی یہی تعبیر کی ہے کہ عورت کی فطرت میں مرد کے مقابلے میں ایک طرح کی مکاری ہوتی ہے اور یہ مکاری خاص جنس لطیف سے وابستہ ہے ۔ ابوالکلام نے اس سے بڑا عالمانہ اختلاف ظاہر کیا ہے ۔ لکھتے ہیں :

"عزیز کے اس قول ان کیدکن عظیم (تم لوگوں کی مکاریاں بڑی ہی سخت مکاریاں ہیں ۔) جو رائے ظاہر کی گئی ہے وہ ظاہر ہے کہ اپنے وقت اور اپنے شہر کی عورتوں کی نسبت ہے نہ کہ دنیا جہان کی تمام عورتوں کے لئے ۔ اور پھر جو کچھ بھی ہے عزیز کا قول ہے ۔ خود قرآن کا حکم نہیں ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ لوگوں نے اس مقولہ کو اس طرح استعمال کرنا شروع کر دیا گویا عورتوں کے جنسی اخلاق کے لئے یہ قرآن کا فیصلہ ہے اور اس کے نزدیک عورت کی جنس مردوں کے مقابلے میں زیادہ مکار اور بے عصمتی کی گھاتیں نکالنے میں زیادہ ہوشیار ہے ۔" ص۲۶۵ ت ۔ ن

اس خیال پر بڑی سختی سے تنقید کرتے ہوئے اسلام کی روح مساوات کے پیش نظر اس معاملے ..... کے دوسرے پہلو کو پورے عالمانہ وزن و وقار کے ساتھ اس طرح پیش کرتے ہیں :

" بلاشبہ مردوں نے اپنی ظالمانہ خود غرضیوں سے عورتوں کے بارے میں ہمیشہ ایسے ہی فیصلے کئے ہیں ۔ لیکن قرآن کا یہ فیصلہ نہیں ہے ۔ اس نے ہر جگہ مرد اور عورت دونوں کا مساویانہ حیثیت سے ذکر کیا ہے اور فضائل و خصائل کے لحاظ سے وہ دونوں میں کسی طرح کی تفریق نہیں کرتا ۔ سورۂ نساء میں جہاں ازدواجی کے احکام کی تشریح ہے وہاں صاف صاف تصریح کر دی ہے کہ فضائل و محاسن کے لحاظ سے دونوں یکساں طور پر اپنی راہیں رکھتے ہیں اور دونوں کے لئے ایک ہی طرح پر فضیلتوں کا دروازہ کھول دیا گیا ہے للرجال نصیب مما اکتسبوا الخ چنانچہ جس طرح وہ نیک مردوں کے فضائل و مدارج تبلاتا ہے اسی طرح نیک عورتوں کے بھی تبلاتا ہے ۔ اور جس طرح بدعمل مردوں کی برائیاں تبلائی ہیں اسی طرح بدعمل عورتوں کی تبلائی ہیں ۔ کہیں بھی دونوں میں کسی طرح کا امتیاز اس نے جائز نہیں رکھا ۔ مردوں کے لئے اگر فرمایا التائبون العابدون تو عورتوں کے لئے بھی فرمایا مسلمات مؤمنات الخ

منافقوں کا ذکر کیا تو صرف مردوں ہی کا نہیں کیا دونوں جنسوں کا کیا المنافقون والمنافقات۔ مومنوں کا ذکر کیا تو صرف مردوں ہی کا نہیں کیا دونوں کا کیا۔ والمؤمنون الخ مردوں اور عورتوں کی یہ اخلاقی مساوات اس کا عام اسلوب ہے۔ ہر جگہ تم دیکھو گے وہ دونوں کو ایک ہی صف میں کھڑا کرتا۔ ایک ہی درجے میں رکھتا اور ایک ہی طرح یہ ذکر و خطاب کرتا ہے۔ ان المسلمین والمسلمات یعنی جس طرح مردوں میں مسلم و مومن ہیں اسی طرح عورتوں میں بھی مسلمہ و مومنہ ہیں جس طرح مردوں میں قانت مرد ہیں اسی طرح عورتوں میں بھی قانتہ عورتیں ہیں۔ جس طرح مردوں میں صادق مرد ہیں، اسی طرح عورتوں میں بھی صادقہ عورتیں ہیں جس طرح مردوں میں اللہ کا خوف رکھنے والے اور بکثرت اس کا ذکر کرنے والے ہیں اسی طرح عورتوں میں بھی اللہ کا خوف رکھنے والیاں اور بکثرت اس کا ذکر کرنے والیاں ہیں اور پھر جس طرح مردوں میں ایسے پاکباز ہیں کہ نفسانی خواہشوں کے غلبہ سے اپنی حفاظت کرتے ہیں اسی طرح عورتوں میں بھی ایسی پاکباز ہستیاں ہیں جو اپنی حفاظت سے کبھی غافل نہیں ہوتیں۔ غور کرو کسی وصف میں بھی تفریق نہیں، کسی فضیلت میں بھی امتیاز نہیں، کسی بڑائی میں بھی عدم مساوات نہیں۔ پھر کیا ممکن ہے کہ جس قرآن نے مردوں اور عورتوں کی اخلاقی مساوات اس درجہ ملحوظ رکھی ہو، اسی قرآن کا یہ فیصلہ ہو کہ عورتوں کی جنس مردوں کے مقابلے میں زیادہ بد اخلاق ہے؟ اور مرد بڑے پاکباز ہوتے ہیں، مگر بدبخت عورتیں جو نفس پرست اور مکار ہیں؟ تفسیر قرآن کی تاریخ کی یہ کیسی بوالعجبی ہے کہ ایک مصری بت پرست کے قول کو اللہ کا فرمان سمجھ لیا گیا اور اس سے اس طرح استدلال کیا جا رہا ہے گویا عورتوں کی جنس پستی و بد اخلاقی کے لئے کتاب اللہ کا قطعی فیصلہ موجود ہے؟" صفحہ ۲۶۶ ت۔ ق

الکتاب کے مسلک کی تشریح اور تفسیر کے بعد ابوالکلام نے نہایت دقت نظر سے دونوں کی نفسیات کے تقابلی مطالعے سے بڑے دوررس نتائج اخذ کرتے ہوئے اپنے ان خیالات کو پیش کیا ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ اگر پاکبازی و عصمت کے لحاظ سے دونوں جنسوں میں تفریق ہی کرنی

ہو تو ہر طرح کی نفس پرستیوں اور مکاریوں کی حیوانیت مرد کے حصے میں آئے گی اور ہر طرح کی پاکیوں اور عفتوں کی فرشتگی عورت کے لئے ثابت ہوگی۔ یہ مرد ہی ہے جس کی حیوانیت پر عورت کی فرشتگی شاق گزرتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اسے بھی اپنی ہی طرح کا حیوان بنا دے۔ اس لئے اپنے کید عظیم کے سارے فتنے کام میں لاتا اور برائیوں کی ایک ایک راہ سے اسے آشنا کر کے چھوڑتا ہے۔ پھر جب وہ اس کے پیچھے قدم اٹھا دیتی ہے تو اس سے گردن موڑ لیتا ہے۔ اور کہنے لگتا ہے اس کا کید تو سب سے بڑا کید ہے۔ اور اس کی برائی سب سے بڑی برائی ہے۔ فی الحقیقت سب سے بڑا کید تو مرد ہی کا کید ہے جو پہلے اسے اپنی کامجوئی کا آلہ بناتا ہے اور جب بن جاتی ہے تو خود پاک بنتا ۔۔۔ اور ساری ناپاکیوں کا بوجھ اسی معصوم کے سر ڈال دیتا ہے"

"دنیا میں کوئی عورت بُری نہ ہوتی اگر مرد اسے بُرا بننے پر مجبور نہ کرتا۔ عورت کی برائی کتنی ہی سخت اور مکروہ صورت میں نمایاں ہوئی ہو، لیکن اگر جستجو کرو گے تو تہ میں ہمیشہ مرد ہی کا ہاتھ دکھائی دے گا۔ اور اگر اس کا ہاتھ نظر نہ آئے تو ان برائیوں کا ہاتھ ضرور نظر آئیگا جو کسی نہ کسی شکل میں اس کی پیدا کی ہوئی ہیں" ص۲۶۶ ت۔ ق

عورت کی طرف ہمدردی اور اس کی ذات کی حمایت کا یہ وہ پہلو ہے جو ابوالکلام نے رسالتمآب کی شخصیت اور شعور سے اخذ کیا ہے۔ رسالت مآب نے ایک شخص کو دیکھا جو آپ کی موجودگی کے سبب کسی قدر خوف زدہ ہو رہا تھا۔ آپؐ نے فوراً ارشاد فرمایا کہ:

" اطمینان رکھو میں بھی ایک عورت ہی کا بچہ ہوں" بحوالہ ص۲۴ اسلام کا نظریہ حیات

کہاں عورت سے یہ تعلق اور اپنائیت اور کہاں طنز و تضحیک کا وہ پہلو جس کا اظہار بڑے بڑے ادیبوں اور شاعروں نے بھی بے دھڑک کر دیا ہے۔ مشہور فرانسیسی ڈرامہ نگار مولیئر اپنے مشہور ڈرامے فاضل عورتوں میں ان عورتوں کا مذاق اُڑاتا ہے جو اپنے فرائض سے غافل ہو کر اپنا سارا وقت عالم فاضل بننے میں صرف کرتی ہیں۔ اس کے خیال میں:

"عورتوں کی تعلیم ایسی ہونی چاہیے کہ جو ان کے حقیقی فرائض بجا لانے میں مدد و معاون ہو سکے نہ کہ انھیں حقیقت سے دور کر دے جس کی وجہ سے ان کی زندگی مضحکہ خیز بن جائے" ص۸۱۲ ف۔ ا

ایک اور فرانسیسی نقاد کہتا ہے :

"عورتیں جبلت کے تحت کام کرتی ہیں۔ اور ان کی قوت ارادی بمقابلے مردوں کے کمزور ہوتی ہے۔ تصورات کا پیچ و خم ان کی دور تک رہبری نہیں کرتا۔ ہاں محبت انھیں کشاں کشاں طویل منزلیں بھی آناً فاناً طے کرا دیتی ہے۔" صد ۱۱۵ ن ۔ ا

اس کے برعکس ابوالکلام نے عورت کے بارے میں جو روش اختیار کی وہ ان کے عظیم الشان فکر کی وہ سطح ہے جس تک نہ سید احمد خاں پہنچتے ہیں نہ غالب اور اقبال۔ عورتوں کی تعلیم کے بارے میں تہذیب الاخلاق کے ابتدائی پرچوں میں اس قسم کے خیالات ملتے ہیں :

"کچھ شبہ نہیں کہ قومی تہذیب و شائستگی کے لئے عورتوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضرور ہے، پس ہم کو لڑکیوں کی تعلیم کے لئے اور ان کو دستکاری سکھانے کیلئے کوئی عمدہ بندوبست کرنا چاہیئے۔" صد ۳ غ ۔ ت

اس راہ میں ابوالکلام کا فکر بلند ان کی منزل بھی ہے اور شمع رہگذر بھی۔ اقبال نے ایک موقع پر ترکی کے وطن دوست شاعر ضیاؔ کی نظموں کے حوالے سے یہ تسلیم کیا ہے کہ اسلامی قوانین میں بھی مزید نشوو نما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اقبال نے عورت کے اسلامی تصور کے بارے میں شارع عام سے ہٹنا گوارا نہ کیا اور مروجہ فقہی اصطلاحات میں قانع ہو کر رہ گئے۔ ضیاؔ نے اپنی ایک نظم "مذہب اور سائنس" میں عورت پر ایک بند لکھا ہے۔ اس بند کا تعارف اور اقتباس پیش کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :۔

"شاعر نے نسائیت کے بارے میں اپنا نصب العین پیش کیا ہے۔ زن و مرد کی مساوات کے جوش میں وہ اسلام کے قانون عائلہ میں بھی جیسا کہ آج اس کو سمجھا اور عمل میں لایا جا رہا ہے، چند بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتا ہے۔" صد ۲۴۹ ن ۔ ب ۔ ج ۔ ا ۔ ا

شاعر کا اقتباس یہ ہے :

"اور پھر عورت ہے میری ماں - میری بہن - میری بیٹی یہ عورت ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ میری محبوبہ ہے، میرا آفتاب، میرا ماہتاب، میرا ستارہ اس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا۔ یہ کیسے

ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابل نفرت ٹھیرائے۔
جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف اور رواج میں چوتھائی قرار دیا جاتا ہے۔ عائلہ
کا درجہ بلند نہیں ہوگا نہ ملت کا۔ ہم نے دوسرے حقوق کے لیے عدالتیں کھول رکھی ہیں
لیکن عائلہ کی زمام مذاہب فقہ کے ہاتھوں میں دے دی ہے۔" صفحہ ۲۵ ت۔ ن۔ ۱۰۱

کس قدر تعجب اور تاسف کا مقام ہے کہ اقبال جیسے بلند فکر اور عالی دماغ شخص باوجود اس قدر وسعت فکر اور بلندی خیال کے جو فقہ اور قوانین اسلام کے بارے میں وہ رکھتے تھے یعنی قوانین اسلام میں نئی نئی تعبیروں کے امکانات ہیں اس مسئلے خاص میں اس قدر روایتی واقع ہوئے ہیں کہ اسلام کی ساری عظمت جو اس خاص مسئلے میں پوشیدہ ہے وہ ان کے نزدیک خرافات میں کھو گئی ہے۔ اقبال نے جس جسارت اور جرأت سے اسلامی قوانین کے بارے میں لکھا تھا کہ:

"آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا۔ گو ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ہم اس مسئلہ میں وہی روح برقرار رکھیں جس کا اظہار کبھی حضرت عمر کی ذات میں ہوا تھا۔ وہ امت کے اولین دل و دماغ ہیں جو ہر معاملے میں آزادی رائے، اور تنقید سے کام لیتے تھے اور جن کی اخلاقی جرأت کا یہ عالم تھا کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حالت نزع میں یہاں تک کہہ دیا کہ ہمارے لئے اللہ کی کتاب کافی ہے۔" صفحہ ۲۵۱ ت۔ ن۔ ۱۰۱

اقبال نے اس بحث میں یہ بات کھل کر کہی ہے کہ فقہی نظامات افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسلامی قوانین کی نشوونما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ مزید وضاحت سے لکھتے ہیں:

مسلمانوں کا آزاد خیال طبقا گر اس امر کا دعویدار ہے کہ اسے اپنے تجربات علمی علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو غلط ہو قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی مسلسل ایک تخلیقی عمل ہے۔ بجائے خود اس امر کا متقاضی ہے کہ

مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اسے اپنے لئے ایک روک تصور کرے" صـ۲۶۰ ت۔ج۔ ۱۰۱

اقبال کی اس بلندی نظر اور فکر رسا کے بعد جب اس مسئلے میں ہم ان کی یہ رائے پڑھتے ہیں کہ وہ باوجود کتاب کی تصریحات کے مرد و زن کی مساوات کے قائل نہیں ہیں تو ان کے اندیشہ تاریک سے اداس ہو جاتے ہیں۔ اقبال ترکی شاعر ضیاء پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"رہا ترکی شاعر کا مطالبہ (مساوات مرد و زن کے پیش نظر وراثت میں برابری) سو میں سمجھتا ہوں وہ اسلام کے قانون عائلہ سے کچھ بہت زیادہ واقف نہیں۔ وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن پاک نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی معاشی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے۔ اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بنا پر خود اپنے ہاتھ میں لے لے۔ یوں امر طلاق میں تو مرد و زن کے درمیان مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ رہی وہ اصلاح جو شاعر نے قانون وراثت میں تجویز کی ہے سو اس کی بنا غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً ان کے حصوں میں مساوات قائم نہیں کی گئی تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے؟ اس لئے کہ یہ خیال تعلیمات قرآن کے منافی ہے" صـ۲۲۲ ت۔ج۔ ۱۰۱

اقبال نے ترکی شاعر ضیاء کے اس اعتراض کے جواب میں ایک قابل توجہ نکتہ یہ ضرور پیش کیا ہے جو اسلام کے قانون وراثت کے فرق کی قابل توجہ توجیہہ ہے:

"شریعت اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ہی مالک ہے جو اسے والدین سے ملتا ہے۔ اور مہر کی بھی جسے اس کی مرضی کے مطابق مؤجل بھی ٹھہرایا جا سکتا ہے اور غیر مؤجل بھی۔ اور جس کی ادائیگی تک وہ خاوند کی ساری جائداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری بھی تا دم حیات خاوند ہی پر رہتی ہے۔ اب اگر اس نقطہ نظر سے قانون وراثت کا جائزہ لیا جائے تو صاف ظاہر ہو جائے گا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ برعکس اس کے ان کو سہام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وہی اس مساوات کا ذریعہ بن جاتی ہے جس کا شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ ۔ در اصل قرآن مجید

کے قانونِ وراثت کی تہ میں بقول خان کہ یہ شریعت اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے۔ جو اصول کام کرتے ہیں۔ ان پر مسلمان ماہرینِ قانون نے ابھی تک کما حقہ توجہ نہیں کی۔ ہمیں چاہیئے اس بڑے تلخ طبقاتی نزاع سے جو آج کل کے معاشرے میں جاری ہے سبق حاصل کریں۔ میرا خیال ہے کہ جہاں ہم نے اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیشِ نظر کیا جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے۔ ہمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آجائیں گے۔ جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے۔ پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے زیادہ اور فائدہ اٹھا سکیں گے" صفحہ ۲۶۳ تا ۲۶۵

اس میں شک نہیں کہ یہاں اقبال نے بڑی بیدار مغزی سے ضیاء کے اس اعتراض کو اس خوبی سے واضح کیا ہے کہ یہ اعتراض اگر اصولاً نہیں تو عملاً بڑی حد تک رد ہو جاتا ہے۔ اگر یہی صورتِ حال عورت اور مرد کی شہادت میں بھی پیش آتی ہے

اسلام نے مرد کے مقابلے میں عورت کی شہادت کو بھی مساوی درجہ نہیں دیا اور دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے مساوی قرار دی ہے۔ جب کہ جمہوریت میں عورت اور مرد کی رائے کا درجہ ہر طرح یکساں ہے۔ اس بارے میں چونکہ الکتاب نے کھلے لفظوں میں عورت اور مرد کی مساوات کی تلقین کی ہے۔ اس لئے اقبال نے اس کے جس پہلو کو واضح کیا ہے وہ بڑا وقیع پہلو ہے اور اس پہلو پر واقعی اقبال نے اپنی ذہانت کی داد دی ہے۔ ابوالکلام نے اسلام کے اسی مسلک کی عالمانہ تشریح کرتے ہوئے غلط فہمیوں کی وہ تمام راہیں بند کر دی ہیں جن سے اسلام کے اسی متعین مسلک پر ذرا بھی اثر پڑ سکتا ہے۔ ان مواقع کے پیشِ نظر یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ ان کا سینہ علومِ اسلامیہ اور نکاتِ قرآنیہ کا عظیم الشان گنج گرانمایہ تھا۔ مثلاً ابوالکلام ایک حدیث کی تفسیر بیان کرتے ہوئے کس دقتِ نظر سے اسلام کی سیدھی راہ کا صحیح تعین کرتے ہیں۔ حدیث میں کہا گیا ہے کہ جب تمہارے امیر بدترین لوگ ہوں اور تمہارے مالدار بخیل اور تمہاری حکومت عورتوں کے اختیار میں چلی جائے گی تو پھر زمین کے اندر تمہارے لئے زیادہ اچھا ہوگا بمقابلہ زمین کی سطح کے۔ یعنی زندگی سے موت بہتر ہوگی۔ یہاں ابوالکلام نے حدیث کے ان الفاظ کے پیشِ نظر جس نکتہ رسی کا ثبوت دیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ (امور کم الی نسائکم) کیا خوب تشریح اس طرح کرتے ہیں:

"امور حکمرانی دنا نکھ سے یہ مقصود نہیں ہے کہ عورتیں تمہاری بادشاہ ہوں" نہ یہ مقصد ہے کہ عورتوں کے مشورے سے کام انجام پائیں بلکہ یہ اشارہ ہے۔ شاہان نفس پرست اور امرا عمّال کی حرم سراؤں کی زندگی کی طرف گویا سررشتہ حکومت مجلس شوریٰ اور اصحاب حل و عقد کی جگہ حرم سرا کے عشرت خانوں کے ہاتھ میں چلا جائے گا۔ عورتیں جس چال چلیں گی چلائیں گی" صفحہ ۲۸۳ ت۔ ق

یہ ہے اسلام کا وہ مسلک مساوات جو اس نے وضاحت اور تفصیل سے عورت اور مرد کے تعلقات کے لئے بمنزلہ اساس قرار دیا ہے۔ اور جب ابوالکلام دیکھتے ہیں کہ اس کے خلاف وہ راستہ اختیار کیا جارہا ہے جسے اسلام نے بند کرنے کی کوشش کی تھی، وہ اپنی انانیت کے ساتھ چیخ پڑتے ہیں اور اس بارے میں کس وقار برہم اور زور شور براہین کے ساتھ پکار اٹھتے ہیں:

"قرآن کی عدالت میں بنی نوع کی عدالت میں انسانیت کی عدالت میں ان تمام بیزاریوں بے چینیوں اور بالفاظ دیگر تمام برکتوں اور سعادتوں کے چھن جانے کا سبب شوہروں کا بیویوں پر ظلم ہے۔ یہ چیز بلا شبہ عام تھی لیکن بعثت نبوی سے قبل، مگر قرآن نے آکر بتلایا کہ شوہر اور بیوی میں باعتبار حقوق کوئی فرق نہیں ہے۔ معصیت ہے اگر بیوی شوہر کا حق ادا نہ کرے۔ اور ظلم و معصیت ہے۔ اگر شوہر بیوی کے حقوق ادا کرنے میں غفلت و بے پروائی اور بے نیازی برتے" صفحہ ۱۹ آ۔ک۔ ت

"تم نے تو سمجھ لیا ہے کہ مرد کے لئے جائز ہے کہ وہ عیاشیاں کرے اور گھر کی ملکہ مالکہ پر ظلم کرے مگر صبر و ضبط تا کے؟ نتیجہ یہ ہوا کہ تمہاری بد عمالیوں اور بدسلوکیوں سے تنگ آ کر انھوں نے آغوش دین سے نکلنا اور مرتد و عیسائی ہونا شروع کر دیا" صفحہ ۱۹

کس جوش اور جسارت سے للکارتے ہیں:

"یاد رکھو تمہاری بہتری بھی جبھی ممکن ہے جب تمہاری عورتیں تم سے خوش ہوں اور بہتر۔ چنانچہ حضرت محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے خیرکم خیرکم لاھلہ اور خیارکم خیارکم نسائکم۔ تم میں اچھا وہی ہے جو اپنے اہل وعورت کی نظروں میں بھی اچھا ہے اور اسے تم سے کوئی شکایت نہیں" صفحہ ۲۰ آ۔ک۔ ت

"خوب اچھی طرح سن لو یہ حقوق حقوق اللہ میں سے نہیں ہے۔ اللہ کو اپنے حق کے بارے میں اختیار ہے باز پرس کرے یا بخش دے۔ یہ بندوں کے حقوق ہیں اور اسے خدا بھی نہ بخشے گا جب تک کہ بندے نہ بخشیں۔ لہذا ڈرو اس بات سے کہ بندوں خصوصاً اپنی بیوی کے حق کو ظالمانہ طریقہ سے تلف کرو۔ . . . . میں تمھیں یقین دلاتا ہوں کہ اس منبر پر کھڑے ہو کر اس کی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے یقین دلاتا ہوں کہ مناہل زندگی کی خوبی ہی تعمیر ملت اور مسلمان کی قومی و اجتماعی زندگی کے قصر رفیع کی خشت اولیں ہے۔ لہذا گھر کی زندگی میں ان برکتوں اور سعادتوں کو تلاش کرو جو تمھیں قرآن نے دی تھیں۔" مجتبیٰ آ۔ت

ابو الکلام کے اس مسلک کے بعد عہد جدید کے پیغمبر تعلیم اور رہبر دانا سید احمد خاں بھی ان سے بہت دور واقع ہوئے ہیں۔ وہ بھی اسلام کے اس مسلک کی اساس کو کہ شادی کی علت غائی انسانی مسرت کی فراوانی ہے صحیح تسلیم کرتے ہیں چنانچہ تعدد ازدواج کی بحث میں بڑی متانت سے لکھتے ہیں:

"انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے، اس بات کو توریت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کو یہ خیال آیا کہ انسان کو (کا) اکیلا ہونا اس کے حق میں اچھا نہیں تو اس نے ان کے واسطے ایک ساتھی پیدا کیا۔ اور وہ عورت ہے جو اس واسطے پیدا کی گئی ہے کہ انسان کی زندگی کے فکر و تردد اور رنج و راحت میں شریک ہو، اپنی مجالست سے اس کی خوشی کو بڑھائے۔ اپنی محبت بھری ہمدردی سے اس کی تکلیف کو کم کرے اور سب سے اخیر غرض جس کے لئے وہ پیدا کی گئی ہے یہ ہے کہ مرد کے ساتھ شریک ہو کر خدا کے اس بڑے حکم کی تعمیل میں کہ بڑھو اور پھیلو اور زمین کو آباد کرو مدد دے۔" صفحہ ۳۱ ج۔ نع

یہاں اگرچہ بحث کا موضوع جیسا نازک اور جذباتی مسئلہ ہے۔ اس کے برخلاف سید احمد خاں کا انداز اس طرح محتاط اور محترم ہے کہ جذباتیت کو دخل ہی نہیں رہا۔ حالانکہ بات تقریباً وہی کہی گئی جس کا ماخذ الکتاب کا یہ اشارہ ہے کہ عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں۔ الکتاب سے استفادہ کرتے وقت سید احمد خاں، اقبال اور ابو الکلام تینوں نے بڑے ستھرے مذاق اور صالح مزاج ہونے کا ثبوت دیا ہے اور عام مولویوں کی سطح سے اپنے کو بلند [illegible] نہ رکھ سکے اور ملا کی سطح پر اتر آئے۔ ابو الکلام نے عورتوں کے مسئلے اور موضوع پر جس بے پایاں آزادی اور بے گراں سرمایۂ اجتہاد کا ثبوت دیا وہ آج تک کسی مفکر اور شاعر کے نصیب میں نہیں آیا چنانچہ سید احمد خاں بھی

اس راہ میں ابوالکلام سے بہت پیچھے واقع ہیں عورت کی حیثیت اور حقیقت کے بارے میں باوجود الکتاب کی صاف اور واضح روش کے سید احمد خاں بھی آگے نہ جا سکے کہ ماضی پر چند کلمات آفریں کہیں اور حال کی پردہ پوشی کر لیں۔ اس موضوع کے مستقبل پر سوائے ابوالکلام کے اور کسی کی فکر رسا روشن نہ ہو سکی چنانچہ عورتوں خطاب کرتے ہوئے سید احمد خاں لکھتے ہیں :

"اے میری بہنو، میں اپنی قوم کی مستورات کی بہت زیادہ قدر کرتا ہوں۔ ہماری قوم کے مردوں نے اپنے باپ دادا کی بزرگی کو خاک میں ملا دیا۔ مگر خدا کے فضل سے تم میں ہمارے باپ دادا کے بزرگ نشان بدستور موجود ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہم مردوں میں شبلی اور جنید موجود نہیں، مگر خدا کا شکر ہے تم میں ہزاروں لاکھوں رابعہ بصری موجود ہیں۔"

ص۱۴۶ حیات جاوید

سید احمد خاں کی یہ خوش فہمی اس خوش اعتقادی سے زیادہ نہ تھی کہ:

"تمہاری نیکی، تمہاری بردباری، تمہاری محبت، ہر قسم کی مشکلات کی برداشت اور اسی صبر، بچوں کی پرورش گھر بار کا انتظام ہمارے فخر کا باعث ہے۔ اگر کوئی قوم تمام دنیا میں اپنے تئیں کسی قسم کا فخر دے سکتی ہے تو ہم اپنی قوم کی مستورات دنیا کی قوموں پر فخر دے سکتے ہیں۔ یہ ہمارا فخر تمہارے ہی سبب سے ہے" ص۱۴۶ ح۔ج

سید احمد خاں اس خام خیالی اور خوش اعتقادی میں مبتلا تھے کہ قوم میں جدید تعلیم کا اثر صرف مردوں تک محدود رہے گا اور یہ رو عورتوں سے ہٹی اور بچی رہے گی۔ جدید تعلیم کی رو نے ہندوستانی سماج کے سمندر میں جو طوفان اور تہلکہ مچا دیا تھا اور خود سید احمد خاں جس پیام کے پریت اور جس تعلیم کے پیغامبر تھے وہ خود بھی اس راز سے آگاہ نہ تھے کہ فطرت کا قانون عورت اور مرد کے لئے جداگانہ نہیں ہے۔ دونوں انسانیت کے درجے میں برابر ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کا لباس اور ایک دوسرے کا سہارا ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ پیغمبر تعلیم اور پیر تجدد اس راہ میں قدامت کے بتوں کو پوجے بغیر نہ رہ سکا۔ حالی کی یہ شہادت یقیناً بڑی وقعت کی مستحق ہے کہ:

"سر سید اس وقت تک جب تک کہ لڑکوں میں تعلیم عام نہ ہو جائے لڑکیوں کے لئے ضروری مسائل مذہبی کی تعلیم کافی سمجھتے تھے" ص۱۴۶ ح۔ج

یعنی لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانوی اور سید احمد خاں کے مسلک میں چنداں فرق نہ تھا۔ دونوں ضروری مذہبی مسائل تک تعلیم کو محدود کر دیتے تھے۔ حضرت تھانوی سنجیدگی سے تعلیم میں باقی علم کے قائل تھے، تحریری کے نہیں۔ اس باب تجدد و تفکر کی ساری فضیلتیں اور فراستیں نہ صرف ہندوستان بلکہ عالم اسلام میں پیغمبر اسلام کے بعد ابوالاسلام اور صرف ابوالکلام کا منصب و مقدر تھیں پیغمبر اسلام نے عورت کی جنس کو اصلاً اور اصولاً جنس انسانیت قرار دیا تھا۔ مرد و عورت کی جنس انسانیت میں تفریق و تقسیم کی ساری راہیں اگر مسدود نہ کی تھیں تو محدود یقیناً کر دی تھیں۔ آزادی کو عورت کا حق اسی طرح تسلیم کیا تھا جس طرح مرد کا۔ عبادت کا جو عمل مردوں کے لیے تھا وہی عورتوں کے لئے۔ مال اور ملکیت جس طرح مردوں کی کمائی تھی یہی عورتوں کا بھی کسب قرار پائی۔ ذمہ داری اور ضبط کا جو مظاہرہ مردوں کے لئے لازمی قرار دیا تھا اس کی پابندی عورت کو بھی تھی۔ صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ سب سے بڑھ کر یہ کہ عورت اور مرد کے رشتہ ازدواج میں زندگی کی کسی قدر کو مداخلت کی اجازت نہ تھی۔ یہاں تک کہ خود نفس مذہب کو جو بلا شبہ چند قدروں کا مجموعہ تھا پیغمبر اسلام کی نظر میں اس مسلہ غیر اہم اور ادنیٰ قرار پایا کہ عورت اور مرد کے فطری رشتے میں اس کی حدیں بھی اس حد تک توڑ ڈالی گئیں تھیں کہ شوہر اور بیوی کے لئے یہ شرط بھی لازمی نہ رہی تھی کہ وہ دونوں ایک ہی مذہب کے ماننے والے ہوں۔ اسلام نے اس رشتے کے بارے میں جس عظیم الشان انقلاب کا اعلان کیا، وہ فطرت انسانی کی آزادی کا گراں مایہ چارٹر (فرمان) ہے۔ دنیا کا کوئی مذہب اس بارے میں انسانی فطرت کا وہ راز نہ پاسکا جس کا محرم اسلام ہے۔

سید احمد خاں نے کیوں کر لڑکیوں کی تعلیم مذہبی مسائل تک محدود رکھی تھی اس لئے حالی جیسے بالغ نظر نقاد کو اس کا اعلان اور اعتراف کرنا پڑا تھا کہ:

"اگرچہ ابھی سوسائٹی کے دباؤ نے بہت کچھ ان کے جذبات کو دبا رکھا ہے لیکن آخرکار ایک طرف کی تعلیم اور دوسری طرف کی جہالت قوم کے حق میں یقیناً برے نتائج پیدا کرے گی۔" صفحہ ۳ ج ۔ ۲

حالی کے اس اعلان اور اعتراف نے چاہے سید احمد خاں کی بلند نظری کے درجے نہ گھٹائے ہوں، لیکن اپنی عظمت فکر کے درجے یقیناً بلند کر لئے۔

سید احمد خاں جیسے بالغ نظر اور باخبر مجتہد اس بارے میں روش عام سے نہ بچ سکے اور تقلید کے دیرینہ حلقہ میں پھنسے رہے۔ ابوالکلام کی فکر و فراست کے پیش نظر اس موضوع پر سید احمد خاں کی راہ

بہت پر پیچ ہے وہ سرتا سر سرگشتۂ خمار رسوم و قیود ہے۔

تعجب اور تاسف ہوتا ہے کہ جس شخص نے مذہب کے اہم اور بنیادی مسائل میں بڑی بے باکی اور بُردباری سے اجتہاد کا بند دروازہ توڑا جو مدتوں سے اسلامی فہم و فقہ کے لئے ایک بڑی رکاوٹ بن گیا تھا اور جب مذہبی زندگی کا بہاؤ تقلیدی رکاوٹوں کی وجہ سے رکے اور سڑے ہوئے پانی کی طرح ناقابل برداشت ہو گیا تھا تو اس نے تعلیم کے اس تہہ خانے کو تازہ روشنی اور ہوا دی لیکن اسلام میں عورت کے تصور سے اس کی نظر تطابق نہ پیدا کر سکی۔ اور توہمات میں اسیر ہو کر رہ گئی۔ سید احمد خاں پردے کے تعلق سے لکھتے ہیں:

"میں پردہ کی رسم کا متعدد وجوہ سے نہایت طرفدار ہوں اور بالتخصیص ہندوستان میں۔ اس میں میرا کچھ اجتہاد نہیں ہے۔ نہ میں نے کبھی اس پر غور کیا، مگر فقہائے اسلام کا یہ مسئلہ ہے کہ منہ اور ہاتھ پہنچے تک اور پاؤں ٹخنے تک ستر میں داخل نہیں۔ فقہائے متاخرین نے بسبب فسادات زمانہ کے منہ کو بھی پردے میں داخل کیا ہے۔ مولوی شرر نے میری نسبت غلط لکھ دیا ہے شاید میں نے کسی کے سامنے کہا ہو گا کہ ستر عاشقہ اور ہاتھ پردے میں داخل ہیں۔ ان کو چاہیے کہ خود فقہ کی کتابیں دیکھیں" صفحہ ۵ ج۔ ۲

کتنا فرق ہے سید احمد خاں اور ابوالکلام کی ان دو دنیاؤں میں ایک کا نشیمن تقلیدی قفس کے گوشے میں ہے۔ اور دوسرے کا بسیرا پہاڑوں کی چٹانوں کی آزاد فضا میں اس لئے حالی جیسے بالغ نظر نقاد بھی اس کی کوئی قابل توجہ تاویل نہ کر سکے اور انہیں خاموشی اور تحقیق کے لہجے میں یہ ماننا پڑا کہ:

"مستورات کے پردے کی نسبت ان (سید احمد) کی رائے تعلیم یافتہ نوجوانوں کے بالکل برخلاف تھی۔ وہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حالت اس قابل نہیں سمجھتے تھے کہ ان کی عورتیں منہ کھولے بے حجاب بازاروں میں پھریں" صفحہ ۵ ج۔ ۲

اس صورت حال کے پیش نظر ابوالکلام نے جو روش اختیار کی اس نے اسلامی فہم و فقہ میں ان کے اتنے ہی اونچے بلند کر دیئے جتنے ان کے معاصرین کے درجے کم کر دیئے۔ کتنی عبرت انگیز تھی۔ یہ صورت حال سے

عارف و عامی تمام بندۂ لات و منات

پیغمبر اسلام کی معیاری سوسائٹی کے قرن اول میں علم و فضل کے اعتبار سے عورت کا وہی درجہ

تھا جو کسی بڑے سے بڑے عالم مرد کا ہو سکتا ہے۔ اسلامی علوم و فنون خصوصاً فنِ حدیث کی جو عظیم الشان خدمت حضرت عائشہؓ نے کی ہے وہ دنیائے اسلام کا قابلِ صد فخر کمال اور کارنامہ ہے۔ رسالتمآبؐ کی تعلیمات و تاثرات کی جو غیر معمولی اور معیاری خدمات امہات المومنینؓ نے انجام دی ہیں، وہ مذہبی نقطہ نظر کے علاوہ علمی اور تحقیقی اعتبار سے بھی قابلِ مثال ہے۔ نہ صرف گھر کی چہار دیواری میں بلکہ غزوات میں بھی قرن اولیٰ کی مسلم خواتین کے ایسے جوش مندانہ کارنامے ملتے ہیں جن کی مثال عہدِ جدید کی انتہائی ترقی یافتہ قوموں میں بھی خال خال ہی ملے۔ لیکن بہت جلد یہ صورتِ حال بدل گئی۔ اسلامی ریاست میں عورت کی حیثیت پھر وہی ہو گئی جہاں سے اسلام نے اسے بلند کیا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسی مثالیں بہت ہی کمیاب ہیں کہ امورِ ریاست میں عورتوں کو ان کی صلاحیتوں کے آزمانے کا موقع ملا ہو۔ وہ سلاطینِ اسلام جو مذہب میں بیباک کی وجہ سے شہرت رکھتے ہیں عموماً عورتوں کے بارے میں بدویانہ ذہنیت کی سطح سے بلند نہ ہو سکے۔ خود ہندوستان میں ایک مثال ایسی ملتی ہے جب باوجود انتہائی دین داری کے مسلک کے کسی بادشاہ نے امورِ سلطنت کا مستحق کسی خاتون کو قرار دیا ہو۔ اس سلسلے میں سلطان شمس الدین التمش کی مثال قابلِ وقعت ہے۔ التمش کی دین داری ہندوستانی سلاطین میں ایک روشن مثال رکھتی ہے۔ مورخین نے اس واقعہ کی تصدیق کی ہے کہ جب مشہور صوفی حضرت خواجہ قطب الدین بختیارؒ کا جنازہ نماز کے لئے لایا گیا تو خواجہ ابو سعید نے اعلان کیا۔

> "حضرت خواجہ کی وصیت تھی کہ ہمارے جنازے کا امام ایسا شخص ہو جو عفیف رہا ہو عصر کی سنتیں اور فرائض نمازکی ادائیگی میں تکبیرِ اولیٰ کبھی اس سے ترک نہ ہوئی ہو۔ یہ اعلان سن کر شاہ التمش کچھ دیر دم بخود کھڑے اس انتظار میں رہا کہ شاید ان اوصاف کا کوئی بندۂ خدا اس مجمع سے نکل آئے اور نمازِ جنازہ پڑھائے۔ مگر جب کوئی نہ نکلا تو اس نے یہ کہہ کر کہ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس طرح ان نمازوں کی نمائش کر دوں، مگر قطب صاحبؒ کی وصیت کی تعمیل کے لئے اب اس کے سوا چارہ نہیں اور یہ کہہ کر نماز جنازہ پڑھائی۔"

(خزینۃ الاصفیا جلد دوم ص ۲۰۵ بحوالہ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، پروفیسر نظامی)

بقول پروفیسر خلیق نظامی کے:۔

"جب اس عہد میں اس صورتِ حال پر کچھ شیوخ و علماء نے بڑی ناپسندیدگی کا اظہار کیا تو

مشائخ کے ایک طبقے نے دوسرا ہی رُخ اختیار کیا۔ یعنی جس طرح التمش نے رضیہ کو اپنا جانشین مقرر کیا
اسی طرح بابا فرید گنج شکر نے اپنی لڑکی بی بی شریفہ کو اپنا خلیفہ بنانے کے متعلق اپنے خیال کا اظہار
کیا وہ کہا کرتے تھے کہ اگر اور عورتیں ایسی ہوتیں (جیسی رضیہ تھی) تو عورتوں کو مردوں پر فضیلت
حاصل ہو جاتی۔" سیر الاولیا صفحہ ۱۹۱ بحوالہ پروفیسر خلیق نظامی)

لیکن افسوس کہ بابا صاحب بھی اپنے اس خیال کو عمل میں نہ لا سکے۔ اگرچہ سیر الاولیاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بابا صاحب کے جماعت خانے میں بی بی رانی جیسی عورتیں موجود تھیں جو ماں اور بہن کی طرح جماعت خانے میں رہنے والے صوفیوں کی دیکھ بھال کیا کرتی تھیں۔ اور اس عمل سے انھوں نے خدمت کی راہ میں جنس کی دیوار گرا دی تھی۔ شیخ نظام الدین اولیاؒ کا یہ خیال بھی اسی مساوات کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ نیکی خواہ مرد کرے یا عورت، اکرام نیکی سے ہے نہ کہ نسب سے اور ذات سے:

"جب کوئی شیر جنگل سے نکلتا ہے تو اس کی بابت یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ نر ہے یا مادہ۔ یعنی
یہ بات ضروری ہے کہ خواہ مرد ہو یا عورت طاعت و تقویٰ میں معروف و ثابت قدم)
ہو" صفحہ ۱۱۱ سیر الاولیاء بحوالہ پروفیسر نظامی صفحہ ۱۲۶ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات)

ان صوفیا اور سلاطین کی ایسی کمیاب مثالیں قرنِ اولیٰ کی اس سوسائٹی کی یاد دلاتی ہیں جس کی تعمیر کرتے وقت پیغمبر عالم نے یہ فاتحانہ انقلابی اعلان کیا تھا کہ دورِ جاہلیت کی تمام رسمیں میرے پیروں کے نیچے ہیں

ابوالکلام نے عورت کی حیثیت اور حقیقت پر جس زاویے سے روشنی ڈالی ہے وہ نہ صرف ان کے عہد میں بلکہ تمام علماء اسلام میں ایک امتیازی شان و شرف کا حامل ہے

▲

معاشی مساوات

عورت کی حیثیت اور حقیقت جیسے نازک مسئلے کی وضاحت و تفصیل میں، ابوالکلام کو جو عظیم الشان کامیابی ہوئی وہ اُردو ادب ہی میں نہیں بلکہ فکر اسلامی کے باب میں ایک روشن مینار کی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس سماج کی معاشی مساوات کے سلسلے میں وہ متعدد وجوہ سے اس سطح پر نہ آ سکے جو ان کی روش کو ممتاز اور محتاط ثابت کرتی۔ اس بارے میں ان کی روش عام علماء سے کچھ بہت مختلف [illegible] ہے۔ حالانکہ جن

حالات اور حوادث میں وہ گھرے رہے ان کا لازمی تقاضا تھا کہ وہ وقت کے اس سب سے بڑے مسئلے پر زیادہ احتیاط اور انہماک سے غور فکر کریں۔ دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو اس بارے میں اقبال کا مسلک ابوالکلام کے مقابلے میں زیادہ واضح اور روزنی ہے۔ اسلام کے موروثی عقائد و اعمال پر اقبال اور ابوالکلام دونوں نے بڑی تنقیدی بصیرت سے غور و فکر کیا۔ دونوں نے اسلامی مزاج کے تقاضے کے مطابق اپنے فکر کی سطح کو قومیت و مقامیت کی پستی سے ہمیشہ بلند رکھا۔ دونوں نے انصاف اور اسلام کے مطالبے کو ایک دوسرے سے اس حد تک قریب پایا کہ بجز نام کے ان میں اور کوئی بُعد محسوس نہیں کیا۔ دونوں نے اسلامی رجحانات کی گہرائی اور گرمی کا اندازہ تو ضرور کیا لیکن اشتراکیت کے مطالعے کی چنداں زحمت گوارا نہ کی۔ اس لئے اقبال اور ابوالکلام نے اور خصوصاً ابوالکلام نے اس بحث میں بعض ایسی عامیانہ باتیں بھی لکھ دی ہیں جن کو حقیقت سے دور نسبت بھی نہیں جو کچھے لو تیوں سے ہے۔

ڈاکٹر علیم نے اقبال اور ابوالکلام پر ایک ہی اعتراض کیا ہے اور اپنے اعتراض کو حالات کی شہادت سے بہت وزنی بنا کر پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"خلافت کی تحریک اور اقبال کی شاعری نے ہندوستان کے مسلمانوں میں غیر معمولی سیاسی شعور پیدا کیا۔ لیکن اسی کے ساتھ ان میں مذہبی شدت اور علیحدگی کا تصور بھی پیدا ہوا۔ ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خاں کی تحریروں سے یہ کیفیت صاف جھلکتی ہے"۔ ص ۱۶ ا۔ا۔ا۔ب۔ا۔ن

ہم نے اس سے قبل تفصیل سے بتایا ہے کہ ابوالکلام نے جن مذہبی اصطلاحات کو غیر معمولی شوق اور شدت سے استعمال کیا ہے وہ اپنا وسیع تر مفہوم رکھتی ہیں۔ ان کی مذہبی شدت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جب مضبوط اخلاقی بنیادوں پر انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں اور خصوصاً دینی عالموں میں سیاسی اور سماجی شعور کو بیدار کیا وہ ان کا قابلِ وقعت کارنامہ ہے۔ ہندوستان کی عام قومی تنگ نظری کے تصور کی جیسی شدید مخالفت اقبال نے کی ہے اس کی وقعت اور واقعیت کا اندازہ ابوالکلام کی اس تقریر سے ہوتا ہے جو انھوں نے گاندھی جی کی شہادت پر کی تھی

اقبال نے وطنیت کی زنجیر کو توڑنے کے لئے اس سے زیادہ مضبوط اور مستقل زنجیر مذہبیت کی طرف رخ کیا۔ ٹیگور نے اس وطنیت کو بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا۔ یہ وطنیت تہذیب و تمدن کی دشمن ہے۔ ص ۲۹۱ ت۔ج۔ا۔ا

گاندھی جی کی حق پسندی کے معیار سے کسی طرح اقبال کی حق پسندی کا معیار کم نہیں تھا۔ ٹیگور جو گاندھی جی

سے بہت زیادہ بین الاقوامیت پر نظر رکھتے تھے۔ وہ بھی باوجود اپنے وسیع مسلک کے اس دائرے سے بلند نہ ہو سکے جو شدید مذہبیت سے عبارت ہے۔ حالانکہ ٹیگور نے اپنے فلسفے کی تشریح اور تعبیر میں گاندھی جی سے کم ہندو فہم و فلسفے کی تعبیر میں مدد نہیں لی۔

آخر یہ کیا بات تھی کہ گاندھی جی باوجود اپنی شدید صلح پسندی کے مسلک کے اور ٹیگور باوجود اپنی بین الاقوامیت کے تصور کے ہندو فہم و فلسفے سے بلند نہ ہو سکے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا خطاب پہلے ہندوستان سے تھا اور پھر عالم انسانیت سے۔ ٹھیک اسی طرح اقبال اور ابوالکلام کا خطاب بھی پہلے عالم اسلام سے تھا اور پھر عالم انسانیت سے۔ اقبال کی مذہبی شدت پسندی سے علیحدگی کا اگر کوئی تصور پیدا ہوتا ہے تو یہ تصور اس مذہبی شدت پسندی سے جداگانہ نہیں ہے جس کا اظہار گاندھی جی اور ٹیگور کے خیالات سے ہوتا ہے۔ یہ مذہبی شدت پسندی مشرق کی ہر تحریک کا ناقابل انکار جزو رہی ہے اور دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ سب سے بڑی مذہب دشمن تحریک اشتراکیت میں بھی یہی مذہبی شدت پسندی کا رجحان ہے جو متعدل اور محتاط دنیا میں کفر کہلاتا ہے۔

اشتراکیت کا شدت پسندی کا یہ رجحان اسلامی تاریخ کی روشنی میں قرن اول کے اسلام کی یاد دلاتا ہے اور اسلامی مزاج کی ان خصوصیات کا ضامن ہے جسے اقبال نے بدوی اور رجحانات کے استعاروں میں پیش کیا ہے۔ اشتراکیت اسلام پر جو بڑے سے بڑا اعتراض کر سکتی ہے اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس کے جواب میں ایک اشتراکی یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا ؎

خجل ہستم نہ کفر خود کہ دارد بوئے ایمان ہم

اقبال اور ابوالکلام کے تصور خدا اور تصور کائنات کے سلسلے میں ہم نے تفصیل سے یہ بحث کی ہے کہ دونوں کا رجحان کائنات کے مادی وجود کا اعتراف کرکے اپنی مذہبی شدت پسندی کو وہ سمت دے دیتا ہے جو علیحدگی پسندی کے ہر جذبہ پر غالب ہے۔ اسلام کی یہ حقیقت پسندی جو مادی کائنات کا صدق دلی سے اعتراف کرتی ہے وہ نقطۂ آغاز ہے جہاں اشتراکیت کی فلسفیانہ بنیادیں متعین ہوتی ہیں۔ اقبال اور ابوالکلام کی اس مذہبی شدت پسندی سے انکار نہیں کیا جا سکتا جو ان کے پیام و کلام کا امتیازی وصف اور وقار ہے لیکن اس مذہبی شدت کا وہ رخ جسے ڈاکٹر علیم نے علیحدگی پسندی سے تعبیر کیا ہے اور جس کی بنیاد پر قاضی عبدالغفار نے ابوالکلام کو اقبال پر فوقیت دی ہے۔ اس بحث کا قابل توجہ نکتہ ہے۔ ڈاکٹر علیم لکھتے ہیں:

"ان (اقبال) کی شاعرانہ اور فلسفیانہ حیثیت سے بھلا کون انکار کر سکتا ہے لیکن یہ حقیقت

> بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ ہندوستانی مسلمانوں میں ایک سلطنت الگ قائم کرنے کا جذبہ اور ہندو اور مسلمانوں کی الگ الگ قومیت کا تصور اقبال ہی کی شاعری سے پختہ ہوا۔ اور اس طرح ان کے فکرِ بلند کے ذریعے وہ کام پورا ہوا جس کو انگریزی امراء کے نمائندے تہذیب و تمدن کے ہر گوشے میں اپنے مقصد رہبر انجام دے رہے تھے" صفحہ ۱۰۱-۱۰۰

یہ رائے یقیناً بڑی ٹھوس تاریخی حقیقتوں پر مبنی ہے کہ برطانوی سامراج کے نمائندے تہذیب و تمدن کے ہر گوشے میں تفریق و تقسیم کی کاوش و کوشش میں منہمک تھے۔ اس انہماک کی خصوصی مثال ہم نے سید احمد خاں کے افکار پر بحث کرتے ہوئے اردو کے مسئلے سے دی ہے۔ سید احمد خاں نے جس جذبے اور جسارت سے اردو کی حمایت اور حفاظت کا اظہار کیا تھا ٹھیک وہی جذبہ اور جسارت ہمیں ابوالکلام اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اور ہر نقطۂ نظر سے یہ جذبہ خالص جمہوری ہے۔ سید احمد خاں نے جن حالات اور حوادث میں گھر کر ہندوستان کے سیاسی اور خصوصاً جمہوری رجحانات کا مطالعہ کیا تھا حالات نے اس کی صحت اور صداقت پر ناقابلِ تردید گواہی دی ہے اس لیے اقبال پر علیحدگی کا الزام لگانا اتنی ہی صداقت رکھتا ہے جتنا یہ اعتراض کہ گاندھی جی کا ہندوستان کی آزادی کا تصور رام راج پر مبنی تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان کے سیاسی اور سماجی حالات زبان، مذہب، ذات، اور علاقوں کا اختلاف نہ تنہا اقبال کا پیدا کردہ ہے نہ گاندھی جی کا۔ نہ برطانوی سامراج کا۔ ہندوستان میں جمہوریت کے جس تصور پر آزادی کی تحریک کا نشوونما ہوا اس میں پہلے دن سے اکثریت کے غلبہ کا یہ خطرہ موجود تھا جس کا احساس سید احمد خاں نے برملا کیا تھا اور آخر اسی احساس اور اعتراض سے ابوالکلام بھی نہ بچ سکے۔ ہندوستان میں جمہوریت کی کامیابی کا دارومدار خصوصیت سے اسی پہلو پر مبنی ہے کہ یہ ملک مختلف زبانوں، مذہبوں اور علاقوں کا ملک ہے اور جب تک ان سب میں یکساں خود اعتمادی کا جذبہ اور خوشحالی کا نمونہ پیدا نہ ہوگا اس وقت تک ہندوستانی جمہوریت پھل پھول نہیں سکتی۔ جمہوریت کے اس نازک تصور کو ان اختلافات کی موجودگی میں جو صدیوں کے طبقاتی، مذہبی، تہذیبی، علاقائی اور معاشی اثرات کے پیدا کردہ ہیں، کس طرح کامیاب کیا جا سکتا ہے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

اقبال اور ابوالکلام کی مذہبی شدت اس کی اخلاقی قدروں سے شدید وفاداری اس کے تہذیبی اور تمدنی میلانات سے فطری وابستگی اتنا ہی قومی، جمہوری، اور عالمی جذبہ ہے جتنا ہندوستان کی آزادی کا نعرہ قومی، جمہوری اور عالمی نعرہ تھا۔ ابوالکلام کی مذہبی شدت پسندی اور اقبال کی علیحدگی پسندی کے

رجحانات فکری اور فلسفیانہ سطح کی اس بلندی پر واقع ہوئے ہیں، جہاں ٹیگور کا بین الاقوامیت کا تصور اور گاندھی کا ستیہ کا پیام واقع ہوا ہے۔

علیت کے ان تمام مبلغوں نے اس مشترکہ انسانی وحدت کے تصور کو مضبوط اور مزین کیا ہے۔ جو انسانوں میں عزت اور عمومیت کے رجحانات کو بڑھائیں۔ اتفاق سے یہی وہ بنیاد ہے جس سے اشتراکیت کے فلسفہ کا آغاز ہوتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"آنحضرت نے محنت کو عزت کا منصب عطا کیا جو حال کی اشتراکیت کا عطیہ ہے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے۔ الکاسب حبیب اللہ۔ محنت مزدوری کرنے والا اللہ کا دوست ہے۔ حالیہ اشتراکیت اور اشتمالیت کے حامی برسر عام محنت کی عزت و توقیر اور اس اصول کا اعلان کررہے کہ جو کوئی محنت نہ کرے وہ روٹی نہ کھائے۔ لیکن آنحضرت نے خود مزدوروں کی طرح کام کرکے محنت کی عظمت و شان جریدۂ عالم پر تیرہ سو سال سے زیادہ عرصہ قبل ثبت فرما دی۔ یہ آپ ہی تو ہیں جن کا ارشاد ہے کہ پسینہ سوکھنے سے قبل مزدور کو اس کی اجرت حوالہ کردو۔ اور وہ شخص جو زمین کو کاشت کرتا ہے وہی زمین پر بہتر حق رکھتا ہے — آپ نے مزدوروں، کسانوں اور گلہ بانوں کی مملکت کی داغ بیل ڈالی۔ لیکن اس میں متدین تاجروں اور طالبان علم کو بھی محنت کرنے والوں میں شامل فرمایا۔ جس کی آپ نے حوصلہ افزائی نہیں فرمائی وہ طفولیت اور بغیر کمائی ہوئی آمدنی پر گزر بسر کرنا تھا۔ آپ دنیا میں پہلے اشتراکیت پسند معاشی ہیں جنہوں نے سرمایہ پر محصول عائد کیا۔ اور کلانیت کے قانون کو برخاست فرما دیا جس کی رو سے مولود اکبر پوری جائداد کا بلا شرکت وسہیم وارث ہوتا تھا اور اس کے چھوٹے بھائی بہن اور دیگر رشتہ دار محروم رہتے تھے۔" ص۲۹۳ ا۔ن۔ع

اسلام اور اشتراکیت کا عزت کا یہ نقطۂ نظر جو علیت پر مبنی ہے اصلاً اور اصولاً ایک ہی ہے۔ اسلام کا عظمت انسانیت اور توحید کا تصورِ عالمی اتحاد اور عظیم انسانیت کی ایسی مضبوط اور ٹھوس بنیاد ہے جو بیک وقت حقیقی ہم آہنگی اور نفسیاتی وابستگی کا سامان فراہم کرتا ہے۔ اقبال کا علیت کا رجحان اسلام کے عقیدۂ توحید کا لازمہ خاصّہ ہے۔ اس خاصیت اور خلوص کو ہم نے اسلامی زندگی کی وہ

بنیاد قرار دیا ہے جو اپنی جگہ مستقل بھی ہے اور متغیر بھی۔ اشتراکیت نے اس وسیع تصور کو معاشی حد تک محدود کر کے اپنے تصورات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اور باوجود ضمنی فرق کے یہ دونوں نقطۂ نظر عملاً ایک ہی ہو جاتے ہیں۔ ہم خدا کے بندے ہونے کی پابندی سے اس کے دوسرے بندوں کی خدمت کریں، یا اپنے بھائیوں کی خدمت سے خدا کی رضا حاصل کریں۔ اس سے عمل میں کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا۔ ہم نیچے سے اوپر چڑھیں یا اوپر سے نیچے اتریں، دونوں صورتوں میں عقائد کا ایک ایسا مرتب سلسلہ ماننا پڑتا ہے جس کی سیڑھی کے بغیر ذہنی ارتقا اور عمل کے فروغ کا امکان نہیں میسر آتا۔ یہ ہے اسلام کا وہ تصورِ عمل جس سے از روئے انصاف دولت کی تقسیم تو لازمی آتی ہے مگر اس کے جمع کرنے کے جذبات ختم ہو جاتے ہیں اور اسلام کا منشا کچھ اس نوعیت پر منحصر ہے کہ دولت چند افراد کے ہاتھ میں جمع نہ ہو جائے اس لئے وہ طرح طرح سے دولت کے خرچ کی طرف توجہ دلاتا ہے اور اس کے یکجا ہونے کو ناپسند کرتا ہے۔

اس بحث میں ابوالکلام اس پہلو کو اس طرح پیش کرتے ہیں:

"اسلام نہیں چاہتا کہ ساری دولت چند لوگوں کے ہاتھ میں جمع رہے۔ اسلام نے مسلمانوں کی یہ پہچان بتائی ہے کہ ان کی مٹھیاں کھلی رہتی ہیں یعنی وہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے والے ہوتے ہیں۔ اور کافروں کی یہ پہچان بتائی ہے کہ ان کی مٹھیاں بند رہتی ہیں۔ یعنی نیک کاموں پر وہ خرچ نہیں کر سکتے۔ اسلام نہیں چاہتا کہ دولت کسی کی اجارہ داری میں آ جائے۔ یا کوئی شخص اپنے پاس ڈھیر لگائے۔ اسلام ڈھیر کا سخت مخالف ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ دولت تقسیم ہوتی رہے۔ اس کا اصول زکوٰۃ اور وراثت میں بالکل مساوی بنیاد پر قائم ہے۔" ص۱۳ آ۔ ک۔ ت

اس طرح اقبال اور ابوالکلام دونوں نے تقسیمِ دولت کو اسلامی روح کے مطابق اور تکاثرِ دولت کو اس کے مخالف قرار دیا ہے۔ اس اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد دونوں کی اشتراکیت کی مخالفت بہت سطحی رہ جاتی ہے۔ اور دونوں اسلام کے جس اصول کو اہم قرار دیتے ہیں وہ اشتراکیت میں بھی عام رجحان کے مطابق ہے۔ اسلام کا یہ نقطۂ نظر بڑی معقول بنیادوں پر مبنی ہے۔ ایک طرف وہ مال و دولت سے نفرت نہیں کرتا۔ ان کو خدا کا انعام اور انسانی ضرورتوں کی فراہمی کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف انسان پر یہ پابندی عائد کرتا ہے کہ وہ اپنی ضروریات کی تکمیل میں انصاف کو ملحوظ رکھیں۔ الکتاب نے اس انصاف

کو ایک ایسی بنیاد قرار دیا ہے جس کے معیار پر وہ آسانی سے اچھائیوں اور برائیوں کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ یعنی اسلامی معاشرت میں دولت کا مسئلہ ایک ایسا اعتدال رکھتا ہے کہ اس سے بہتر اس کی کوئی صورت عملاً ممکن نہیں ہے۔ اس عمل کو اس نے مٹھی کھلی رکھنے سے تشبیہ دی ہے۔

اسلام اور اشتراکیت کی یہ عملی مطابقت اس فکری فرق کو تقریباً مٹا دیتی ہے جو دونوں کے اساسی تصورات میں موجود ہے۔ اسلام دوسرے مذاہب کی طرح کائنات اور انسان کا کوئی تصور بغیر خدا کے تصور کے نہیں کرتا۔ خدا کا تصور جو مذاہب میں نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے اشتراکیت میں ایک وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اشتراکیت نصب العین سے خالی ہے۔ مذہب خدا کے تصور سے جس نصب العین کی لگن پیدا کرتا ہے وہی لگن خود اشتراکیت میں بھی موجود ہے۔ لیکن وہ خدا کے تصور سے عاری اور آزاد ہے۔ وحدتِ انسانیت کا جیسا میل اور خاص تصورِ خدا کے ناتے سے اسلام پیدا کرتا۔ اور پالتا ہے اشتراکیت بھی وہ تصور رکھتی ہے۔ لیکن اس کا ناطہ خدا سے نہیں، خود انسان کے اجتماعی ضمیر سے ہے۔

یہ حقیقتاً اصطلاحات کا فرق ہے بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"جس کو حکمیاتی اخلاقیات خیرِ اعلیٰ کی تلاش، نصب العین، مقصد یا مقصد اولیٰ کہتی ہے مذہب اسکو تلاش حق سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ افلاطون اسے خیر کہتا ہے اور اسلام اسے خدا کہتا ہے۔" صہ۲۰۲ ا۔ ن۔ ع

بہرحال خدا کا نام یا اشتراکیت کا نعرہ فلسفیانہ سطح سے کتنا ہی مختلف ہو لیکن اس سطحی فرق کے علاوہ اصلاً اور عملاً ایک ہی بن جاتے ہیں اور زندگی کی راہ میں اسلام اور اشتراکیت ایک ساتھ چلتے ہیں۔ اور ایک ہی طرح سے چلتے ہیں۔ خطبات میں اقبال نے اس نکتے کی بڑی خوبی سے تشریح کی ہے اور اسلام اور اشتراکیت کے اسی اشتراک اور اختلاف کو واضح کیا ہے:

"عصرِ حاضر کی لادین اشتراکیت کا مطمح نظر بے شک نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم ہے جو کسی نئے مذہب کا۔ لیکن اس کی اساس چونکہ ہیگل کے مخالف تبعین پہ ہے، لہٰذا وہ اس چیز ہی سے برسرِ پیکار ہے جو اس کے لئے زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی تھی (یعنی مذہب)" صہ۲۹۳ ت۔ ن۔ ا۔۱

اسلام اور اشتراکیت کے اس اساسی فرق اور فصل سے یہ ہرگز ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ان دونوں کے بنیادی تصور اور دولت کے تعلق میں کوئی بنیادی فرق ہے۔ دنیا اور دولت کے بارے میں اشتراکیت نے بھی بعینہٖ وہی روش اختیار کی ہے جو اسلام کی ہے۔ دونوں نفس دولت کو برا نہیں کہتے بلکہ دونوں اس کے فیض کو زیادہ سے زیادہ عام کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے اسلام اور اشتراکیت سرمایہ داری کے تصور میں اس حد تک اشتراک رکھتے ہیں کہ دونوں کی ذہنیت بالکل ایک ہے۔ دو کے دونوں اپنے مقاصد کے پیش نظر شاہ ولی اللہ کی زبان میں فک کل نظام کا نعرہ لگاتے ہیں اور انقلاب کے حامی اور ہمدرد نظر آتے ہیں۔

ابوالکلام اور اقبال دونوں نے یورپ کی سرمایہ دارانہ تہذیب و تصور پر جو سخت نکتہ چینی کی ہے اس کی بنیاد میں بھی دراصل اسی سرمایہ دارانہ ذہنیت کا قلع قمع کرنا ہے۔ خطبات میں اقبال لکھتے ہیں:

"یورپ کے عینی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے۔ اور اس لئے اب حالت یہ ہے کہ یورپ کی فساد زدہ خودی باہمد گر حریف جمہوریتوں کی شکل میں جن کا مقصد وحید ہی یہ ہے کہ دولت مندوں کی خاطر ناداروں کا حق چھینے اپنے تقاضے پورے کر رہی ہے۔ یقین کیجئے یورپ سے بڑھ کر آج انسان کے اخلاقی ارتقا میں بڑی رکاوٹ اور کوئی نہیں"۔ ص۲۰۶ ت۔ ج ۱۰۱

اسلام اور اشتراکیت کی عملی وحدت کا یہ وہ نقطۂ اتصال ہے جہاں دونوں کی منزل بھی ایک ہو جاتی ہے اور مقصد بھی ایک۔ اور یوں دونوں جس زندگی کی تعمیر کا حوصلہ کرتے ہیں وہ نتیجتاً ایک ہی شکل اختیار کرتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم کے:

"اسلام سرمایہ داری کی تائید نہیں کرتا، اور انفرادی ہاتھ میں سرمایہ کے اکتناز کی مخالفت کرتا ہے۔ قانون کائنات کو ممنوع قرار دے کر وہ نظام سرمایہ داری کی بنیاد پر کاری ضرب لگاتا ہے جو جاگیروں کی تخلیق و تحفظ کرتا تھا۔ وہ سود پر زندگی بسر کرنے کی مخالفت کرتا ہے جو تمام سرمایہ داری کی اصل جڑ ہے۔ وہ مفاد عامہ کے امور خواہ وہ تغیر پذیر حالات میں کوئی سی بھی شکل اختیار کریں، مملکت کے اختیار میں دیتا ہے۔ وہ شخصی حکومت کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ بحیثیت منظم تنظیم کے کسی مذہبی انجمن کے قیام کا نقشہ

ذہن میں نہیں لا سکتا" ص۳۵ ا۔ ن۔ م
اشتراکیت کے وہ تمام مقاصد جو اس کی تکمیل کے لئے فوری طور پر لازمی ہیں کم سے کم اسلامی مملکت میں از خود حاصل ہو جاتے ہیں اور اسلامی مملکت اپنی تشکیل اور تعمیر میں کم و بیش وہی نوعیت اختیار کرتی ہے جو اشتراکیت کا تقاضا ہے۔ یہ ہے اسلام اور اشتراکیت کا وہ پہلو جس کے پیش نظر اقبال نے بھی اشتراکیت کو فقط مزدا نہیں بلکہ اسلام ہی قرار دیا ہے۔ اور اشتراکیت کے امام اعظم کارل مارکس کو اس جوش و خروش سے نذرانۂ عقیدت پیش کیا ہے کہ اردو شاعری میں اسکی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس سے بڑھ کر ایک انسان کی تعریف اور کیا ہو سکتی تھی کہ اقبال نے اسے صاحب کتاب، اور صاحب کردار تسلیم کیا ہے

نیست پیغمبر ولے دارد کتاب

ڈاکٹر علیم نے اقبال اور ابوالکلام کی مذہبی شدت پسندی سے علیحدگی پسندی کے جس خطرے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبال کی شاعری کا دقت نظر سے اگر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ خود اقبال کو بھی اس کا اسی قدر خطرہ تھا۔ وہ قومیت کی پستی سے اوپر اٹھنا چاہتے تھے۔ اشتراکیت کا مطالعہ انھوں نے بہی دقت نظر سے نہ کیا تھا جس کی وہ مستحق اور متقاضی تھی اس لئے اقبال نے مذہب کا سہارا لیا اور بلا شبہہ وہ قومیت کی تاریک، خیالی اور تنگ وادی سے نکل کر نسبتاً ایک کھلی فضا میں آگئے۔

پروفیسر آل احمد سرور نے اس سلسلے میں اقبال کی عظمت کا تجزیہ کرنے میں بڑی دقت نظر کا ثبوت دیا ہے لکھتے ہیں:

> "اقبال کے ہاں وطنیت سے مذہب کی طرف جو میلان ملتا ہے وہ قومی نقطۂ نظر سے بڑا مایوس کن ہے۔ اقبال کی وطنی شاعری میں بڑی دلکشی تھی۔ بڑا جوش تھا بڑا اعتذبہ تھا مگر یورپ کے قیام نے انھیں قومیت کے تصور سے نکلنا سکھایا۔ انھیں بین الاقوامیت اور انسانیت کا پرستار بنایا۔ اقبال کے نزدیک آفاقیت سب سے بڑا نصب العین بن گئی۔ مگر اس آفاقیت کے لئے انھوں نے جو خط و خال لئے وہ مذہب سے لئے۔ اقبال کے لئے مذہب کے ظاہری رسوم سے زیادہ اس کی اخلاقی تعلیم اہم ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اقبال کی مذہبی اصطلاحوں میں ان کی مذہبی زبان اور ایک مذہبی تہذیب و تمدن سے

وابستگی اس آفاقیت کو مجروح بھی کرتی ہے۔"(صفحہ ۱ دیباچہ جوئے شیر)

جیسا کہ ہم نے اوپر بتایا ہے یہی وہ صورتِ حال ہے جو بعینہٖ ٹیگور اور گاندھی جی کو بھی پیش آئی انھوں نے بھی مذہب کی ظاہری رسوم سے بڑھ کر اس کی اخلاقی تعلیم و اعلیٰ قدروں کو اپنایا۔ اور یوں وہ روشنی اور گرمی پیدا کی جس کے بغیر انسانی تفکر کی پرواز ممکن نہیں ہے۔ اقبال نے اسلام کے تصور و تفکر سے اپنی آفاقیت کو مجروح نہیں کیا بلکہ اس کی توانائی کا سامان فراہم کر لیا۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن اور ٹیگور نے جس طرح ہندو مذہب کی تشکیل جدید کا رُخ اختیار کیا مسلمان عالموں میں ابوالکلام اور اقبال نے بعینہٖ یہی فرض انجام دیا ہے۔ اقبال کے خطبات اور شاعری دونوں کے مطالعہ سے ہم یہ نتیجہ اخذ کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان اسلامی اصطلاحات نے اقبال کی آفاقیت کو وہ لباس نو عطا کیا جس سے یہ مزید مہذب اور مادّی ہو گئی۔ اقبال کے کلام سے اس اسلامی جز کو نکال لیا جائے تو ان کی آفاقیت کا ڈھانچہ تو باقی رہتا ہے مگر یہ اتنا ڈراؤنا اور ڈھیلا نظر آتا ہے کہ اس پر فکر و نظر کا ارتقاء بے معنی رہ جاتا ہے۔

اقبال کی یہ آفاقیت اسلام کے سہارے کس طرح صحت مند اور صالح بن گئی؟ وطنیت سے مذہب کی طرف اقبال کا میلان کیوں مایوس کن ہے؟ اقبال کی شاعری نے ہندوستان کے مسلمانوں میں اپنی الگ سلطنت قائم کرنے کا وہی کام انجام دیا جو برطانوی سامراج کے نمائندے بھی تہذیب و تمدن کے دوسرے شعبوں میں انجام نہیں دے سکے تھے یہ سب اعتراضات دراصل اقبال پر نہیں بلکہ اس روایتی مذہبیت پر ہیں جس کا صحیح شعور نہ مغربی تہذیب کو ہے نہ اشتراکیت کو۔ عام طور پر مذاہب نے انسانیت کی جو تقسیمیں کیں اور جن خوں ریزیوں کا سامان بہم کیا دراصل ان اعتراضات کا اصل رُخ اس کی طرف ہے۔ اقبال اور ابوالکلام دونوں نے کھل کر اس مذہبی تنگ نظری، جہالت اور تعصب کا اعتراف اور اعلان کیا ہے۔ ابوالکلام کس قطعیت اور قوت سے لکھتے ہیں:

"انسانی قتل و غارتگری کی کوئی خونریزی ایسی نہیں ہے جو شریعت اور قانون کے نام سے نہ کی گئی ہو۔ جو فی الحقیقت اس بدلہ لینے اور سزا دینے کے حکم کا غلط استعمال نہ ہو۔ اگر تاریخ سے پوچھا جائے کہ انسانی ہلاکت کی سب سے بڑی خونریز میدانِ جنگ سے باہر کون کون سی رہی ہیں تو یقیناً اس کی انگلیاں ان عدالت گاہوں کی طرف اٹھ جائیں گی جو مذہب اور

قانون کے نام سے قائم کی گئیں اور جنہوں نے ہمیشہ اپنے ہم جنسوں کی تعذیب و ہلاکت کا
عمل اس ساری دہشت انگیزیوں اور ہولناکیوں کے ساتھ جاری کیا۔" ص۱۵ ت۔ق۔ج ۱
اقبال نے بھی اسی قوت اور قطعیت سے اس ذہنیت کی تنقید اور تجزیہ کیا ہے جو انسانیت کو خانوں
میں تقسیم کرکے وحدت و وفاق کی دشمن ہے۔
اقبال کے ان اشعار پر سرسری نظر ڈالی جائے تو ان میں وہی ذہنی اندازِ زندگی ملتا ہے جسے ابو
الکلام نے مذہب و قانون کا نام دیا ہے:

بتانِ شعوب و قبائل کو توڑ — رسومِ کہن کے سلاسل کو توڑ

یہی دینِ محکم یہی فتحِ باب — کہ دنیا میں توحید ہو بے حجاب

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت — وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود — اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام — جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید — وہاں مرض کا سبب ہے نظامِ جمہوری
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری — جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ — خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

ہوتی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی — خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانے

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا — حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں — گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر — فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں — چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے — جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے — تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے — قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائیگا — ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر

بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے — حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است — در جہاں دست و زبانش رحمت است

چیست قرآں خواجہ را پیغام مرگ دستگیر بندۂ بے ساز و برگ

نقش قرآں تا دریں عالم نشست نقشہائے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است ایں کتابے نیست چیزے دیگر است

چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود جاں چوں دیگر شد جہاں دیگر شود

ان تمام اشعار میں اقبال نے ان دیواروں کو توڑا ہے جو انسانیت کو خانوں میں تقسیم کرتی ہیں۔ اقبال اس تقسیم کے سرتاسر خلاف ہیں۔ وہ مشرق و مغرب کی تفریق کے منکر ہیں۔ وہ مخلوق خدا کی تفریق کرنے والی تمام بنیادوں کو گناہ قرار دیتے ہیں۔ ان تمام دائروں کو توڑ کر وہ ایک ایسا بڑا دائرہ قائم کرتے ہیں جس میں تمام دوسرے دائرے آجائیں، اس دائرے کو وہ مذہب کہتے ہیں اور اس کا پیغام یہ بتاتے ہیں کہ تمام تقسیموں اور تفریقوں کو باطل قرار دیا جائے۔ وحدت انسانی کے لیے جس بنیاد کو اسلام نے اختیار کیا تھا بعینہٖ وہی راہ اشتراکیت نے بھی اختیار کی۔ اس نے تمام تقسیموں اور تفریقوں کا انکار کیا۔ تمام دنیا کے محنت کشوں کو ایک کیا اور اس طرح تمام چھوٹے چھوٹے دائرے توڑ کر ایک بڑا دائرہ بنا لیا جسے وہ دنیا کے محنت کشوں کا دائرہ کہتی ہے۔ یہ دائرہ ممکن ہے کسی آفاقیت کو مجروح کرنے والا نظر آئے لیکن اس سے زیادہ مضبوط دنیا کے اتحاد کی اور کیا بنیاد ہو سکتی ہے؟

اسلام اسی سمت میں ایک بڑا انسانی دائرہ فرض کرتا ہے اور اقبال کی زبان میں اسے "دستگیر بندہ بے ساز و برگ" قرار دیتا ہے۔ یہ دونوں سمتیں ایک ہیں۔ دونوں منزلیں ایک ہی ہیں دونوں نے مقاصد بھی ایک ہیں اور ذرائع مقاصد بھی ایک۔ ناموں کا فرق اور نعروں کا فرق اگر کسی کو دھوکہ دیتا ہے تو یہ سننے والے کی لفظ پرستی کا ثبوت ہے۔ اسلام کا یہ عظیم تصور رحمت و شفقت، یہ عدل و انصاف کی ذمہ داری یہ فساد آدمیت سے بیزاری سب کی بنیاد اسی اساسی عقیدے پر ہے جسے اسلام مذہب قرار دیتا ہے۔ اگر اسلام اس بارے میں جبر کی راہ اختیار کرتا وہ اپنے عقیدے کو قوت سے منواتا تو بلاشبہ انسانیت میں ایک نئی تفریق اور تقسیم کی بنیاد بنتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اس نے دو ٹوک اور واضح لفظوں

میں اس کا اعلان کر دیا کہ وہ اپنی اصلاح اساس کے بارے میں اختیار کی راہ کھولتا ہے جس کا جی چاہے مانے جس کا جی چاہے نہ مانے ۔ یہ ہے اسلام کا وہ منشور آزادی جو اس نے دنیا کی قوموں کو عطا کیا ہے۔ اسلام نے نفسِ مذہب کے بارے میں آزادی کی روش اختیار کر کے دنیا کے مذہب میں ایک عظیم الشان انقلاب کر دیا ہے وہ مذہب کا اساسی نقطہ جسے اقبال نے اسلام قبول کیا ہے اور یوں اپنی شاعری کی سطح کو انسانی فکر کی سطح تک بلند کر لیا۔ اسلام کے اس پہلو کو خلیفہ عبدالحکیم نے دقتِ نظر سے ان لفظوں میں پیش کیا ہے:

> "تمام تاریخ میں شروع سے آخر تک وحشی قبائل سے لے کر پوری طرح منظم تہذیبوں تک مذہب تقریباً زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی رہا ہے۔ جب قرآن نے اس اصول کا اعلان کیا کہ مذہب میں کسی قسم کا جبر و اکراہ نہیں ہونا چاہیئے۔ تو اس نے فی الحقیقت ہر قوم اور ہر مذہب کے تمام طریقہائے زندگی کو ایک منشورِ آزادی عطا کر دیا تاکہ ایک دوسرے کے مذہب کا باہمی احترام کیا جائے۔" صفحہ ۳۵۶ ا۔ن۔ع

اسلام اور اشتراکیت دونوں کا یہ منشور آزادی مطلق نہیں ہے دونوں نے اسے محدود کیا ہے دونوں کا انتہائی اصرار ہے کہ انسانوں پر ظلم و تعدی کی کوئی شکل بھی باقی ہے۔ وہ کسی قیمت پر اس آزادی کے حامی نہیں ہیں جسے مغربی جمہوریت نے بطور ایک اساسی قدر کے قبول کیا ہے۔ الکتاب نے اس حقیقت کا دو ٹوک اعلان ان لفظوں میں کیا ہے کہ نہ ظلم کرو، نہ ظلم سہو۔ لا تظلمون ولا تظلمون۔ اس نے اس ظلم کی ساری شکلیں یک قلم ختم کر دیں۔ اس کا اعلان ہے کہ سود لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔ اس نے آزادیٔ فکر و نظر کو بھی اپنی معنوں میں اساسی قرار دیا ہے کہ اس معاملے میں کسی ظلم و زیادتی کو روا نہ رکھا جائے کیا خوب کہا ہے کسی بزرگ نے اسلام نے فکر کو آزادی دی ہے مگر ظلم کا اختیار چھین لیا ہے۔ اس بارے میں مسلک اس حد تک یکساں ہو کر دونوں میں کلی اور جزئی ہر طرح کی مشابہتیں موجود ہیں۔ اسلام نے اس اصول اساسی کے بارے میں بے لچک واقع ہوا ہے۔ وہ زندگی کے ہر گوشے میں اپنے نصب العین سے، اپنے مقصد سے، اپنے عقیدے سے اس طرح وابستہ ہے کہ اپنی ہر قربانی اور فرار کو اسی کے لئے وقف کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ صرف موت نہیں بلکہ زندگی کو بھی اسی مقصد کی خاطر گوارا کرتا ہے۔ مشہور مؤرخ ٹائن بی Toynbee کا خیال ہے کہ اسلام کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ دوسری تہذیب سے زیادہ اسلام نے اصول انسانیت پر عمل کیا۔[۳۴] اسی عملیت پر آکر اسلام اور اشتراکیت نے اپنی سمتوں کو ایک ہی رخ دیا ہے۔

اسلام اور اشتراکیت ۲۳

یورپ کی قومیت پر تنقید کرتے ہوئے ابوالکلام نے بھی وہی بات دہرائی ہے جسے ڈاکٹر اقبال نے اشعار کے پیرایہ میں بیان کیا تھا:

"انیسویں صدی کے یورپ میں جس قومیت کے چرچے تھے اس کے تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اور آج دنیا میں قومیت کی قبا کسی کے جسم پر بھی چست و راست نہیں آتی۔ وقت کا اہم تقاضا یہ ہے کہ یہ قیود جلد از جلد اٹھا دی جائیں۔ آج دنیا قومیت کی نہیں بلکہ بین الاقوامیت کی طالب ہے۔ بظاہر عصر حاضر میں تنگ نظری کے لئے مطلق کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اقوام عالم کی صف میں اگر ہم کوئی ممتاز مقام چاہتے ہیں تو اس کا امکان صرف اسی صورت میں ہے جب کہ ہم نظریاتی اعتبار سے بین الاقوامی نقطۂ نظر کے حامل ہو جائیں۔" صفہ ۲۳۶ ا۔ک۔ت

یہ ہے نقطۂ نظر کی وہ وسعت جو ہر معاملے میں ایک اصول و معیار کو مان کر اس کے مطابق مسائل کا حل چاہتی ہے۔ اور حق کو وحدت و افکار کا وسیلہ قرار دیتی ہے۔

اصطلاحات کے اخذ کرنے کی بحث میں ابوالکلام لکھتے ہیں:۔

"مصر کے لئے یہ بڑی سہولت تھی کہ قدیم انداز کے عربی الفاظ کو معمولی سی رد و بدل کے بعد نئے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کرے چنانچہ مصریوں کے ایک گروہ نے تو یہ فیصلہ ہی کر لیا کہ ہمیں ہر قیمت پر عربی الفاظ استعمال میں لانے چاہئیں تاکہ ان کی مدد سے تعلیم میں سہولت ہو۔ غرض بہت سے الفاظ تو عربی کے کلاسیکل ادب سے مستعار لئے گئے۔ اور لا تعداد نئے الفاظ وضع کرنے کا بیڑا اٹھایا گیا۔ لیکن جلد ہی تجربے نے ثابت کر دیا کہ تعلیمی مسئلہ کا یہ خوشگوار حل نہیں ہے۔ اہل مصر پر یہ حقیقت آشکارا ہوئی کہ جدید یورپ میں جو سائنسی اصطلاحات رواج پا گئی ہیں اور جن کی حیثیت بین الاقوامی ہے یعنی جو کسی خاص قوم یا ملک سے تعلق نہیں رکھتیں انھیں کسی تامل کے بغیر اپنا لیا جائے۔ ترکی اور عراق کے ماہرین تعلیمات بھی بالآخر اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ علوم و فنون کے سلسلے میں قومیت کے محدود تصور سے بات نہیں بنے گی۔ زاویہ نگاہ بین الاقوامی ہونا چاہیے۔ چین اور جاپان کے تجربات بھی اسی قسم کے ہیں۔" صفہ ۲۴۱ آ۔ک۔ت

قومیت سے بین الاقوامیت کی سمت اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں بہت واضح ہے۔

سرمایہ داری اور شہنشاہیت کی مخالفت بھی دونوں نے ایک ہی نقطہ نظر سے کی ہے۔ خطبات میں اقبال نے وطنیت اور شہنشاہیت دونوں کے تصور کو یکساں ناپسند کیا ہے۔ اور دونوں کو ایک ہی درجے میں مسلمانوں کے لئے مردود و محدود قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"میں تو کچھ یوں دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ شانہٗ ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمن اقوام۔ جس نے خود ہمارے پیدا کردہ حدود اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولت تعارف کے لئے۔ اس لئے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی مطمح نظر محدود کرلیں۔" ص۲۴۶ ت۔ ج ۱۰۱

ابوالکلام نے بھی اسی بین الاقوامیت کو حق کا ایک معیار قرار دیا ہے اور ارباب صدق و صفا کو ان قیود سے آزاد کیا ہے جو وطنیت یا قومیت کا نتیجہ ہیں لکھتے ہیں:

"ارباب صدق و صفا ہمیشہ قید وطن و دیار سے آزاد رہے ہیں۔ خدا کی ساری خدائی ان کا وطن اور ساری زمین ان کا گھرانہ ہے۔ جن بے نیازانِ دنیا و نیازمندانِ حق کو دلی میں رہ کر بھی نازو نعمت دنیوی کے مزے نہیں لوٹنے ہیں بلکہ اپنے بوریائے فقر پر قانع رہ کر علم و حق کی چاکری ہی کرنی ہے ان کے لئے دنیا کے کسی ایک گوشے میں کیا دھرا ہے جو دوسرے گوشے میں میسر نہ آئے گا؟ وہ جہاں کہیں بھی رہیں گے۔ دو گز زمین ایک پھٹی چٹائی مل ہی جائے گی ان کے علم و حق کی جنس تو وہ متاع عالمگیر ہے جس کیلئے خدا کی ساری دنیا روز بازار کا حکم رکھتی ہے وہ اپنی جھولی میں حق و صداقت کا تخم رکھتے ہیں۔ ان (داس) کو لے کر جس سرزمین میں نکل جائیں گے اپنی فصل و کاشت خود تیار کرلیں گے۔" ص۳۴ ت

اشتراکیت اور اسلام کے ان واضح اور اہم رجحانات کے اشتراک کے باوجود مولانا نے اشتراکیت پر جو تنقید کی ہے وہ حقیقتاً بہت ہی سطحی اور نہایت معمولی ہے۔ اس کے مطالعہ سے اس کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ. . . . . انھوں نے اشتراکیت کا مطالعہ کرنے کی چنداں زحمت گوارا نہ کی تھی۔ خصوصاً ترجمان القرآن کے مطالعے سے اس خیال کو تقویت ہوتی ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر اس حد تک بھی غور نہ کیا تھا جس کے اشارے اقبال کے ہاں ملتے ہیں، حالانکہ خود اقبال کے بارے میں ڈاکٹر اشرف نے لکھا ہے کہ اشتراکیت کا جو پہ تپاک خیر مقدم اقبال نے کیا وہ

بالکل جذباتی تھا :

"مجھے اس حقیقت کا اندازہ نہ تھا کہ اقبال نے مارکسی فلسفہ کا مطالعہ قطعاً نہیں کیا ہے، اور مزدور انقلاب کی مدح سرائی اور مذمت دونوں قطعاً لاعلمی کے عالم میں سرزد ہوئی ہے۔ اس کا علم مجھے خود موصوف کی زبانی ایک نجی ملاقات کے دوران میں ہوا تھا۔" ص۳۶ ہ۔م۔س۔ا۔ن

حالانکہ آل احمد سرور کے نام خط میں اقبال نے اشتراکیت کی طرف جس رجحان کا اظہار کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں اس میں مزید بہتری کے امکانات نظر آنے لگے تھے۔ یہی صورت حال مولانا کے ساتھ پیش آئی۔ وہ اس کے مطالعہ کی طرف مدتوں متوجہ نہ ہو سکے۔ اگرچہ آخری زمانے میں وہ بھی اس کی طرف متوجہ ہوئے۔ ڈاکٹر اشرف لکھتے ہیں :

"میں اسے اپنی خوش نصیبی سمجھتا ہوں کہ کانگریس کی صدارت کے پہلے سال میں (یعنی گرفتاری و نظربندی سے پہلے) میں ابوالکلام کا سکریٹری رہا اور میں نے جب مولانا کو بہت قریب سے دیکھا تو انھیں اتنا وسیع النظر پایا کہ وہ سوشلزم کے نظام کو صحت مند سمجھنے لگے تھے۔ مولانا نے انگارے کے لکھنے والوں کو بھی سراہا۔ حالانکہ اس زمانے میں اس کے مصنفین پر کفر و الحاد کے فتوے صادر ہو چکے تھے۔" ص۱۲۵ ہ۔م۔ک۔س۔پ۔ا۔ن

آزادی کانگریس میں مولانا کی تقریر سے ڈاکٹر اشرف کے خیال کی تائید ہوتی ہے یعنی وہ کسی نہ کسی حد تک سوشلزم تک آگئے تھے لیکن اشتراکیت سے مطابقت پیدا نہ کر سکے۔ ان کے نقاد ملیح آبادی صاحب کی رائے بھی یہی ہے :

"یہ عجیب اتفاق ہے کہ کمیونزم کے معاملے کو چھوڑ کر تمام سیاسی اور دینی مسائل میں مولانا کی اور میری رائے ہمیشہ ایک ہی رہی۔" ص۲۵۴ ذ۔آ

سوشلزم کے بارے میں ان کا رجحان اس حد تک سطحی تھا کہ وہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ مستقبل میں صنعتی ترقی اور جمہوری آزادی کے بطن سے محنت و سرمایہ کا جو معرکۃ الآرا ہنگامہ پیدا ہونے والا ہے اس کا رخ اور راز کیا ہے؟ اس عظیم الشان تنازع کا حل وہ صرف چرخے میں دیکھ سکے اور اس سے آگے نہ جا سکے۔ لکھتے ہیں :

"اگر ہندوستان سرمایہ و مزدوری کی اس عظیم الشان اور لاعلاج کشمکش سے بچنا چاہتا ہے جو بڑے بڑے کارخانوں کی بدولت یورپ میں پیدا ہو چکی ہے تو بلا شبہ ابھی سے کوشش کرنی چاہیے کہ محنت کو محدود کارخانوں میں روک رکھنے کی جگہ تمام قوم میں مشترک طور پر پھیلا دیا جائے۔

اور اس کے لئے بجر تحے کا عام رواج یقیناً ایک عظیم الشان بنیاد ہوگئی ۔“ صدہ ۲ ذ ۔ آ

اس طرح کے خیالات سے مولانا کے نقاد ملیح آبادی صاحب کی یہ رائے صحت اور ثبوت پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ :

”مولانا اگر پیری مریدی کا جال توڑ سکے ، مذہبی عقیدوں میں خاندانی تقلید کی بیڑیاں کاٹ ڈالیں ، لیکن سیاسیات میں نیشنلزم اور مغرب زدہ جمہوریت سے آگے نہ بڑھ سکے ۔ کمیونزم کے برابر مخالف رہے ۔ میں نے بارہا اصرار کیا کہ کمیونزم کا مطالعہ کریں ، مگر راضی نہ ہوئے ۔ الہلال دور دوم میں کمیونسٹ مینوفیسٹو کا خلاصہ تو شائع کرنے کی اجازت تو دے دی تھی مگر خود کبھی مطالعہ نہ کیا اس لئے کہ کمیونزم ان کے مزاج ، خاندانی روایات اور ماحول کے لئے بالکل اجنبی تھا ۔ بے شک عمر کے آخری دور میں سوشلزم تک آ گئے تھے ، مگر یہ سوشلزم کانگریسی تھا یا برٹش لیبر پارٹی کا جو حقیقت میں سرمایہ داری کا دوسرا نام ہے ۔“ صد ۲۹۶ ذ ۔ آ

سوشلزم کے بارے میں سطحیت کا اندازہ اس طرز تحریر سے کیا جا سکتا ہے :

”بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس بارے میں سوشلزم اور اسلام کے اصول ایک ہی ہیں ایسا کہنے والے نہ صرف یہ کہ غلط کہتے ہیں ، بلکہ دیانتداری کے خلاف کہتے ۔ سوشلزم چاہتا ہے کہ دولت کی برابر تقسیم ہو ۔ اگر ایک آدمی کے پاس سو روپے ہوں تو سب کے پاس سو روپے ہونے چاہئیں ۔ لیکن اسلام یہ نہیں کہتا ۔ اسلام صرف یہ کہتا ہے کہ ہر شخص کے پاس روپے ہوں ۔ اسلام حق مساوات تسلیم کرتا ہے لیکن مقدار مساوات تسلیم نہیں کرتا ۔“ صد آ ۔ ک ۔ ت

ان افکار سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا نے اقبال کی طرح اشتراکیت کا گہرا مطالعہ نہ کیا تھا ۔ اس عدم واقفیت کی وجہ سے ایسی باتیں بھی ان کی نوک قلم پر آ گئیں جو ہر طرح خلاف واقعہ ہیں ۔ اور یہ باتیں ان کی شایان شان معلوم نہیں ہوتیں ۔ مولانا کے نقاد ملیح آبادی صاحب کی روایت ہے کہ مولانا نے خطبہ عید میں کمیونزم کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ :

”اگر میری جیب میں سو روپے ہیں اور تمہاری جیبیں خالی ہیں تو کمیونزم کہتا ہے کہ تم زبردستی میری جیبیں خالی کر لو ، کیا یہ عدل و انصاف ہے ؟ کیا یہ تعلیم فطرت کے مطابق ہے ۔ ؟“ صد ۳۶۲ ذکر آزاد

اسلام اور اشتراکیت کے نقطۂ نظر کی مزید تشریح اور وضاحت ان لفظوں میں کرتے ہیں :

"اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب آدمی پیدا ہو تو اس کی زندگی سوسائٹی پر فرض ہو گئی سوسائٹی کا فرض ہے کہ اسے زندہ رہنے دے۔ اسلام نے اقتصادی مساوات تسلیم نہیں کی، بلا شبہ اسلام میں اونچ نیچ کا کوئی طبقہ نہیں ہے۔ لیکن اسلام نے غربا اور امراء کے طبقات تسلیم کیے ہیں۔ قرآن کریم میں خداوند کریم نے صاف صاف بیان کر دیا ہے کہ ہم نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔ سوشلزم جس قسم کی مساوات پیش کرتا ہے وہ بالکل غیر فطری ہے۔ دنیا کا وجود ہی کشاکش پر قائم ہے پھر غیر فطری مساوات کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔" ملا آ۔ک۔ت ا

یہ خیالات ۱۹۳۹ء کے خطبات کلکتہ سے ماخوذ ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ معلومات نہ صرف یہ کہ بہت ناقص تھیں بلکہ محض قیاسی نوعیت کی تھیں۔ سوشلزم کے بارے میں یہ کہنا کہ اگر ایک آدمی کے پاس سو روپے ہوں تو سب کے پاس سو روپے ہوں، نہایت سطحی خیال ہے۔ البتہ اسلام کے بارے میں ان کا یہ نقطۂ نظر کہ اسلام نے اقتصادی مساوات تسلیم نہیں کی محل نظر ہے۔ اسلام کا عمومی رجحان رسالتمآبؐ کی مثال سے اور الکتاب کے اس فرمان سے کہ فی اموالھم حق السائل والمحروم اور دوسری آیتوں سے اس کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اسلام کی سمت اقتصادی مساوات ہی کی طرف تھی۔ اگر اسلام نے غربا اور امراء کے طبقے تسلیم کیے تو انہی معنوں میں جن معنوں میں غلام اور باندیوں کا طبقہ۔ جس طرح کے خاص حالات میں اسلام نے سور کے گوشت تک کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلام میں انفاق پر زور، وراثت کے احکامات اور مال کا یہ تصور کہ وہ خدا کی امانت ہے اور زمین کو خدا کی ملکیت قرار دینے کا رجحان ایسی شہادتیں ہیں جو اسلام کے مزاج اور میلان کو بخوبی واضح کرتی ہیں۔

جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اسلام کا یہ مسلک نہیں ہے کہ دنیا کو ترک کر دو، اور مال و دولت کو لٹا دو۔ ابوالکلام حضرت مسیح کے مواعظ کے حوالے سے لکھتے ہیں

"بلا شبہ حضرت مسیح (علیہ السلام) کے مواعظ اس بارے (انفاق مال) میں بہت دور تک چلے گئے ہیں۔ انھوں نے صرف یہی نہیں کہا کہ انفاق کرو بلکہ کہا کہ سب کچھ دے دو۔ لیکن چونکہ اسلام کی طرح کوئی معین نظام قائم نہیں کیا اس لئے یہ تعلیم محض زہد و ترک دنیا کا ایک اعلیٰ مقام بن کر رہ گئی اور مسیحیت کے صدر اولی کے سوا (جبکہ کلیسا کی بنیاد باہمی اخوت و اشتراک پر قائم کی گئی تھی) کوئی زمانہ ایسا ظہور میں نہ آ سکا کہ عیسائیوں میں اس تعلیم کے

نتائج نے نشوونما پایا ہو" صلہ ۱۳۱ ت ۔ ق

یہ صحیح ہے کہ اسلام کا رُخ ترک دنیا کی طرف نہیں ہے لیکن الکتاب نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ ضروریات کے بعد جو کچھ بچ رہے اسے خرچ کر دو۔ عفو کے اسی مفہوم کی بنا پر ابوذر غفاریؓ اس حد تک چلے گئے تھے کہ حضرت عمرؓ بھی ان کو برداشت نہ کر سکے۔

غالباً مولانا نے اس سلسلے میں اسلام میں انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کئے جانے کی وجہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ طبقات میں معاشی اونچ نیچ قدرتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"معیشت کے لحاظ سے تمام افراد طبقات کی حالت یکساں نہیں ہو سکتی۔ اور یہ عدم یکسانیت اکثر حالتوں میں قدرتی ہے۔ کیونکہ سب کی جسمانی و دماغی استعداد یکساں نہیں۔ اور جب استعداد یکساں نہیں تو ناگزیر ہے کہ جد و جہدِ معیشت کے ثمرات بھی یکساں نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کر لیا جائے کہ جو جس قدر حاصل کر سکتا ہے، وہ اسی کا ہے۔" صلہ ۱۳۶

اس طرح ابوالکلام نے انفرادی ملکیت کے تصور سے سرمایہ داری کے لئے وجہ جواز پیدا کر دی ہے، اور باوجود ان صریح علامتوں کے جن کا اشارہ الکتاب نے کیا ہے وہ اسی طرف گئے ہیں کہ کیونکہ انفرادی ملکیت کا جواز ہے اس لئے جس قدر بھی انفرادی ملکیت جمع کی جا سکتی ہے از روئے شرع کی جا سکتی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"اسلام اور سوشلزم کا یہ اختلاف اگرچہ محض درجہ (ڈگری) کا اختلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن تہہ میں مبداء کا اختلاف بھی موجود ہے۔ سوشلزم کا نظریہ ہے کہ مدارجِ معیشت کا اختلاف قدرتی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن قرآن میں اس طرح کے اشارات جا بجا پائے جاتے ہیں کہ یہ اختلاف قدرتی ہے اور ضروری تھا کہ ظہور میں آئے۔" صلہ ۱۳

مولانا کے یہ خیالات غالباً اس زمانے کے ہیں جب وہ روس کے انقلاب کے بعد وہاں کی معاشی زندگی اور ان کے تجربات سے بہت کم واقف تھے۔ لیکن جب یہ حالات روشنی میں آنے لگے اور سوشلزم کے اصل نظریات ہندوستان تک پہنچے تو ابوالکلام نے بھی ان سے اثر لیا۔ اور اقبال کی طرح وہ بھی اشتراکیت کے اس مطمح نظر سے کچھ اور قریب ہوئے جس کی شہادت ان کے معتمد ڈاکٹر اشرف نے دی ہے۔ اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی کیا جا سکتا ہے:

"(سوشلزم) یہ تسلیم نہیں کرتا کہ اموال و معیشت کا اختلاف قدرتی ہے۔ اجتماعی زندگی کی سرگرمی و ترقی کے لئے محور و محرک رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس وقت تک حالت ایسی ہی رہے گی۔ لیکن اگر سوسائٹی کا نظام مساوات معیشت پر قائم کیا گیا تو دوسری طرح کی ذہنی اور معنوی محرکات پیدا ہو جائیں گی اور کارخانہ معیشت کی سرگرمی اسی طرح جاری رہے گی جس طرح اس وقت تک جاری رہی ہے۔ دنیا کا اس وقت تک کا تجربہ اس کے خلاف ہے اور اس کا نیا تجربہ بھی اسی وقت تک اپنے نظریوں کو عملیت کا جامہ نہیں پہنا سکا۔ تاہم اس میں شک نہیں کہ سوشلزم کو اس مطالبہ کا حق ہے کہ مزید تجربہ کا موقع دیا جائے۔" ص۱۳۷ ن۔ ق۔ ج۔م

مولانا نے اسلامی رجحانات کا تجزیہ کرتے ہوئے جن اصولوں کی نشان دہی کی ہے ان سے اسلامی معاشرہ کی جو تشکیل ہوتی ہے وہ عملاً اشتراکیت سے قریب ہے۔ مثلاً انھوں نے تصویر کائنات میں اس پر خصوصی زور دیا ہے کہ کائنات کا پورا نظام ایک طرح کے تناسب اور توازن کا حامل ہے۔ ہر چیز اپنی جگہ قانون کی گرفت میں کچھ اس طرح واقع ہوئی ہے کہ وہ سرتاسر فیضان اور افادہ ہے اور اس کا محور و محرک وہ خلاق ہے جو کائنات کا رب ہے ـــــ بالفاظ دیگر اسلامی معیشت کا سارا نظام خدا کے تصور انصاف پر مبنی ہے پس جس خدا نے کائنات میں ہر جگہ انصاف کیا ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ انسانی طبقات میں انصاف نہ کرے۔ اسلام نے نظام حکومت میں شہنشاہیت اور وراثت تک کی اجازت نہیں دی کیونکہ ایسا کرنا اس کے اولین اصول انصاف کے خلاف ہوتا۔ ان فطری اور تخلیقی میلانات کا رخ بھی یہی ہے کہ انسان کی معاشی زندگی میں بھی انصاف و توازن کا وہ فطری میلان باقی رہے جو خود کائنات میں ہے۔ ان اصولوں پر معاشرہ کی تشکیل ہوئی تو خلیفہ عبدالحکیم کے خیال کے مطابق اسلامی مملکت ایک طرح کی اشتراکی جمہوریت بن جائیگی۔ اسلامی مملکت کے اساسی تصورات پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

"مسلم مملکت ایک اشتراکی جمہوریت ہوگی۔ اسلام میں شہنشاہیت کا کوئی مقام نہیں اور نہ موروثی جانشینی کو کسی قسم کی تائید حاصل ہے۔ یہ ایک مذہبی عمومیت ہوگی، لیکن اس میں کوئی مُلّائیت یا کلیسائی نظام نہ ہوگا۔ یہ صرف اس مفہوم میں دینی حکومت ہوگی کہ یہ اپنا اقتدار خدا سے حاصل کرتی ہے۔ خدا عالمگیر احتسابی عدل کی علامت ہوگا۔" ص۳۱۱ ا۔ ن۔ م

اسی انصاف اور اجتماع کے تقاضے کے پیشِ نظر اس مثالی مملکت میں سرمایہ و محنت کا تضاد کیا عملی رخ اختیار کرے گا اس پر بحث کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم نے اسلامی رجحانات کے عملی تقاضوں کے پیشِ نظر بڑی وسعت نظر اور رفعت فکر سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :

"قوم کی معاشیات کا انضباط اس طرح پر ہوگا کہ سرمایہ داری اور غیر کمائی ہوئی آمدنی پر زندگی بسر کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی جائے گی" صہ۳۱۲ ا۔ ن ۔ ح

مزید بحث کرتے ہوئے اس پہلو کو بھی روشن کرتے ہیں :

"سرمایہ پر محصول وصول کرنا لازمی ہوگا تاکہ اس کی گردش موقوف نہ ہو۔ یا یہ جمع نہ ہوتا ہے۔ اس محصول کا اصل مقصد مصیبت زدوں کی امداد کرنا اور معاشرہ کو بتدریج ایک سطح پر لانا ہے۔ محصول ان سے لیا جائے گا جو مال دار ہیں اور ان پر خرچ کیا جائے گا جو نادار ہیں" صہ۳۱۲ ا۔ ن ۔ ح

اس صورت حال کے نتائج پر نظر رکھتے ہوئے لکھتے ہیں :

"مال و دولت کی معاشرہ میں ریل پیل ہوگی۔ مشترک خاندانی نظام جائداد کو غیر منقسم رکھنا خلاف قانون ہوگا۔ صاحب املاک کے انتقال پر اس کی جائداد قریبی رشتہ داروں میں تقسیم ہوگی تاکہ سرمایہ معاشرہ میں پھیلے اور اس کے فوائد سے زیادہ لوگ متمتع ہوں"

صہ۳۱۳ ا۔ ن ۔ ح

یہ ہے اسلامی معاشرہ کی وہ تصویر جو عملاً اشتراکیت ہی سے قریب تر اور سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ اسلام کے ان تمام معاشی نظریات کا دقتِ نظر سے جائزہ لیا جائے تو ایک اور اہم حقیقت بے نقاب ہوتی ہے۔ اسلام کے تمام معاشی نظریات اسی اصول پر مبنی قرار دیئے جا سکتے ہیں کہ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور خدا کے تمام خزانے خواہ پانی اور ہوا ہو یا زر و جواہر خدا کی مخلوق کے لئے عام ہیں۔ زمین اور ذرائع پیدائش دولت کو خدا کی ملک قرار دینا اسلام کا عظیم الشان انقلابی رجحان ہے۔ اور عملی صورت سے سرمایہ دارانہ نظام کی قطعی ضد ہے۔ اسلام کے ان تمام نظریات کا تاریخی پس منظر یہ تھا کہ اس عہد تک پیدائش دولت کا سب سے بڑا ذریعہ زمین تھی۔ مشین وجود میں نہ آئی تھی۔ سرمایہ دارانہ نظام میں مشین کو وہی حیثیت حاصل ہے جو نظام شمسی میں سورج کو۔ سرمایہ دارانہ نظام کا تصور مشین کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر اسلام کے عمومی مزاج کے پیشِ نظر

مشین کو وہی حیثیت دی جائے جو اسلام نے زمین کو دی ہے۔ یعنی خدا کی ملکیت، تو سرمایہ دارانہ نظام کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ اور سوائے قومی ملکیت کے خدا کے خزانوں کا کسی ایک یا چند افراد کی ملکیت ہونا اسلام کی ساری تعلیمات کا انکار کرنا ہے۔

عہد جدید کے مسلمان عالموں میں خلیفہ عبدالحکیم نے اس موضوع کے جن اہم نکات پر توجہ دلائی ہے افسوس ہے کہ ان تک نہ اقبال کی رسائی ہوئی نہ مولانا کی۔ دیوبند کے حلقے سے ایک مرد حر عبیداللہ سندھی اور علی گڑھ کے فرزندوں میں ایک مرد درویش حسرت موہانی ان مستثنیٰ برگزیدہ شخصیتوں میں سے ہیں جنہوں نے اسلام کی نمائندگی میں حق و انصاف کے اصول کو محض علم کلام اور اصول فقہ کے زاویہ سے ہی نہیں بلکہ تمام انسانی معیار اور عملی نقطہ نظر سے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً مرد مومن عبیداللہ سندھی نے اس بارے میں کچھ ایسی حکیمانہ نظر پائی تھی جس کی جھلک قرن اول کی شخصیتوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں نظر آتی ہے۔ فرق یہ تھا کہ ایک کے پاس کلیم کی شخصیت کے شایان شان اس کا عصا بھی تھا۔ دوسرے کے پاس صرف شان کلیمی تھی عصائے کلیمی نہ تھا۔ اقبال کا یہ مصرع اس مرد آزاد عبیداللہ سندھی کی عظیم شخصیت کے سرورق کی حیثیت رکھتا ہے ؎

جس کی نگاہ تھی صفت تیغ بے نیام

باب ششم

نقد ابوالکلام

انتہا پسندی :-

ابوالکلامؔ نے انانیتی ادب پر بحث کرتے ہوئے اسکی اس خصوصیت پر زور دیا ہے کہ "یا تو یہ بہت زیادہ دل پذیر ہوگی یا بہت زیادہ ناگوار کسی درمیانی درجہ کی یہاں گنجائش نہیں ہے"

(غبار خاطر صفحہ ۲۲)

ابوالکلام پر اب تک جتنی تنقیدیں کی گئی ہیں، یہ عجیب اتفاق ہے کہ ان سب سے منفقہ طور پر ابوالکلام کے اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔

جن نقادوں نے ابوالکلام پر قلم اٹھایا ہے وہ قطعیت کے الزام سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔ قطعیت انانیت کا قلعہ سہی، مگر تنقید کا قلب بھی ہے۔ نقاد اسی قلب اور قلعے کو سب سے محفوظ مقام پاکر اس میں کھو جائے تو تنقید کا تماشہ بھول بھلیاں بن جاتا ہے۔ اسی مقام پر ہوتا تنقید اشاروں میں اور اشارے اشعار میں تبدیل ہو کر تفہیم سے جدا ہو جاتے ہیں لیکن تجزیے کے آلات کو کام میں لایا جائے تو تنقید کا عمل قطعیت اور قوت کے باوصف اپنا مقصد اور مقدر متعین کر لیتا ہے۔

ابوالکلام کی ادبی شخصیت کے تعین میں یہی مقام سب سے مشکل اور ممتاز ہے۔ اس بارے میں اردو تنقید نگاروں نے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس سے قبل ابوالکلام کے طرز اور انانیت پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ

"ان کے طرز کی قوت اُمراد و ادب میں قابل مثال نوعیت رکھتی ہے۔ اس قوت نے انانیت کے سہارے اور سرمائے سے وہ ادبی جنت تعمیر کی ہے جس کا تاثر اور تصوّر ماورائی اور مثالی نوعیت رکھتا ہے۔"

ایک طرف اکرام، عبد الحق، حسن نظامی اور حسن عسکری کے انتہا پسندانہ خیالات، دوسری طرف قاضی عبد الغفار، غلام رسول مہر، ڈاکٹر عبداللہ سجّاد انصاری اور پروفیسر محمّد مجیب کے چونکا دینے والے تاثرات دونوں اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ

یہاں درمیانی درجے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ایک طرف لاگ ہے جو ناگواری کی حد تک تند و تلخ ہے دوسری طرف وہ لگاؤ ہے جو قطعیت اور قوت کے باوصف ایک مقصد اور مقدّر کو متعین کرتا ہے۔

ابوالکلام کے طرز اور شخصیت دونوں کے بارے میں جو خیالات ملتے ہیں، ان میں بھی تضاد ہے۔ ابو سعید بزمی کی روایت کے مطابق:

"نواب محسن الملک مولانا آزاد کو ہمیشہ خوردسال مگر پختہ کار

کے لقب سے مخاطب کرتے تھے۔"

(صفحہ مولانا آزاد تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں)

اس کے برعکس مولانا محمد علی مرحوم انھیں ضدی مزاج مولوی کہا کرتے تھے۔ فلسفہ اخلاق کی رو سے استقلال کی حد سے زیادہ بڑھی ہوئی شکل ہی کو ضد کہتے ہیں۔

(صفحہ آزاد تنقید و تبصرہ کی نگاہ میں)

تذکرے پر پروفیسر مجیب اپنا تاثر بیان کرتے ہیں:

"اس سے نہ صرف ان کا انداز فکر واضح ہو گا بلکہ ان کا زورِ بیان، روانی، ان کی اشاریت اور ان کی اُردو زبان کے زمین و آسمان کی خداوندی بھی۔ وہ صرف ادبی اکتساب ہی نہیں ہے، بلکہ وہ روحانی قوت ہے اور اس تجلّی کا نتیجہ ہے جو اس دُنیا کی روشنی سے نہیں ہے۔ تذکرہ عمیق رُوحانی کیفیتِ مزاج کی تخلیق ہے اور اسی کیفیت مزاج کے اثر میں پڑھا جانا چاہیئے۔"

صفحہ ا آزاد نمبر آج کل "

پروفیسر مجیب نے ابوالکلام کے طرز کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کی شخصیت کے بارے میں بھی یہ خیال انگیز اشارہ کیا ہے:

"لیکن واقعات ایک دوسرے رُخ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مولانا آزاد میں تبدیلی نہیں ہوئی وہ مسلم رہنما سے ہندستان کے لیڈر نہیں بنے۔"

پروفیسر مجیب کے اس خیال کی داخلی شہادت کم و بیش انہی لفظوں میں خود ابوالکلام کے ہاں بھی مل جاتی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"میں نے اپنے لیے جو راہِ عمل منتخب کی تھی، وہ دعوت و تبلیغ کی راہ تھی۔ موجودہ زمانے کی مصطلح لیڈر شپ کی راہ نہ تھی" صفحہ خ۔آ

ابوالکلام کے کردار کا یہ پہلو ان کے عزم و عظمت کا عجیب و غریب نمونہ ہے۔ وہ ایک کارواں کے باوجود ہمیشہ اپنے کو تنہا خیال کرتے رہے اور ایک ذہنی جنت میں آباد رہے۔ ہم نے ابوالکلام کی اس خلوت کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے ماخذ متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

ایک طرف دعوت و تبلیغ کی راہ اختیار کرنا اور دوسری طرف علم و تحقیق کی وادیوں کی سُراغ رسانی کرنا بڑا مشکل مرحلہ ہے۔ اسی لئے ان کے نقاد اور سوانح نگار قاضی عبدالغفار نے انھیں ایک بہت مشکل انسان قرار دیا ہے۔" صفحہ ۱۰ آثار ابوالکلام

ان تمام تنقیدی اشاروں سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی شخصیت اور طرز دونوں کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ انتہا پسندی پر مبنی ہیں۔ ان کی روشنی طبع سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی وسعت ذہنی کے آثار ان کی تحریروں میں جگہ جگہ ملتے ہیں اور ان کی علوئے ہمت اپنی مثال آپ تھی۔ لیکن ان کی شخصیت کی تابناکی اس شمعِ محفل کی طرح تھی جسے اقبال نے سب سے جدا اور سب کا رفیق قرار دیا ہے۔ ؎

شمعِ محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق

ابوالکلام کی شخصیت اور ان کے ادب کے مطالعہ سے سب سے اہم اور قابل ذکر پہلو جو ان کی شخصیت اور شعور پر ان کے موضوع اور حیثیت پر ان کے عقائد و اعمال پر ان کی وجودی ذہنیت اور زندگی پر چھایا ہوا ہے وہ ان کی شخصیت کی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ بے باکی اور بے نیازی ہے جو صبح کے ستارے کی طرح لامحدود روشنی کی پیغامبر مگر خود نہایت دھندلی اور محدود روشنی ہے۔ جب تک ابوالکلام کی شخصیت کے اس عجیب اور عظیم پہلو کا جائزہ نہ لیا جائے ان کی شخصیت کو نرالی شخصیت کہہ کر تنقید کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا۔ ہر بڑی شخصیت کی یہ نرالی صفت بتائی جاتی ہے کہ اس کے بارے میں کوئی قطعی اور آخری نہیں ہوتی شاید ہو بھی نہیں سکتی۔ ساری کائنات میں اسی لحاظ سے خدا کی ذات کے بعد سب سے بڑی شخصیت کا شرف انسان کو حاصل ہے۔ اور اقبال نے اسی لئے انسان کو بندہ مولا صفات قرار دیا ہے۔

مختلف مذاہب کی تاریخ میں انسان اور خدا کا تعلق جن رشتوں سے ظاہر کیا گیا ہے ان میں سے

سب سے قوی اور قلبی رشتہ دوستی کا رشتہ ہے۔ بعض مذاہب نے خدا اور انسان کا تعلق باپ اور بیٹے کے رشتے سے ظاہر کیا ہے کہیں ماں اور اولاد کے تعلق سے، کہیں شوہر اور بیوی کی مثال سے۔ لیکن الکتاب کی زبان میں خدا اور انسان کا رشتہ دوستی کا رشتہ ہے۔ جس کی دو بنیادی صفتوں پر زور دیا گیا ہے ایک ہر خوف سے بے باکی دوسرے ہر غم سے بے نیازی۔ ابوالکلام کے لفظوں میں:

" انسانی زندگی کی سعادت کے لئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی شقاوت کی ساری سرگزشت انہی دو لفظوں میں سمٹی ہوئی ہے۔ خوف اور دُکھ جونہی ان دو باتوں سے اسے رہائی مل گئی۔ اس کی ساری سعادتیں اس کے قبضے میں آگئیں۔" ؎۱ افکار آزاد

ابوالکلام کی شخصیت کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو ان ہی دو صفتوں کی عجیب نمائندگی اس میں ملتی ہے۔ اور ایک لفظ میں اسے خدا دوست کہا جا سکتا ہے۔

خدا دوستی

یہ خدا دوستی ان (ابوالکلام) کی شخصیت بھی ہے اور شعور بھی۔ عقیدہ بھی ہے اور عمل بھی۔ ان کی ذہنیت بھی ہے اور زندگی بھی۔ اور سب سے بڑھ کر ان کی خوبی بھی ہے اور خامی بھی۔ خدا دوستی کی سب سے بڑی خوبی۔ . . زندگی کا معیاری اور مثالی ہونا ہے۔ ہم نے غالب اور ابوالکلام کی انانیت پر بحث کرتے ہوئے تفصیل سے بتایا ہے کہ ابوالکلام کے ہاں زندگی کا معیاری اور مثالی تصور کتنا اعلیٰ اور عظیم تھا۔ ایک بے داغ کردار، بے باک دل اور بے نیاز انسان کا معیاری اور مثالی نمونہ خدا دوستی ہی کے لقب کا مستحق ہے۔ خدا دوستی کی سب سے بڑی خامی انسان کی بے نیازی ہے۔ خدا کی بے نیازی اس لئے مثالی اور معیاری ہے کہ وہ ماوراء ہے۔ سوائے اپنے وجود کے ہر احتیاج سے ماوراء ہے لیکن انسان باوجود صفات خداوندی کے مادّی اور حیوانی احتیاجات سے ملوث ہے۔ جسم رکھتا ہے۔ جسم کے مختلف اعضا رکھتا ہے اور ان کے مطالبات سے یکسر بے نیاز نہیں ہے اس لئے اپنی بے نیازی کی صفت میں یہ خدائی کردار کا نمونہ بننے سے معذور اور مجبور ہے۔ انسان کی خدا دوستی جتنی مکمل اور معیاری بنتی جاتی ہے۔ اسی قدر یہ انسانی اور عمومی ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان کی شخصیت کا ساز خدا کا وہ راز بن جاتا ہے جو انسان کے حلق سے متعلق ہونے کی حد تک تو مادّی ہے لیکن آواز خداوندی کی حد تک ماورائی۔ . . مولانا روم فرماتے ہیں ؎

گفتۂ من گفتۂ اللہ بود　　　گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

خدا کی بے نیازی، اس کی برگزیدگی کی جتنی بھی بڑی دلیل کہی جا سکے، مگر انسان کی بے نیازی انسانوں سے نہ تو پوری طرح ممکن ہے نہ مستحسن۔ انسان کا عظیم الشان کارنامہ انسانیت کی تکمیل نہیں تعمیر ہے۔ مذہب کی زبان میں تکمیل کا نام خدا ہے۔ ادب میں تکمیل انانیت ہے اور عمل میں شیطنت۔ ادب عمل بھی ہے اور ماورائے عمل بھی۔ لفظوں کی حد تک یہ محدود اور مادی ہے۔ معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ماورائی۔ یہی وجہ ہے کہ انانیت کا عمل بیک وقت مردود بھی ہے اور مسعود بھی۔ انانیت جب انسانی اعمال میں ابھرتی ہے تو مطعون اور مردود ٹھہرتی ہے اور جب ادب اور فن میں جلوہ گر ہوتی ہے تو متبارک اور مسعود قرار پاتی ہے۔ ہم نے میر کی انانیت کے تجزیے میں دونوں کی مثال سے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ابوالکلام کی انانیت کے تجزیے میں بھی انانیت کے یہ دونوں رخ واضح طور پر اسی طرح سامنے آجاتے ہیں۔ اسی سبب ابوالکلام کی شخصیت اور فن دونوں میں بظاہر تضاد کا پہلو سامنے آتا ہے۔ بقول پروفیسر ہمایوں کبیر کے "ایک طرف ان کی نزاکت احساس شاعرانہ حد تک بڑھی ہوئی تھی اور دوسری طرف وہ غیر معمولی عقلیت پسند بھی تھے"۔ وہ ایک طرف علمی، مذہبی اور سیاسی مسائل میں تحقیق کی طرف مائل ہیں ان کا اعتدال انھیں عقلیت پسند محقق اور ان کا توازنِ فکر انھیں مبصّر ثابت کرتا ہے اور دوسری طرف بقول پروفیسر مجیب کے ان کی اردو زبان کی، آسمان و زمین کی خداوندی یعنی ان کی ادبی خداوندی ان کی پسند و ناپسند کے بے لچک معیاروں میں اور ان کے مذاق اور زندگی میں اس درجہ قطعی اور دو ٹوک ہے کہ ان کے بیان میں بھی انتہا پسندی کا رنگ غالب ہے۔

ہم نے ابوالکلام اور غالب کی انانیت کا جائزہ لیتے ہوئے اس سے پہلے باب میں یہ ثابت کیا ہے کہ ابوالکلام کی انانیت کے دونوں رخ تضاد کے سامنے آجاتے ہیں۔ ہم نے انانیت کے ان دونوں رخوں کو واضح کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ابوالکلام کے فن میں ان کی شعلہ مزاجی، شور انگیزی اور انانیت کی ساری بہاریں اپنے جذبات پر قاہرانہ قابو اور مذہبی مسائل میں عقلیت پسندی کی غیر معمولی قابلیت پر مبنی ہیں۔ اس ظاہری تضاد کی وجہ سے ابوالکلام پر متضاد تنقیدیں ملتی۔ جواہر لال نے ابوالکلام پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مولانا شخصیتوں پر زیادہ . . . . توجہ کرتے تھے مواقعات و حالات کے بہاؤ پر کم پر پروفیسر آل احمد سرور نے جواہر لال پر تنقید کرتے ہوئے جواب دیا ہے کہ یہ پوری حقیقت نہیں ہے۔ مولانا ان شخصیتوں سے ضرور متاثر ہوتے تھے جو کہ حالات کی آب و تاب رکھتی ہیں۔ جو زمانے کی بھٹی میں تپ کر کندن بن جاتی ہیں۔ وہ حالات و واقعات کو

نظر انداز نہیں کرتے تھے۔ مگر وہ حالات و واقعات کے دریا میں تنکے کی طرح بہنا نہیں چاہتے تھے"
صد۱۲ اُردو ادب آزاد نمبر

حالات و واقعات جواہر لال کے خیال کی تائید کرتے ہیں۔ مگر ابوالکلام کا طرزِ تحریر ان کے ادب کی دنیا اور ان کی حد تک کی سی شانِ بے نیازی پروفیسر سرور کی تنقید کی گواہی میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ حالات و واقعات کے بہاؤ میں بہنا ابوالکلام کی شان اور شخصیت کے منافی تھا۔ ان کی وہ رُکی ہوئی طبع جو عام بہاؤ میں بلند نہ ہو سکی تھی ادب کی دُنیا میں بامِ عروج پر نظر آتی ہے اور یوں اپنی تسکین کا سامان فراہم کرتی ہے۔

ابوالکلام کی یہی انتہا پسندی ہے جس کی بنا پر وہ زندگی بسر کرنے کے دو ہی طریقے بیان کرتے ہیں۔ اور یوں اپنے مسلک کا تعین بھی کر دیتے ہیں۔ غبارِ خاطر کے ایک خط میں لکھتے ہیں :

"یہاں زندگی بسر کرنے کے دو ہی طریقے تھے، جنھیں ابوطالب کلیم نے دو مصرعوں میں بتلا دیا ہے

طبعے بہم رساں کہ بسازی بعالمے   یا ہمتے کہ از سرِ عالم تواں گزشت

پہلا طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ اس کی طبیعت ہی نہیں لایا تھا۔ ناچار دوسرا اختیار کرنا پڑا۔" صد۱۳۰ غ۔ خ۔

پھر مزید تشریح کرتے ہوئے خود ہی اپنی افتادِ طبع کی یہ مصوری کرتے ہیں :

"جو نامراد یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ نہ تو راہ کی مشکلوں اور رُکاوٹوں سے ناآشنا ہوتے ہیں، نہ اپنی ناتوانیوں اور درماندگیوں سے بے خبر ہوتے ہیں، تاہم وہ قدم اُٹھا دیتے ہیں۔ کیونکہ قدم اُٹھائے بغیر رہ نہیں سکتے۔ زمانہ اپنی ساری ناموافقتوں اور بے امتیازیوں کے ساتھ بار بار ان کے سامنے آتا ہے اور طبیعت کی خلقی درماندگیاں قدم قدم پر دامنِ عزم و ہمت سے اُلجھنا چاہتی ہیں۔ تاہم ان کا سفر جاری رہتا ہے۔ وہ زمانے کے پیچھے نہیں چل سکتے تھے۔ لیکن زمانے کے اوپر سے گزر جا سکتے تھے اور بالآخر بے بنازانہ گزر جاتے ہیں۔" صد۱۳۵ غ۔ خ

یہ ہے وہ افتادِ طبع جو صرف ادب ہی میں پروان چڑھ سکتی ہے۔ یہ اپنے خاندان اور ماحول سے مستعار بھی تھی اور متضاد بھی۔ اور اسی طرزِ طبع نے ابوالکلام کے طرزِ تحریر میں اپنی روح کو آشکار اور اپنے زخموں کو گلشکبار کیا۔

ابوالکلام کا یہ خیال کہ یہ افتادِ طبع ایسی نرالی تھی کہ اس کا کوئی خارجی چشمہ دیکھا نہیں جا سکتا محلِ نظر ہے۔ ہم نے ابوالکلام کی خلوت پسندی کے تجزیے میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ابوالکلام نے اس کے خارجی

حیثیوں کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے:

"زندگی میں بہت سے حالات ایسے پیش آئے جو عام حالات میں کم پیش آتے ہیں۔ لیکن معاملہ کا ایک پہلو ایسا ہے جو ہمیشہ میرے لئے معمہ بنا رہا اور شاید دوسروں کے لئے بھی رہے۔ انسان اپنی ساری باتوں میں حالات کی، مخلوق اور گرد و پیش کے مؤثرات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ مؤثرات اکثر صورتوں میں آشکارا ہوتے ہیں اور سطح پر سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ بعض صورتوں میں مخفی ہوتے ہیں اور تہ میں اتر کر انھیں ڈھونڈنا پڑتا ہے۔ تاہم سراغ ہر حال میں مل جاتا ہے۔ نسل، خاندان، صحبت، تعلیم و تربیت ان مؤثرات کے عنصری سرچشمے ہیں..... لیکن اس اعتبار سے اپنی زندگی کے ابتدائی حالات پر نظر ڈالتا ہوں تو بڑی حیرانی میں پڑ جاتا ہوں۔ فکر و طبیعت کی کتنی ہی بنیادی تبدیلیاں ہیں جن کا کوئی خارجی سرچشمہ دکھائی نہیں دیتا اور جو گرد و پیش کے تمام مؤثرات سے کسی طرح بھی جوڑے نہیں جا سکتے۔ کتنی ہی باتیں ہیں، جو حالات و مؤثرات کے خلاف ظہور میں آئیں۔ کتنی ہیں کہ ان کا ظہور سرتاسر متضاد شکلوں میں ہوا دونوں صورتوں میں معاملہ ایک افسانے سے کم نہیں۔"

ہم نے اس سے پہلے ان خارجی سرچشموں کی نشان دہی کی ہے جنھوں نے ابوالکلام کی طبیعت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا ہے۔ ان کی موجودگی اس خیال کی تردید کرتی ہے کہ فکر و طبیعت کا کوئی خارجی سرچشمہ دیکھا نہیں جا سکتا۔ ابوالکلام کا طرز طبع، ان کے خاندانی ماحول سے مستعار ہے اور طرز فکر اس ماحول سے بنیادی طور پر متضاد ہے۔ تنقید کے معیار پر یہ دونوں باتیں یکساں صحت پر مبنی ہیں اور دونوں کی شہادتیں بڑا وزن رکھتی ہیں اور بڑی رقعت پر مبنی ہیں۔

ماحول:-

ابوالکلام کا بچپن کا احساس برتری اور ان کے ماحول اور خاندان کا وہ اثر جو اپنی عظمت اور بلندی کی صورت میں ان کے لوح دل پر نقش ہو گیا تھا۔ ان کے بچپن کے اشعار میں اس طرح نمایاں ہے جس طرح بچپن میں انسان کی سادہ اور معصوم فطرت صاف اور صالح ہوتی ہے۔ ابوالکلام نے اپنی نثر نویسی کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اس احساس برتری یا جذبۂ خود نمائی کو اس طرح نمایاں طور پر پیش کیا ہے کہ ادبی خود نمائی بے نقاب ہو گئی

کیسی معصومانہ بے تکلفی سے لکھتے ہیں :

"میری نثر نویسی کا آغاز بھی اسی عمر میں ہوا ہے (۱۳ - ۱۴ برس کی عمر) غالباً ۱۹۰۰ء یا ۱۹۰۱ء کی بات ہے بمبئی سے حکیم عبدالحمید فرخ نے جو پنچ بہادر نکالا کرتے تھے ۔ ایک گلدستہ ارمغان فرخ کے نام سے نکالا اور کلکتے میں بعض شعرا اس کی ماہوار طرحوں پر مشاعرہ کرنے لگے ۔ ایک مرتبہ اس کی ایک طرح تھی ؎

پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

میں نے گیارہ شعر کی غزل لکھی تھی ۔ تین شعر ان مزخرفات کے ابتک ذہن نے ضائع نہیں کئے ہیں ؎

نشتر یہ دل ہے آہ کسی سخت جان کی — نکلی صدا تو فصد کھلے گی زبان کی
گنبد ہے گردباد تو ہے شامیانہ گرد — شرمندہ میری قبر نہیں آسمان کی
آزادِ بے خودی کے نشیب و فراز دیکھ — پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

یہ اشعار اب کس قدر لغو معلوم ہوتے ہیں لیکن اس وقت انہی لغویات نے لوگوں کو متحیر کر دیا تھا ۔ آج بھی کہ چھتیس ۳۶ برس گزر چکے ہیں اپنی وہ خوشی پوری طرح محسوس کر رہا ہوں جو مجھے اُس وقت محسوس ہوئی تھی جب ارمغان فرخ میں یہ غزل چھپ کر آئی تھی اور زندگی میں پہلی بار میں نے اپنا نام ایک رسالے میں چھپا ہوا دیکھا تھا ۔" ص۱۰۰ ن ۔ آ

ابتدائی عمر کی ان تحریروں میں ابوالکلام کا جذبۂ خودنمائی بے نقاب ہے ہم نے اس پر پہلے باب میں بحث کی ہے ۔ ہم نے بتایا ہے کہ ابوالکلام کا یہ جذبۂ خودنمائی ۔ ۔ ۔ ان کے خاندان کا عطیہ ہے ۔ اس ابتدائی نقش کو ان کے انفرادی طریقۂ تعلیم نے مزید گہرا اور پختہ کر دیا ہے ۔ ابتدا ہی سے ان کی تعلیم انفرادی طریقے کے مطابق ہوئی ۔ اس لئے جماعت کے ساتھ رہنے اور پڑھنے کے وہ مواقع بھی انھیں میسر نہ آسکے جو عموماً مدرسوں اور کالجوں میں مل جاتے ہیں ۔ انھوں نے ہر فن کی تعلیم نجی طور پر مختلف اساتذہ سے پائی ۔ خود تحریر کرتے ہیں :

"انھوں (والد) نے یہی طریقہ اختیار کیا کہ خود تعلیم دیں یا بعض خاص اساتذہ کے قیام کا انتظام کر کے ان سے تعلیم دلائیں ۔" ص۱۲۹ ت

ابوالکلام کی اس افتاد طبع میں انفرادی طریقۂ تعلیم کے ساتھ ساتھ ان کے خاندان کی معاشی آسودہ حالی نے بھی سہارا دیا اور یوں بڑائی کا یہ احساس بھیس بدل بدل کر ترقی کرتا اور تقویت پاتا رہا ۔ ایک خط میں اس کا

اعتراف ان لفظوں میں موجود ہے:

"اکثر حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے طبیعتیں بر خود غلط ہو جاتی ہیں اور نسلی غرور اور پیدائشی خود پرستی کا وہی روگ لگ جاتا ہے جو خاندانی امیرزادوں کی تباہی کا باعث ہوا کرتا ہے۔ ممکن ہے اس کے کچھ نہ کچھ اثرات میرے حصے میں بھی آئے ہوں۔ کیوں کہ اپنی چوریاں پکڑنے کے لئے خود اپنی کمین ہو بیٹھنا جیسا کہ عرفی نے کہا ہے آسان نہیں ہے۔"

ان مختلف اور متعدد حالات نے ان کی طبیعت کی تشکیل اور تعمیر میں حصہ لیا۔ اور یوں فخر و غرور کے یہ دبے ہوئے جذبات بعد کو نئی شکلوں میں نمودار ہوئے۔

شخصیت کی عظمت

ابوالکلام کی انتہا پسندی کا ایک بڑا ادبی سہارا جس نے ان کے طرز میں رمزیت اور رمزیت میں قوت پیدا کی ان کی شخصیت کا وہ روپ ہے جس میں ابوالکلام کی انتہا پسندی کی طغیانی ان کی طبیعت کی تسکین اور تنوع پسندی سے گھل مل کر بڑائی کا وسیلہ بن گئی ہے۔ طبیعت کی طغیانی اور تسکین ان کی انانیت کا پردہ بھی ہے۔ اور ان کی انانیت کی پروردہ بھی۔ انانیت کے ان دونوں پہلوؤں کو ملا کر دیکھئے تو ان کی شخصیت کی بلندی اور برتری سمجھی جا سکتی ہے انانیت کے یہ دونوں پہلو ان کی شخصیت کی بڑائی کا سبب بھی ہیں اور نتیجہ بھی یعنی ابوالکلام کی انانیت سے ان کی شخصیت اپنی بڑائی کا سامان بھی پیدا کرتی ہے اور اس سامان سے انانیت کو مزید سنوارتی اور سجاتی بھی ہے۔ ایک طرف ان کی شخصیت ان کی انانیت کی طرح شاندار اور شوریدہ سر ہے اور دوسری طرف شخصیت کی عظمت کی بقدر ان کی انانیت بھی اعلیٰ اور عظیم بن گئی ہے۔ مجتبیٰ حسین کے لفظوں میں:

"جتنی تعمیر شدہ شخصیت ہوگی جتنا تاریخی شعور ہوگا اتنی ہی شاعری میں تکمیل، بلندی اور اثر پذیری ہوگی۔ شخصیت اگر چھوٹی ہے سطحی ہے تو اس میں سماجی مسائل کا شعور اور اس کے حسن و قبح سے واقفیت نہیں ہے تو شاعری بھی سطحی اور فضول ہوگی۔" ص۲۱ تہذیب و تحریر

یہ ادبی تخلیق انسانی زندگی اور ذہن کے تسلسل کا اشارہ بن جاتی ہے۔ اسی خوب سے خوب تر کی جستجو میں جب انسان زندگی کے تسلسل کی نئی تشکیل کرتا ہے تو پیغمبری کا مقام پاتا ہے۔ زندگی کے بنے بنائے سانچوں کو توڑ کر نئے سانچے عام کرتا ہے۔ لیکن جب یہی عمل اس کے ذہن اور ذات تک محدود رہے عام انسانوں

میں نفوذ نہ کر سکے تو آخری درجے میں وہ اپنی ذہنی ضرورت کو خیال سے اس حد تک عمل میں لاتا ہے کہ لفظوں میں خون جگر کی رعنائی پیدا کر دیتا ہے۔ یہی انانیت کی حکایت خونچکاں ابوالکلام کی شخصیت کی خوبی بھی ہے اور خامی بھی۔ فنی تکمیل کی حد تک ان کی شخصیت اُردو ادب کی جنت ہے۔ لیکن اس کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس جنت میں عوام کا داخلہ ممنوع ہے۔ یہ جنت حسن سے آباد ہے، حقیقت سے رنگین ہے۔ اس کا خلوص سدا بہار ہے۔ اس میں دماغی عیش کی نہریں رواں ہیں۔ آرزوؤں کے عالم موجود ہیں، لیکن وہ انفس نہیں جن کے ہونے سے ہر جام دشبو خالی ہو جاتا ہے۔ یہ انانیت کی جنت ادب میں آباد ہے۔ اس میں خدائی تکمیل کے آثار پائے جاتے ہیں۔ انسانی تعمیر اور تخلیق کے عام نمونے نہ ہونے کی برابر ہیں۔ اسی بے نیازی کی وجہ سے اسے ایک لفظ میں خدا دوست شخصیت قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابوالکلام کی خدا دوست شخصیت کا یہی پہلو عملی زندگی اور ادبی ذہن میں آگ اور پانی کی طرح سمویا ہوا ملتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ عملی زندگی اور سیاسی مسائل میں ابوالکلام کے ہاں استقلال و اطمینان کے کم دبیش ایسے مظاہرے ملتے ہیں۔ جو یکساں ہیں۔ لیکن ادب و فن میں ان کی طبیعت کا تلون ان کا اضطراب طبع اور شورانگیزی دوسری ہی نوعیت اختیار کر لیتی ہے۔ اس لحاظ سے ابوالکلام کے مزاج میں جو متضاد اجزا گھلے ملے نظر آتے ہیں وہ اپنی نوع کے لحاظ سے ایک لیکن نظارے کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ خصوصاً ایک طرف ان کی طبع شورش پسند میں سیاسی اور صحافی اور مذہبی میلانات کا وہ جھکاؤ جس کی مثالیں آگے پیش کی جائیں گی اور دوسری طرف ان کی طبیعت میں فنون لطیفہ کی تڑپ اور ان سے تسکین پانے کا جذبہ یہ دونوں ایسی متضاد باتیں ہیں جو ایک ہی شخصیت میں کم اس طرح یکجا ہوتی ہیں۔ اس لئے ہم نے ابوالکلام کی شخصیت کو ایک لفظ میں خدا دوست شخصیت قرار دیا ہے۔ ایک طرف طبیعت میں ضبط کا یہ عالم کہ بقول مولانا ملیح آبادی:

"تحمل و بردباری، عفو و درگزر مولانا کے بہت نمایاں وصف تھے۔ میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ کسی پر خفا ہو رہے ہوں، کسی کو ڈانٹ رہے ہوں۔ کوئی بد کلمہ کسی کے حق میں کہہ رہے ہوں۔"

ص ۲۶۹ ذ۔ آ

اسی ضبط نے انھیں وقت کا غیر معمولی احساس دلایا تھا اور وہ وقت کی پابندی منٹوں کے حساب سے بڑی سختی سے کرتے تھے۔ ملیح آبادی صاحب کی شہادت ہے:

"مولانا اپنے معمولات میں وقت کے بڑے پابند تھے۔ خصوصاً کھانے اور سونے کے اوقات

میں خلل پڑنا گوارا نہ تھا۔ لیکن لکھنے کے معاملے میں وقت کی پابندی نہ تھی۔" ص ۳۶۹ ذ۔آ
یہی نظم و ضبط کی وہ قوت تھی جس نے سیاسی زندگی کی شورشوں میں بھی ان کے سکون کو نہیں ہلنے دیا۔ اور اگر اضطراب طبع کا اثر بھی ہوا تو اس کی عمر چند لمحوں سے تجاوز نہ کر سکی۔ خود لکھتے ہیں:

"اگر کہوں کہ اس ناگہانی صورتِ حال سے طبیعت کا سکون متاثر نہیں ہوا تو یہ صریح بناوٹ ہوگی۔ واقعہ یہ ہے کہ طبیعت متاثر ہوئی اور تیزی اور شدت کے ساتھ ہوئی۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ اس حالت کی عمر چند گھنٹوں سے زیادہ نہ تھی۔ چنانچہ گرفتاری کے دوسرے ہی دن جب حسب معمول علی الصبح اٹھا اور جام و مینا کا دور گردش میں آیا تو ایسا محسوس ہونے لگا کہ جیسے طبیعت کا سارا انقباض اچانک دھلا ہو رہا ہو، اور افسردگی و تنگی کی جگہ انشراح و شگفتگی دل کے دروازے پر دستک دے رہی ہو۔" ص ۱۱۱ غ۔خ

یہ غبار خاطر کے اس خط کا اقتباس ہے جو گرفتاری کے جلد ہی بعد لکھا گیا ہے۔ ۱۹۴۲ء میں ابوالکلام سیاسی ہنگاموں کی ایک ۔ ۔ ۔ آباد دنیا سے اچانک اس طرح الگ کر دیئے گئے کہ جس درجے کی مصروفیات اور مشغولیت تھی اسی درجے کی تنہائی اور تبدیلی کی صورت پیدا ہو گئی۔ اس صورت حال میں دل کے بہلانے کا یہ مشغلہ تلاش کیا گیا کہ کسی کے نام خط لکھ کر اپنی طبیعت کا بوجھ ہلکا کریں۔ اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ طبیعت کے میلانات پر انھیں کیسی غیر معمولی قدرت اور قوت حاصل تھی۔ ایک طرف یہ قوت اور قدرت، دوسری طرف قلم کی وحشت، جس نے صفحۂ کاغذ پر پھول ہی نہیں برسائے انگارے بھی اگل دیئے ہیں۔ خود بھی اس کی شہادت دیتے ہیں:

"سیاسی زندگی کی شورشیں اور علمی زندگی کی جمعیتیں ایک زندگی میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اور پنبہ و آتش میں اشتعال محال ہے۔ میں نے چاہا کہ دونوں کو بیک وقت جمع کر دوں، میں نامراد ایک طرف متاعِ فکر کے انبار لگاتا رہا۔ دوسری طرف برقِ خرمن سوز کو بھی دعوت دیتا رہا نتیجہ معلوم تھا۔ مجھے حق نہیں کہ حرفِ شکایت زبان پر لاؤں۔" ص ت۔ق

فطرتِ انسانی کا یہ عجیب تضاد ہے بقول مجنوں گورکھپوری:

"زندگی ضدین کی آمیزش کا نام ہے اور انسانیت کے خمیر میں الوہیت اور ابلیسیت دونوں لازمی اور برابر کے جز ہیں۔" ص ۳ اقبال

فطرتِ انسانی کی طرح ادب کے گوشے میں بھی یہ تضاد ملتا ہے۔ ابوالکلام کی زندگی میں بھی متضاد اجزا نے

جیسی ترکیب پائی ہے وہ ان کی افتادِ مزاج کا عجیب معجزہ ہے اس کی مثال اگر کسی قدر ملتی ہے تو صرف امیر خسرو کے ہاں جو ایک طرف اپنے محبوب مرشد حضرت نظام الدین اولیا سے پوری طرح وابستہ تھے۔ دوسری طرف نظام الدین اولیاء کے . . . . سخت ترین مخالف قطب الدین مبارک خلجی کے دربار سے بھی پیوست تھے۔ ان کے ایک ہاتھ میں شیخ کا جامِ طریقت تھا اور دوسرے ہاتھ میں شہنشاہ کا جامِ تعلق وہ اس سلیقے میں اپنی مثال آپ ہی تھے ؎

در کفے جامِ شریعت در کفے سندانِ عشق ‎ ‎ ‎ ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن

زندگی کو خانوں میں بانٹنے کا فن عجب نہیں ابوالکلام نے خسرو سے مستعار لیا ہو۔

خسرو، فیضی اور ابوالکلام :-

شعر و ادب کی دنیا میں خسرو اور فیضی کی اہمیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ بقول شبلی :

"فارسی شاعری نے چھ سو برس کی وسیع مدت میں ہندوستان میں صرف دو شخص پیدا کئے جن کو اہل زبان کو بھی چار و ناچار ماننا پڑا۔ خسرو اور فیضی۔ ص۲۸ شعر العجم (سوم)

لیکن دراصل یہی شہرت اور اہمیت ان کے کمالات کے لئے رکاوٹ بن گئی جس طرح ابوالکلام کی زندگی کے خانے خسرو کی زندگی کی یاد دلاتے ہیں۔ اسی طرح ابوالکلام کی سیاسی شہرت و اہمیت ان کے علم و ادب پر اسی طرح چھائی ہوئی ہے جس طرح فیضی کی شہرت شاعری کی وجہ سے۔ بقول شبلی :

"فیضی پر اگرچہ بظاہر شاعری کا احسان ہے کہ آج اس کو جو شہرت ہے اسی نام سے ہے لیکن حقیقت میں شاعری نے اس کے تمام کمالات کو مٹا دیا۔" ص۴۴ شعر العجم

ابوالکلام پر اگرچہ سیاست کا احسان ہے کہ . . . اس کے تعلق اور توسل سے انھیں اہمیت اور شہرت حاصل ہوئی۔ مگر حقیقت میں سیاسی زندگی نے ان کے اصلی کمالات کو اگر مٹایا نہیں تو دھندلا ضرور کر دیا۔ اس لحاظ سے ابوالکلام کی زندگی کے دو متضاد رجحانات خسرو اور فیضی کی یادگار بن گئے ہیں۔ خانوں کی زندگی کی طرح ابوالکلام کے طرزِ عمل اور طرزِ تحریر میں بھی دو متضاد رجحانات نے جگہ بنائی ہے۔ ایک طرف ان کی انانیت کی شدید جذباتیت دوسری طرف اس جذباتی تسکین کے لئے شدید دماغیت۔ ان کی طبعی انانیت میں خطابت، جذباتیت اور مذہبیت کے اجزاء کے ساتھ ساتھ جذبۂ حسن پرستی اور فنونِ لطیفہ کا سحر و سرور بھی اسی درجے کا ہے۔ ان کی طبیعت اور طرز

دونوں پر رومانیت کا جُز غالب ہے۔

رومانیت :۔

ابوالکلام کے طرز اور طبیعت دونوں پر انانیت کا جُز غالب رہا ہے۔ اسی جُز نے ان کے طرز میں والہانہ کیفیت، جذبۂ بے اختیار، شوق اور سب سے زیادہ حُسن پرستی کو راہ دی ہے۔ حُسن کا خواہ کوئی پہلو ہو، وہ ابوالکلام کے لئے سحر و سرور کا پیام رکھتا ہے۔ ان کی انانیت کی ساری تلخی اور ترشی کو دراصل حسن پرستی ہی کی مٹھاس نے قابلِ برداشت بنایا ہے اور ابوالکلام کی تنہا پسندی کی نرالی وضع میں بھی جذبۂ حُسن پرستی ہی نے وہ کیفیت اور کمالِ انبساط بہم کیا ہے جس کے بغیر انانیت کی ساری گرمی بے اثر اور سازگار بے اثر رہتا۔

ابوالکلام کے طرز اور طبیعت کے ہر پہلو پر کہیں کم اور کہیں زیادہ، کہیں درپردہ اور کہیں بے پردہ، کہیں صاف اور صریح انداز میں اور کہیں پُرپیچ طریقوں سے کہیں طوفان اور طلاطم کی طرح چھا کر، کہیں حلاوت اور ملاحت کی طرح چُھپ کر جذبۂ حسن پرستی ہی نے انتہا پسندی پر قابو پایا ہے۔

ابوالکلام نے حُسن کی تعریف کرتے ہوئے شاید اسی لئے اسے مظاہرِ حسن کی اصل قرار دیا ہے :

" جس چیز کو ہم جمال کہتے ہیں اس کی حقیقت کیا ہے؟ موزونیت اور تناسب، یہی موزونیت اور تناسب ہے جو بناؤ اور خوبی کے تمام مظاہر کی اصل ہے " غ۔ ث۔ ت۔ ق

یہ تعریف مظاہرِ حُسن کی حد تک تو درست ہے لیکن حسن کی حقیقت مظاہر سے ماورا بھی ہے دراصل یہی حُسن کا وہ عظیم اور عجیب پہلو ہے جو مظاہر سے بڑھ کر اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی تعریف ابوالکلام نے اس قدر حسین انداز سے کی ہے کہ یہ خود حُسنِ بیان کا کرشمہ کہی جا سکتی ہے :

" تم جانتے ہو کہ ایک چیز خوبصورتی ہے اور ایک چیز اس سے بھی بڑھ کر ہے جس کے لئے زبان کچھ نہیں کہہ سکتی، لیکن آنکھ سمجھتی اور ذوق پہچان لیتا ہے۔ خواجہ حافظ نے اسی کو "آن" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ؎

شاہد آن نیست کہ موئے و میانے دارد   بندۂ طلعت آن باش کہ آنے دارد

اور پھر جب بالکل مجبور ہو گئے تو اشارہ کر کے چھوڑ دیا ؎

این کہ می گویند آں بہتر ز حسن   یار ما این دارد و آں نیز ہم

تو وہ جو ایک چیز ہے کہ آنے دارد اس کے لئے کسی کا صرف خوبصورت ہونا ہی کافی نہیں ہے۔ خوبصورت تو ہزاروں ہوتے ہیں مگر آن رکھنے والے چشم و ابرو لاکھوں خوبان روزگار میں بھی ڈھونڈے نہیں ملتے، اور اگر مل جائیں تو سمجھنا چاہیئے کہ فطرت کی بڑی ہی فیاضی بلکہ غیر متوقع اسراف ہے۔" صفحہ ۱۶۵ ت

مسئلہ جس قدر دقیق تھا اسے اسی قدر دلچسپ اور جس قدر فلسفیانہ تھا اسی قدر فنکارانہ نوعیت سے پیش کیا ہے۔ یہی موضوع اور مضمون شبلی کو بھی پیش کرنا تھا اور تقریباً انہی الفاظ اور اسی انداز سے انہیں بھی فارسی اشعار کی اردو اور معیت میں اسے یوں ادا کرنا پڑا:

"اصل مضمون یہ تھا کہ معشوق میں صرف تناسب اعضا کا نام نہیں ہے، بلکہ اصل چیز ناز و انداز ہے۔ سلمان نے اس مضمون کو جس طرح ادا کیا اس میں ایک اور لفظی خوبی یعنی این و آن کا مقابلہ شامل کر دیا جس سے اصل مضمون کا زور گھٹ گیا اس لئے خواجہ صاحب نے اصل مضمون کو صنعت لفظی سے بالکل الگ کر کے بیان کیا۔ لیکن این و آن کا لطف بھی ہاتھ سے دینے کے قابل نہ تھا اس لئے دوسرے موقع پر اس کو زیادہ نمایاں پیرائے میں ادا کیا "

صفحہ ۲۳۴ شعر العجم دوم

این کہ می گویند آں بہتر زحسن — یار ما این دارد و آں نیز ہم

اسی بحث میں لکھتے ہیں:

"خواجہ صاحب اس نکتے سے خوب واقف ہیں کہ عشق محض ظاہری حسن و جمال سے نہیں پیدا ہوتا اور ہوتا ہے تو وہ عشق نہیں بلکہ ہوس پرستی ہے۔ عشق کے لئے معشوق میں حسن و جمال کے سوا اور بہت سی ادائیں ہونی چاہئیں۔ اسی نکتہ کو سلمان ساوجی نے بھی ادا کیا تھا ؎

شاہد آں نیست کہ دارد خط سبز و لب لعل — شاہد آنست کہ این دارد و آنے دارد

لیکن سلمان نے آن کی تخصیص کر دی۔ خواجہ صاحب بھی اس نکتہ کو تسلیم کرتے ہیں ؎

شاہد آں نیست کہ موئے و میانے دارد — بندہ طلعت آں باش کہ آنے دارد

لیکن یہیں تک بس نہیں کرتے بلکہ آگے بڑھتے ہیں ؎

ہزار نکتہ درایں کاروبار دلداری است — کہ نام آں نہ لب لعل و خط زنگاری است

صفحہ ۲۳۶ شعر العجم دوم

فارسی شاعر نے اسی حسن کو آخر اس قدر وسعت دی کہ یہ محض صورت ہی نہیں رہا بلکہ اس کا مرتبہ اس جہان سے بھی بلند ہو گیا ؎

آنچہ معشوق است صورت نیست آن خواہ عشق این جہان خواہ آن جہان

حافظ شیرازی نے اس معاملے کو اس عظیم اور عجیب سطح تک پہنچا دیا کہ تعریفِ حسن کی تکمیل کر دی ؎

خوبی ہمیں کرشمہ ناز و خرام نیست بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست

آخر تھک کر جب شعرا حسن کی تعریف نہ کر سکے تو انھیں ناچار عشق ہی کے پردے میں اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا جیسے نظیری نیشاپوری نے کہا ؎

لطیفہ ایست نہانی کہ عشق از و خیزد کہ نام آن نہ لبِ لعل و خطِ زنگاری ست

غالب کو بھی اس راہ سے گزرنا پڑا اور انھیں بھی عشق ہی کی تعریف کرتے بنی ؎

عشق سنتے تھے جسے ہم وہ یہی ہے شاید خود بخود دل میں ہے ایک شخص سمایا جاتا

ابوالکلام نے بھی اسی رومانیت کے سہارے اپنی انانیت کو اس طرح مجسّم اور مرتب کیا ہے کہ اس کی تلخی میں تازگی اور گرمی میں گھلاوٹ پیدا کر دی ہے۔ ابوالکلام نے محض انشا پردازی کا سہارا نہیں لیا بلکہ یہ عنائی خیال غالب کی طرح شخص کے تصور اور تعلق سے پائی ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بھی رومانیت کی اسی دل آویزی کو شخص سے نسبت دی ہے۔ انشا پردازی سے نہیں اور یہی رومانیت کا امتیازی پہلو ہے کہ وہ بقول آفتاب احمد اپنا اثبات چاہتی ہے:

"رومانیت کی سب سے زیادہ نمایاں اور امتیازی خصوصیت انفرادیت کا بے پایاں احساس ہے۔ جو قدم قدم پر اپنا اثبات چاہتا ہے۔ کلاسکیت میں تجربات کی قدر و قیمت جماعت کے احساس اقدار سے ہوتی ہے اور رومانیت میں خود فرد کی ذات سے۔" ص۲۳۸ نقد غالب

ہم نے اس سے پہلے حسن اور توازن کی بحث میں اس کے بعض پہلوؤں کو پیش کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ابوالکلام نے انانیت کی تلخی اور تیزی کو حسن کے تصور اور تصویر سے گوارا بنایا ہے۔ ان کی انانیت کی ترکیب میں رومانیت نے وہی کام کیا ہے جو آٹے میں نمک کرتا ہے۔ لطف و لذت کا سارا سرمایہ انھیں رومانیت ہی نے عطا کیا ہے اس رومانیت کا عام پہلو وہ ہے جسے ابوالکلام نے حسنِ فطرت سے تعبیر کیا ہے اور اس کی حسین تصویری اور منظر نگاری سے اردو نثر کا دامن رنگین کر دیا ہے۔

"قید خانے کی چار دیواری کے اندر بھی سورج سر روز چمکتا ہے اور چاندنی راتوں نے کبھی قیدی اور غیر قیدی میں امتیاز نہیں کیا۔ اندھیری راتوں میں جب آسمان کی قندیلیں روشن ہو جاتی ہیں تو وہ صرف قید خانے کے باہر ہی نہیں چمکتیں، اسیرانِ قید و محن کو بھی اپنی جلوہ فروشیوں کا پیام بھیجتی رہتی ہیں۔ صبح جب طلبا شیر بکھیرتی ہوئی آئے گی اور شام جب شفق کی گلگوں چادریں پھیلانے لگے گی تو صرف عشرت سراؤں کے دریچے ہی سے ان کا نظارہ نہیں کیا جائیگا قید خانوں کے روزنوں سے لگی ہوئی نگاہیں انھیں دیکھ لیا کریں گی۔ فطرت نے انسان کی طرح کبھی یہ نہیں کیا کسی کو شاد کام رکھے، کسی کو محروم کر دے اور وہ جب کبھی اپنے چہرے سے نقاب اُلٹتی ہے تو سب کو یکساں طور پر نظارہ حسن کی دعوت دیتی ہے۔ یہ ہماری غفلت اندیشی ہے کہ نظر اُٹھا کر دیکھتے نہیں اور صرف اپنے گرد و پیش ہی میں کھوئے رہتے ہیں۔" ص۹۹ غ۔ خ

ایک اور منظر ملاحظہ ہو:

"سامنے سمندر میں بھاٹا ختم ہو چکا تھا اور اس کے ختم ہوتے ہی رات بھر کی امس بھی ختم ہو چکی تھی اب جوار کی لہریں ساحل سے ٹکرا رہی تھیں اور ہوا کے ٹھنڈے نم آلود جھونکے بھیجنے لگی تھیں۔ کچھ تو جن اسیرین نے کام کیا ہوگا، کچھ نسیم صبحگاہی کے ان شفا بخش جھونکوں نے چارہ فرمائی کی۔ ایسا محسوس ہونے لگا جیسے سرگرانی کم ہو رہی ہے۔ پھر افاقے کے اس احساس نے اچانک غنودگی کی سی حالت طاری کر دی ہے

نسیم صبح تیری مہربانی

بے اختیار ہو کر قلم رکھ دیا اور بستر پر لیٹ گیا۔ لیٹتے ہی آنکھ لگ گئی۔ پھر اچانک ایسا محسوس ہوا جیسے سڑک پر سے موٹر کاریں گزر رہی ہوں۔ پھر کیا دیکھتا ہوں کہ کئی کاریں مکان کے احاطے میں داخل ہو گئی ہیں اور اس بنگلے کی طرف جا رہی ہیں جو مکان کے پچھواڑے میں واقع ہے اور جس میں صاحبِ مکان کا لڑکا دھیرو رہتا ہے۔ پھر خیال ہوا میں خواب دیکھ رہا ہوں، اور اس کے بعد گہری نیند میں ڈوب گیا۔ شاید اسی حالت پر دس بارہ منٹ گزرے ہوں گے کہ کسی نے میرا پیر دبایا آنکھ کھلی تو کیا دیکھتا ہوں کہ دھیرو ایک کاغذ ہاتھ میں لئے کھڑا ہے اور کہہ رہا ہے کو فوجی ڈپٹی کمشنر پولیس کے ساتھ آئے ہیں اور یہ کاغذ لائے ہیں۔ گویا اتنی ہی خبر میرے لئے کافی تھی۔ مگر میں نے

کاغذ لے لیا کہ دیکھوں ؎

کس کس کی مُہر ہے سرِ محضر لگی ہوئی

میں نے دھیرو سے کہا مجھے ڈیڑھ دو گھنٹہ تیاری میں لگے گا۔ ان سے کہہ دو کہ انتظار کریں۔ پھر غسل کیا، کپڑے پہنے، چند ضروری خطوط لکھے اور باہر نکلا تو صبح مسکرا رہی تھی۔ سامنے دیکھا تو سمندر اُچھل اُچھل کر ناچ رہا تھا۔ نسیمِ صبح کے جھونکے احاطے کی روشوں میں پھرتے ہوئے ملے۔ یہ پھولوں کی خوشبو چُن چُن کر جمع کر رہے تھے اور سمندر کو بھیج رہے تھے اور اپنی ٹھوکروں سے فضا میں پھیلاتے رہے۔ ایک جھونکا کار میں سے ہو کر نکلا تو بے اختیار حافظ کی غزل یاد آ گئی" ۔ غدّؔ ۲۷۷ ۔ غ ح

ایک خط میں حُسنِ فطرت کو اس طرح آئینہ دکھاتے ہیں :

وہی صبح چار بجے کا جاں فزا وقت ہے۔ ہاؤس بوٹ میں مقیم ہوں۔ داہنی طرف جھیل کی وسعت شالامار اور نشاط باغ تک پھیلی ہوئی ہے۔ بائیں طرف نسیم باغ کے چنار کے درختوں کی قطاریں دور تک چلی گئی ہیں"۔ ص۱۳۱ ک ۔ غ

یہ اور اسی طرح کے دوسرے نمونے ابوالکلام کے ہاں فطرت کو دیکھنے اور دکھانے کا کام کرتے ہیں اور فطرت سے اس حد تک گھل مل جاتے . . . . ہیں

کہ فطرت اور انسان کی دوئی کا پردہ بھی حائل نہیں رہتا۔ یہ سب نمونے رومانیت کی سطح اور سمت کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ابوالکلام کی رومانیت کا امتیازی پہلو ان سے بڑھ کر ہے۔ فطرت کے حُسن سے اُردو کے کسی شاعر اور فنکار نے بے اعتنائی نہیں برتی۔ اس لئے ابوالکلام نے فطرت کا بیان جس شگفتگی اور شان سے کیا ہے وہ بھی کامیاب ہے فطرت کی یہ تصویریں طرزِ بیان سے رنگین اور حسین ہیں مگر فطرت کا سارا حُسن نرگس کی آنکھ کی طرح بے نور رہتا ہے جب تک نظاروں کے اس ویرانے میں حُسنِ انسانی کی روشنی اور رونق اپنا دیا نہ جلائے اور اپنی بہار نہ دکھائے۔ اس لحاظ سے ابوالکلام کی رومانیت کا اصل کارنامہ فطرت کا حُسن نہیں ہے بلکہ انسانی زندگی کا وہ پہلو ہے جو فطرت کے حسن کے مقابلے میں مختصر اور محدود ہونے کے باوجود زیادہ متنوع اور محبوب ہے:

"اگر کسی کو اول روز سے اپنے زہد و پاکی کی خشک دامنی پر ناز ہو تو ہم کو بھی اپنی اس رندیٔ ہوسناکی کی تر دامنی کا کوئی شکوہ نہیں۔ جس کو عین اکیس بائیس برس کی عمر میں کہ جنونِ شباب کی سرمستیوں کا اصل موسم ہوتا ہے دونوں ہاتھوں سے اسی طرح نچوڑ کر ایک قطرہ بھی باقی نہ چھوڑا۔ کہاں صاف

راہ پر دوڑتا ہے تو یہ اس کی خوش نصیبی ہے۔ لیکن ہم بھی اس کو بدنصیبی نہیں سمجھ سکتے کہ کتنی ہی دلدلوں سے پاؤں نکالے، کتنی ہی جھاڑیوں سے دامن سنبھالا، کتنی ہی زنجیریں توڑنی پڑیں ولولوں اور اُمنگوں، اُمیدوں، تمناؤں کے کتنے ہی دفتر خود اپنے ہاتھوں جلانے پڑے۔ جب کہیں جاکر اس کوچے میں دم لے سکے جہاں آج اپنے کو پا رہے ہیں۔" صفحہ ۲۳ ت

ابوالکلام نے فطرتِ انسانی کے اس پہلو کو جس حسن اور حقیقت نگاری کے ساتھ پیش کیا ہے وہ فطرتِ انسانی کا مرقع ہے۔ نہ صرف اپنے احوال و واردات کا بیان کرنے میں انھوں نے فطرت کی نقاب کشائی کی ہے بلکہ بعض دوسرے کرداروں کا تجزیہ کرتے ہوئے بھی فطرتِ انسانی کی اس روش کو جتایا ہے جو الوہیت و ابلیسیت کا مجموعہ ہے۔ اور اس کا اصل نام فطرتِ انسانی ہے۔ اورنگزیب جیسے محتسب اور متشرع سیرت رکھنے والے بھی کسی طرح کبھو، کبھی گوشت پوست کے انسان بن جاتے ہیں۔ ابوالکلام کس مزے سے لکھتے ہیں:

"اورنگزیب کے اس معاشقے کی داستان بڑی ہی دلچسپ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ اولوالعزمیوں کی طلب نے اسے لوہے اور پتھر کا آدمی بنا دیا تھا لیکن ایک زمانہ میں گوشت پوست کا آدمی بھی رہ چکا تھا اور کہہ سکتا تھا کہ ؎

گزر چکی ہے یہ فصلِ بہار ہم پر بھی" صفحہ ۳۲۸ غ خ

اورنگزیب کی حیاتِ معاشقہ کا ایک پہلو بیان کرتے ہوئے ابوالکلام نے فطرتِ انسانی کی اس کشمکش کو پیش کیا ہے جسے شیکسپیئر نے انسانی کرداروں میں ڈھال کر انسانیت شناسی کا کمال دکھایا تھا۔ اس کیفیت کو جس صحت و صداقت سے ابوالکلام نے پیش کیا ہے وہ ان کے فنِ کردار نگاری کا کامیاب نمونہ ہے

"بڑی منت و الحاح کرکے اپنی خالہ سے زین آبادی (ایک خواص) کو حاصل کیا اور باوجود اس زہدِ خشک اور خالص تفقہ کے جس کے لئے اس عہد میں مشہور ہو چکا تھا اس کے عشق و شیفتگی میں اس درجہ بے قابو ہو گیا کہ اپنے ہاتھ سے شراب کا پیالہ بھر بھر کر پیش کرتا — اور عالمِ نشہ و سرور کی رعنائیاں دیکھتا۔ کہتے ہیں کہ ایک دن زین آبادی نے اپنے ہاتھ سے جام لبریز کرکے اورنگزیب کو دیا اور اصرار کیا کہ لبوں سے لگالے ....

شہزادہ نے ہر چند عجز و نیاز کے ساتھ التجائیں کیں کہ میرے عشق و دل باختگی کا امتحان اس جام

کے پینے پر موقوف نہ رکھو ... لیکن اس عیّار کو رحم نہ آیا... ناچار شہزادے نے ارادہ کیا کہ پیالہ منہ سے لگالے... لیکن جونہی اس فسوں ساز نے دیکھا کہ شہزادہ بے بس ہو کر پینے کے لئے آمادہ ہو گیا ہے۔ فوراً پیالہ اس کے لبوں سے کھینچ لیا اور کہا "غرض امتحانِ عشق بود نہ کہ تلخ کامی شہانہ"[٢٣] غ۔خ

یہ ہے رومانیت کا وہ بے نقاب پہلو جو حسنِ فطرت کے ہر نقاب پر بھاری ہے۔ اس کی سرشاری اور شوریدہ سری فطرت کے سکون پر بھی طاری ہے۔ یہی خیال غبارِ خاطر کے اس خط میں بھی دہرایا ہے:

"میں تسلیم کروں گا کہ یہ تمام خود ساختہ عادتیں بلاشبہ زندگی کی غلطیوں میں داخل ہیں۔ لیکن کیا کہوں جب کبھی معاملہ کے اس پہلو پر غور کیا طبیعت اس پر مطمئن نہ ہو سکی کہ زندگی کو غلطیوں سے یکسر معصوم بنا دیا جائے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس روزگارِ خراب میں زندگی کو زندگی بنائے رکھنے کے لئے کچھ نہ کچھ غلطیاں بھی ضرور کرنی چاہئیں۔ غور کیجئے وہ زندگی ہی کیا ہوئی جس کے دامنِ خشک کو کوئی غلطی تر نہ کر سکے، وہ چال ہی کیا جو لڑکھڑاہٹ سے یکسر معصوم ہو۔" ص٣٨ غ۔خ

"یعنی ترک و اختیار دونوں کا نقشِ عمل اس طرح ایک ساتھ بٹھائیے کہ آلودگیاں دامن تر کریں مگر دامن نہ پکڑ سکیں۔ اس راہ میں کانٹوں کا دامن سے الجھنا مخل نہیں ہوتا ہے، دامن گیر ہونا مخل ہوتا ہے۔ کچھ ضروری نہیں کہ آپ اس ڈر سے ہمیشہ اپنا دامن سمیٹے رہیں کہ کہیں بھیگ نہ جائے۔ بھیگتا ہے تو... بھیگنے دیجئے۔ لیکن آپ کے دست و بازو میں یہ طاقت ضرور ہونی چاہئے کہ جب چاہا اس طرح نچوڑ کے رکھ دیا کہ آلودگی کی ایک بوند بھی باقی نہ رہی۔ یہاں کامرانی، سود و زیاں کی کاوش میں نہیں ہے بلکہ سود و زیاں سے آسودہ حال رہنے میں ہے۔ منّتِ تر دامنی کی گرانی محسوس کیجئے نہ خشک دامنی کی خنک سری۔ نہ آلودہ دامنی پر پریشان حالی ہو، نہ پاک دامنی پر سرگرانی۔" ص٣٩ غ۔خ

یہ ہے رومانیت کی وہ روش اور روشنی جو اپنی برق رفتاری میں حسنِ فطرت کو بہت پیچھے چھوڑ دیتی ہے۔ اس کے ہر لفظ میں ایک درد اور ہر درد کی ایک ایسی داستان ہے جسے خود حسنِ فطرت بھی کان لگا کے سننے لگتا ہے۔

رومانیت کا یہ جوش اور شباب کی سرمستی اور سرشاری کی یہ کیفیت حسنِ فطرت کے لئے ایک رنگین پردہ اور حسین پہلو ہے:

"آنکھیں کھلیں تو عہدِ شباب کی صبح ختم ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم سے خارستانِ ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب پایا۔ دنیا پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ اس صبحِ فریب کے لئے نہ تو سوز و تپش کی دوپہر ہے نہ ناامیدی و

ناکامی کی شام - یہ سارا شہرستانِ امید اور نگار خانۂ نظر و فریب صرف ایک بہانہ ہی پڑ و دل کی کامجوئیوں کے لئے بنا ہے۔ اور گویا گوشہ گوشہ اور ذرہ ذرہ ہماری ہوسناکیوں کے لئے چشم براہ ہے۔ جس طرف کان لگایا۔ یہی صدا سنی معلوم نہیں اپنے ہی گنبدِ غفلت اور ہنگامۂ ہوس کی گونج تھی۔ یا تو گرفتارانِ طلسم شباب کی ہوش رُبائیوں کے لئے خود سازِ ہستی کا نوائے فریب ہی یہی ہے ؎

شہریست پرز خوباں وز ہر طرف نگارے　　　یاراں صلائے عام است گر میکنید کارے

غفلت و مدہوشی نے افسون پھونکا سرمستی و سرگرانی نے جادو بھرے۔ جنونِ شباب نے ہاتھ پکڑا اور ولولوں اور وسوسوں نے جو راہ دکھلائی۔ دل کی خود فراموشیوں نے اس کو منزلِ مقصود سمجھا۔ ہوش و خرد کو گو پہلے حیرانی ہوئی۔ لیکن پھر اس نے بھی آگے بڑھ کر اشارہ کیا۔ راہ ہے تو یہی ہے اور وقت ہے تو اسی کا۔ رومانیت کے یہ تمام استعارے جس قدر شعریت سے بھرپور ہیں۔ ان کی وضاحت ان سے بھی بڑھ کر عاشقانہ ہے۔ بات یہ تھی کہ امتیاز نے بالکل ساتھ چھوڑ دیا ہوا اور دیدۂ اعتبار یک لخت کور رہو۔ برق نے بارہا چشمک کی۔ ستاروں نے بھی کبھی کبھی پردۂ شب کی اوٹ سے جھانکا۔ لیکن رات کی تاریکی اور طوفان کی تیرگی ایسی نہ تھی جو ان چنگاریوں سے روشن ہو جاتی وہ برابر بڑھتی ہی گئی . . . . کبھی سرو کی بلند قامتی پر رشک آیا تو سربلندی و سرفرازی کے لئے دل خون ہوا۔ کبھی سبزۂ پامال کی خاکساری و افتادگی پہ نظر پڑ گئی تو اپنے پندار و خود پرستی پر شرم آئی۔ کبھی بادِ صبا کی روش پسند آئی تو اقامت گزینی سے وحشت ہوئی۔ آوارگی و رہ نوردی کی دل میں سمائی۔ کبھی آبِ رواں کی بے قیدی و بے تعینی اس طرح جی کو بھائی کہ پابندیوں اور گرفتاریوں پر آنکھوں نے آنسوؤں اور دل نے زخموں کے ساتھ ماتم کیا۔ پھولوں کو جب کبھی مسکراتے دیکھا تو اپنی آنکھوں نے بھی رونے میں کمی نہ کی، اور درختوں کو جب جنبش ہوئی تو شاخوں نے جھوم جھوم کر وجد کیا تو اپنی سنگینی و بے حسی بھی ضرور یاد آگئی۔" ص ۲۱۴ ت

" گمراہیٔ عمل کی آخری حد فسق ہے۔ اور گمراہیٔ اعتقاد کی الحاد تو فسق و الحاد کی کوئی قسم ایسی نہ تھی جس سے اپنا نامۂ اعمال خالی رہا ہو، اور فسق خود بھی ایک کامل قسم عملی الحاد ہے

.... قبل اس کے کہ ہم پر شہادت دی جائے، بہتر ہے کہ آپ ہی اپنے لئے شاہد بن جائیں
.....اور ہم شہادت دیں یا نہ دیں خود ہمارا وجود سر تا پا شہادت ہے۔" ص ۲۱۵ ت

آخر میں صاف صاف اور کھل کر اعتراف کرتے ہیں:

"ناگہاں جاذبۂ توفیق الٰہی پردۂ عشق مجاز میں نمودار ہوا۔ اور ہوس پرستی کی آوارگیوں نے خود بخود شاہراہ عشق و محبت تک پہنچا دیا۔ آگ لگتی ہے تو رفتہ رفتہ شعلے بھڑکتے ہیں۔ سیلاب آتا ہے تو بتدریج پھیلتا ہے۔ یہ تو ایک بجلی تھی جو آناً فاناً نمودار ہوئی چمکی، اور دیکھا تو خاک کا ڈھیر تھا۔" ص ۲۱۳ ت

کس پُر اثر اور پُر سحر کیفیت کے ساتھ روحانی خوابوں کے بعد روحانیت کی بیداری اور روحانی غفلتوں کے بعد روحانیت کی ہشیاری کا منہ بولتا مرقع ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

"وہی دنیا جس کے میکدۂ خود فراموشی نے غفلت کے جام لنڈھائے تھے، اپنے ہر جلوے سے آنکھوں کو، اپنے ہر نغمے سے کانوں کو سرمستی و سرشاری کی پیہم دعوتیں دی تھیں۔ اب اس کا کونہ کونہ، چپہ چپہ ہشیاری و بنیش کا مرقع تھا بصیرت و معرفت کا درس تھا۔ ذرے ذرے کو گرم گفتار پایا۔ پتہ پتہ کو مکتوب مسطور دیکھا۔ پھولوں نے زبان کھولی، پتھروں نے اٹھ اٹھ کر اشارے کئے، خاک پامال نے اڑ اڑ کر گہر افشانیاں کیں۔ آسمانوں کو بارہا اتر اتر کر سوالوں کا جواب دیں۔ زمین کو کتنی مرتبہ اچھالنا پڑا کہ فضائے آسمان کے تارے توڑ لائیں، فرشتوں نے بازو تھامے کہ لغزش نہ ہو جائے۔ سورج چراغ لے کر آیا کہ کہیں ٹھوکر نہ لگ جائے۔ سب نے نقاب اتار دیئے۔ سارے پردے چلمنیں ہو گئے۔ سب کی آبروؤں میں اشارے تھے۔ سب کی آنکھوں میں حکایتیں بھری تھیں۔ سب کے ہاتھ شفقت و قبولیت کے لئے دراز تھے۔ بادل کو پکڑا تو سازِ ہستی کا طنبورہ نکلا۔ بجلی کو پاس بلایا تو لبہائے راز کا ایک تبسم آشکارا نکلی۔ ہوا کے جھونکے مٹھیوں میں آ گئے، مگر پھر بھی خالی رہیں۔ سمندر نے اپنی ساری موجیں خرچ کر دیں۔ مگر پھر بھی ہمارے ہاتھ کا پیالہ نہ بھرا۔ رات معدوم تھی۔ ظلمت کی بڑی ڈھونڈ پڑی، مگر نہ ملی۔ خواب غفلت کا لاکھ پتہ پوچھا مگر کسی نے نہ بتلایا۔ جب کبھی آنکھیں بند کیں تماشے دیکھے، جب کبھی کان بند ہوئے صداؤں اور نواؤں سے بھر گئے۔ سورج نے کہا دو لاکھ میل دور ہوں۔ قطب شمالی سے روشنی اتری

اور بولی ایک سیکنڈ میں ایک لاکھ نوّے ہزار میل پر اڑتی ہوں تو بھلا روشنی کی رنگ پائی کب اس کا ساتھ دے سکتی ہے ؟ غرضیکہ بہت خوابیدہ جاگ اٹھی اور دل رفتہ رفتہ پھر نئی نئی طاقتوں اور نئے نئے سامانوں کے ساتھ واپس آگیا۔ عالم آفاق والنفس میں جو کچھ ہے ان میں سے کوئی نہ تھا جس کی بُو پہ گرہ یا آنکھوں میں غمزہ ہو۔ سب کی زبانیں گویا، سب کے اشارے آشکار، سب کی نظریں اُبھری ہوئی تھیں۔ نہ کوئی لب بند رہا۔ نہ کوئی جلوہ مستور، نہ آنکھوں نے دیکھنے میں کمی کی نہ کانوں نے سننے میں۔ چشم و گوش نے جو کچھ بہم پہنچایا، دل کی وسعت نے سب کو سمیٹ لیا۔ اس سے زیادہ اور کیا کہا جائے۔

یہ ہیں انانیت کی وہ لیسی ہوئی بجلیاں جو ابوالکلام کے ادب میں رومانیت کی چھائی ہوئی بدلیوں میں گھن گرج کے ساتھ چمکتی اور مچلتی نظر آتی ہیں۔ اور اس طرح ابوالکلام کے ہاں عالم النفس و آفاق کی حدیں ایک دوسرے سے اس طرح مل جاتی ہیں کہ سیر کے واسطے نئی نئی فضائیں اور نئے نئے گوشے سامنے آنے لگتے ہیں:

"دنیا کسی کے لئے کبھی نہیں بدل سکتی لیکن اگر تم خود بدل جاؤ تو اس کو بھی ایک قلم بدلا ہوا پاؤ گے تمہاری دنیا تمہارے میکدۂ شباب میں ایسی تو نہ تھی جیسی اب بڑھاپے کی پامالیوں میں نظر آرہی ہے۔ شامِ ملال میں تمہاری یہی سرد و زوال دنیا جو رعنائیاں رکھتی تھی صبح وہ داغ کی اداسیوں میں کب باقی رہتی" ! ص ٣٢٦ ت

حسن کی لطافتوں اور روح کی لذتوں کے لئے کس دلکشی اور دلنوازی سے کثافتوں کی ناگزیر گھاٹی کو پار کرنا ضروری خیال کرتے ہیں:

غفلت ہر حال میں غفلت ہے۔ ایک لمحہ غفلت کے معاوضے میں عمر بھر کا ماتم بھی کافی نہیں تاہم جو کچھ ہو چکا ہے، اب دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کارخانے کی ہر چیز کی طرح وہ بھی ضروری تھا اور شاید ان میں سے ہر بات اس سفر کی ایک ناگزیر منزل تھی۔ اگر ہوس پرستی و رندی کی منزل پیش نہ آتی تو نہیں معلوم حقیقت پرستی کے کتنے ہی گوشے ہیں جن سے ہمیشہ بے خبر رہتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس عالم کی کسی بات کو بھی برا نہ سمجھو، برائی محض ایک اضافی شے ہے۔ اصل بجنسہٖ خوبی اور اچھائی کے کچھ نہیں۔ اعتبار ہر حال میں ثمرات و نتائج کا ہے نہ کہ ظواہر و اوائل کا۔ کتنے ہی راہ میں ٹھوکر کھا کر گر پڑتے ہیں اور کتنے ہی قدم ہیں کہ ٹھوکر کھانے لگے تو ان میں

تیزی و چالاکی بھی نہ آئے اور راہ کے نشیب و فراز سے ہمیشہ غافل رہیں۔ کتنے ہی کفر ہیں جو وسیلۂ ایمان ہو گئے؟ کتنے ہی ایمان ہیں جن کا خاتمہ کفر پر ہوا۔" ص ۴۲ ت

یہ وہ وادی ہے جہاں رومانیت نے اپنے اظہارِ ذات کا خاص پہلو اختیار کیا ہے اور اپنی انفرادیت کو مسلم کر لیا ہے:

"جس نامراد ہستی کو چودہ برس کی عمر میں زمانہ کی آغوش سے اس طرح چھین لیا گیا ہو وہ اگر کچھ عرصے کے لئے شاہراہِ عام سے گم ہو کر آوارہ دشت وحشت نہ ہوتی تو اور کیا ہوتا۔ ایک عرصہ تک طرح طرح کی سرگردانیوں میں نشانِ راہ گم رہا۔ نہ مقصد کی خبر مل سکی نہ منزل کی۔"

ص ۱۳۶ غ۔ خ

"جو بیس برس کی عمر میں جب کہ لوگ عشرتِ شباب کی سرمستیوں کا سفر شروع کرتے ہیں میں اپنی دشت نوردیاں ختم کر کے تلوؤں کے کانٹے چن رہا تھا۔۔۔۔ گویا اس معاملے میں بھی اپنی چال زمانے سے اُلٹی ہی رہی۔ لوگ زندگی کے جس مرحلے میں کمر باندھتے ہیں' میں کھول رہا تھا۔"

ص ۱۳۷ غ۔ خ

اس طرح رومانیت کے پہلوؤں اور پردوں میں انانیت نے اپنا سفر جاری رکھا ہے۔

ابوالکلام کی یہ رومانیت جو دراصل انانیت کا پیکر بن گئی ہے اور انانیت ہی کی پروردہ اور پرداختہ ہے ان کے ہاں اس طرح چھا گئی ہے کہ ان کی زندگی کا کوئی گوشہ اس کی زد سے بچ نہ سکا۔ اور ان کی ذہنی زندگی اور فکری دنیا میں بھی اس کی روشنی اور رونق نے ایک نیا چمن کھلا دیا۔ ہم اس سے پہلے ابوالکلام کے مذہبی افکار پر تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ ان کی عقلیت پسندی کی راہ اپنی جگہ واضح اور واقعی ہے۔ لیکن رومانیت کی سرشاری اور سرگشتگی نے انھیں ایسے اندازِ بیان پر بھی مجبور کیا ہے جہاں بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر و ذہن کا کوئی گوشہ رومانیت کی گرفت سے باہر نہیں ہے۔ پروفیسر محمد سرور نے اقبال اور ابوالکلام کو اسلامی رومانیت سے وابستہ کرتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا ہے:

"علامہ اقبال سے پہلے اور ان سے زیادہ واضح اور دوٹوک انداز میں ابوالکلام بھی اسی اسلامی رومانیت سے دامن چھڑا کر نکل گئے۔ اور انھوں نے نہ صرف سیاسی فکر و عمل کا اساس وطنی قومیت کو بنایا اور اسے عزم و یقین کے ساتھ بنایا کہ اس سلسلے میں بعد کے سالوں میں جو

کچھ ان پر گزری اگر پہاڑوں پر گزرتی تو وہ جگہ چھوڑ دیتے لیکن ابوالکلام اپنے سیاسی مسلک سے ایک انچ بھی نہ ہٹے۔" ص۳۳ مولانا مودودی کی تحریک اسلامی

حالانکہ ابوالکلام کی رومانوی سرگشتگی افکار و عقائد میں بھی ... قدروں سے وابستہ تھی جن میں حسن اور حقیقت کا مقام ابدی ہے اور یہ کبھی نہیں بدلتی۔ دراصل ابوالکلام کے افکار میں بطور اساس کے جن عظیم قدروں کا دخل تھا۔ انھوں نے مذہب کا سہارا تو ضرور لیا ہے لیکن اسی سہارے سے خود مذہب کے میلانات و رجحانات کو کچھ آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ خود وطنی قومیت کا یہ سہارا بھی اسی نوعیت کا ہے کہ وہ اس پر قانع نہیں رہے بلکہ خود اس سے بھی آگے بڑھ گئے اور دونوں کے ان فکری ارتقا کی منزل بہت واضح اور واقعی ہے۔ لیکن اسی تکرار ارتقا کے باوجود ابوالکلام کی وہ فطری انانیت جو رومانیت کے پردے اور پردوں میں ارتقا کر رہی تھی، ارتقا کرتی رہی اور اس کا مرحلۂ شوق طے نہ ہوا۔ اس لئے ہم نے اسے ابوالکلام کا جوہر انانیت قرار دیا ہے ہے۔ یہی جذبہ و جنون ان کے فکر و فن پر چھایا ہوا ہے اور اسی نے زندگی اور زمانے کی تعبیر تنوع سے کی ہے۔ ان کی انانیت بھی اسی تنوع کے اثر سے ایک طرف وہ قوت و قطعیت رکھتی ہے جو پہاڑوں کی استقامت، اور سمندروں کے طوفان کی طرح ہیبت اور مادی ہے۔ اور دوسری طرف یہی انانیت فنونِ لطیفہ اور خصوصاً فنِ موسیقی کی نرمی و نزاکت سے رو ح اور روشنی کی طرح محض لطافت و لذت کا نمونہ ہے۔

موسیقی :-

ابوالکلام نے جس شوق اور شائستگی سے فنِ موسیقی سے دلچسپی کا اظہار کیا ہے وہ ان کی انانیت کا نغمہ رومانی قرار دیا جا سکتا ہے شوپنہار نے فنونِ لطیفہ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے ملتی جلتی ماورائیت یا تصوراتی حسن کا خیال ابوالکلام کے ذوقِ موسیقی میں بھی ہوتا ہے۔ شوپنہار شاعری کو مصوری، سنگتراشی اور فنِ تعمیر سے برتر فن قرار دیتا ہے لیکن سب سے افضل فن موسیقی کو تسلیم کرتا ہے جو مادی دنیا سے بلند ایک دوسری مثالی دنیا کا نام ہے اور جو کل شئیت کی نمائندگی کرتی ہے فنونِ لطیفہ کا یہی ذوق ہے جو بقول فنوں کے :

" زندگی کی اصلیت کو نہیں تو کم از کم اس کی حیثیت کو بدل دیتا ہے۔" ص۶۲ شوپنہار

شوپنہار کہتا ہے کہ :

فنونِ لطیفہ زمانہ کی گردش کو روک سکتے ہیں اعتبارات اور تعلقات کو مٹا دیتے ہیں۔ بعض وہ جوہر

قدیم جس کو تصور کہتے ہیں ان کا موضوع ہوتا ہے۔" ص ۶۵ شوپنہار

اسی لئے شوپنہار نے فلسفی ہونے کے مقابلے میں شاعر ہونے کو پسند کیا ہے:

"شاعر ہونا فلسفی ہونے سے زیادہ خوش نصیبی کی بات ہے۔" ص ۶۶ شوپنہار

ابوالکلام نے ایک جگہ شاعری اور موسیقی کا یہ فرق بیان کیا ہے:

"حقیقت یہ ہے کہ موسیقی اور شاعری ایک ہی حقیقت کے دو مختلف جلوے ہیں اور ٹھیک ایک ہی طریقہ پر ظہور پذیر بھی ہوتے ہیں۔ موسیقی کا موقف [illegible] الحان کے اجزا کو وزن و تناسب کے ساتھ ترکیب دے دیتا ہے۔ اسی طرح شاعر بھی الفاظ و معانی کے اجزا کو حسن ترکیب کے ساتھ باہم جوڑ دیتا ہے۔ جو حقائق شعر میں الفاظ و معانی کا جامہ پہن لیتے ہیں وہی موسیقی میں الحان و ایقاع کا بھیس اختیار کر لیتے ہیں۔ نغمہ بھی ایک شعر ہے لیکن اسے حرف و لفظ کا بھیس نہیں ملا۔ اس نے اپنی روح معنی کے لئے نواؤں کا بھیس تیار کر لیا۔" ص ۳۱ غ۔خ

ابوالکلام کی حسن پرستی نے فن موسیقی میں کچھ ایسی ماورائی نوعیت اختیار کر لی ہے کہ اگرچہ اس کا مقصد تو حصول مسرت ہی ہے مگر وہ روحانیت کی اس منزل سے آگے ہے جسے مہدی افادی نے مادی شکل میں پیش کیا ہے:

"ہستی موجود بری ہو یا بھلی اس کے حقوق کا اقتضا کیا ہے، یہی کہ کسی کو گلے سے لگا لیجئے۔ بڑے سے بڑا فلسفۂ زندگی یہی ہے یعنی حصول مسرت کے سوا کوئی غایت ہستی نہیں۔ یہاں کی ہو یا آپ کے حسن ظن کے مطابق کہیں اور کی، بات ایک ہی ہے۔ ہم یہاں نمٹ لیتے ہیں، آپ وہاں سمجھ لیجئے گا بشرطیکہ یہاں وہاں . . . دونوں جگہ احمق نہ رہے۔" ص ۱۶۲ افادات

ابوالکلام کی روحانیت حصول مسرت میں اس منزل سے بڑھ کر اور حاصل لطف میں اس سے کہیں زیادہ لطیف واقع ہوئی ہے۔ اس کی ایک کیفیت لفظوں میں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہر لفظ وجد و واردات کا نمونہ بن گیا ہے:

"اس زمانے میں سماع کی کیفیتوں اور شورش انگیزیوں کے جو واردات و سوانح تجربے میں آئے بقول شیخ کے سرتاسر حالی ہیں۔ زبان حرف و صوت ان کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ بسا اوقات ایسا ہوا کہ کسی راہ چلتے فقیر کی ایک صدائے خوشی ہی کام کر گئی۔ اسی زمانے کا واقعہ ہے کہ آگرہ میں گزر

ہوا۔ موسم بہار کا آغاز تھا اور چاندنی راتیں تھیں۔ ایک دن شام کو جمنا پار کے ایک گوشۂ چمن میں بعض یاران ہمدم جمع ہوئے اور تمام شب صحبتِ سوز و ساز جاری رہی۔ ابتدا میں چند چیزیں ہندی اور اُردو کی زبان نغمہ پرداز ہوئیں۔ مگر دل کی بے تابیوں کو جوش و خروش میں نہ لا سکیں۔ ناگاہ امیر خسروؒ کا یہ مطلع پردۂ ساز میں ہزار دلکشی و رعنائی زمزمہ پرداز ہوا

جاں ز تن بُردی و در جانی ہنوز   درد ہا دادی و درمانی ہنوز

کیا کہوں اور کیوں کر کہوں کہ مجھ پر و سماع کیا عالم طاری ہوگیا تھا۔ یہ مطلع بار بار پڑھنے اور سننے میں آچکا تھا مگر اس وقت ایسا معلوم ہوا گویا زندگی میں پہلی مرتبہ گوش زد ہوا ہے۔ اور اس کے صاف صاف لفظوں میں جو صاف معانی پوشیدہ ہیں، ان کی حقیقت کا پہلی مرتبہ انکشاف ہوا ہے شیخ نے جو کچھ لکھا ہے، انشا پردازی نہیں حقیقت حال ہے۔" صـ۹ ک۔ ن

اس کیفیت کے حال میں اپنی اس واردات کو بھی ضمناً بیان کر دیتے ہیں کہ:

" شیخ کو سوز و تپش کی جو دولت ایک شب میسر آئی تھی، الحمدللہ اس نامراد کا دامن نیاز اس سے ہمیشہ سرمایہ اندوز رہا۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ کم و بیش دو سال تک اسی عالم میں زندگی بسر ہوتی تھی۔" صـ۸۱ کاروان خیال

موسیقی کی حلاوت کا ایک حوالہ ان لفظوں میں لکھا ہے:

" کل رات کو ۹ بجے طبیعت بہت بے کیف ہو رہی تھی۔ کاغذات کے انبار کو اپنی طبیعت کی طرح پریشان و منتشر چھوڑ کر اُٹھ کھڑا ہوا اور ریڈیو کو چھیڑا تو احمد تبریزی لسان الغیب کی یہ غزل اپنے آہنگ تازہ میں گا رہا تھا۔

ز دلبرم کہ رساند نوازش قلمے   کجاست پیک صبا گر ہمی کند کرمے
حدیث چون و چرا درد سر دہد ساقی   پیالہ گیر و بیاسا ز عمر خویش دمے
بیا کہ وقت شناساں دو کون بفروشند   بہ یک پیالہ صافی و صحبت صنمے

وقت کے تعاقبات کا کرشمہ دیکھیے کہ بعینہٖ یہی غزل آج سے تیس برس پہلے ایک بزم انس میں سنی تھی اور کہاں سنی تھی؟ بغداد کی شب ماہ میں عین دجلہ کی لہروں پر۔" صـ۲۹ ک۔ ن

یہ ہے وہ کیفیت جسے نیاز نے ابوالکلام کا فکری حصار قرار دیا ہے۔

"مولانا آزاد کا زمین پر رہ کر تاروں کو چھو لینا اور انسانوں میں رہتے ہوئے ایک ملکوتی حصار اپنے چاروں طرف قائم کر لینا ۔۔۔ سب اس فکری انانیت کا نتیجہ تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں اور ان کے خطوں سے ہر جگہ مل سکتا ہے۔" ص۵ نگار مارچ ۱۹۶۰ء

یہ کیفیت ابوالکلام کے جذبۂ انانیت کی تسکین اور تحسین کا تکمیلی پہلو پیش کرتی ہے موسیقی سے اپنے دلی شغف کا حال چند واقعات میں اس کیفیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ ماہرین موسیقی کے تعارف کے ساتھ ساتھ خود موسیقی کا جذبۂ شوق مترنم ہو جاتا ہے۔ شیخ احمد سلامہ حجازی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شیخ سلامہ کا جوق قاہرہ کے اوپیرا ہاؤس میں اکثر اپنا کمال دکھایا کرتا تھا۔ اور شہر کی کوئی بزم طرب بغیر اس کے بارونق نہیں سمجھی جاتی تھی۔ مجھے بارہا اس کے سننے کا اتفاق ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ عربی موسیقی آج کل جیسی کچھ اور جتنی کچھ بھی ہے وہ اس پر پورا ماہر تھا۔ ایک دوست کے ذریعہ اس سے شناسائی پیدا کی تھی، اور موجودہ عربی موسیقی پر مذاکرات کئے تھے۔"

ص۳۱۳ غ۔خ

اسی طرح مصر کی مشہور مغنیہ طاہرہ کا تعارف کراتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"اس زمانے میں مصر کی ایک مشہور عالمہ طاہرہ نامی باشندہ طنطا تھی۔ عالمہ مصر میں مغنیہ کو کہتے ہیں۔ یعنی موسیقی کا علم جاننے والی۔ ہمارے علمائے کرام کو اس اصطلاح سے غلط فہمی نہ ہو یورپ کی زبانوں میں یہی لفظ ALAMA ہو گیا ہے۔ شیخ سلامہ بھی اس عالمہ کی فن دانی کا اعتراف کرتا تھا۔ وہ خود بھی بلائے جان تھی۔ مگر اس کی آواز اس سے زیادہ آفت ہوش و ایمان تھی میں نے اس سے بھی شناسائی بہم پہنچائی۔ اور عربی موسیقی کے کمالات سنے دیکھے اس خانماں خراب شوق نے کن کن گلیوں کی خاک چھنوائی ہے۔" ص۳۱۳ غ۔خ

ایک اور عالمہ ام کلثوم کے حال میں لکھتے ہیں:

"جس زمانے کے یہ واقعات لکھ رہا ہوں اس سے کئی سال بعد مصر میں ام کلثوم کی شہرت ہوئی۔ اور اب تک قائم ہے۔ میں نے اس کے بے شمار ریکارڈ سنے ہیں۔ اور قاہرہ، انگورہ، طرابلس الغرب، فلسطین اور سنگاپور کے ریڈیو اسٹیشن آج کل بھی اسکی نواؤں سے گونجتے رہتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جس شخص نے ام کلثوم کی آواز نہیں سنی وہ موجودہ عربی موسیقی کی

دل آویزیوں کا کچھ اندازہ نہیں کرسکتا۔" صہ۳۱۴ غ ۔ خ

عربوں نے یونان اور ہندوستان کے فن موسیقی سے جو تغافل برتا اس پر شدید اظہار تاسف کرتے ہوئے انتہائی خوشنودی کے ساتھ ہندوستانی فن موسیقی کے عالم اور مشہور صوفی امیر خسرو کا حال لکھتے ہوئے توجہ دلاتے ہیں کہ جب ہندوستان کے علوم وفنون مسلمانوں کے لئے غیر ملکی نہیں رہے بلکہ ان کے گھر کی دولت بن گئے تو اس وقت امیر خسرو جیسا مجتہد فن پیدا ہوا :

"ساتویں صدی ہجری میں امیر خسرو جیسے مجتہد فن کا پیدا ہونا اس حقیقت حال کا واضح ثبوت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اب ہندوستانی موسیقی ہندوستانی مسلمانوں کی موسیقی بن چکی تھی ۔ اور فارسی موسیقی غیر ملکی موسیقی نہیں سمجھی جانے لگی تھی۔ ساز گری ۔ ایمن اور خیال تو امیر خسرو کی ایسی مجتہدانہ اختراعات ہیں کہ جب تک ہندوستانیوں کی آوازیں رس اور تار کے زخموں میں نغمہ ہے دنیا ان کا نام نہیں بھول سکتی۔" صہ۳۱۹ غ ۔ خ

اس بحث میں ابو الکلام بڑے کیف اور کشادہ دلی سے ان علمار کا خاص تفصیل سے ذکر کیا ہے جو باوجود متشرع ہونے کے فن موسیقی کے ماہر اور قدر دان تھے۔ ملا بدایونی کے حال میں لکھتے ہیں :

"ملا عبد القادر بدایونی جیسا متشرع اور متصلب شخص بھی بین بجانے میں پوری مہارت رکھتا تھا اور فیضی نے ضروری سمجھا تھا کہ اکبر کی خدمت میں اس کی سفارش کرتے ہوئے اس مشاقی کا ذکر دے۔" صہ۳۲۳ غ ۔ خ

چونکہ ابو الکلام خود فن موسیقی کے رسیا تھے اس لئے ان تمام علمار دین کی جو فن سے شغف رکھتے تھے خصوصیت سے داد دیتے ہیں۔ ملا بدایونی کے علاوہ علامہ سعد اللہ شاہ جہاں آبادی ۔ ملا عبد السلام لاہوری ، شیخ معالی خاں، ملا شفیعائے یزدی مخاطب بہ دانشمند خاں، شیخ علاء الدین ۔ شیخ جمال صاحب سیر الاولیار شیخ گدائی و شیخ جمال کے فرزند، مرزا مظہر جان جاناں ۔ خواجہ میر درد، شیخ عبد الواحد بلگرامی، عبد الرحیم خان خاناں ۔ زین خاں کوکہ، اور ناصر جنگ شہید، خان زماں خاں والا داغستانی ، صاحب الریاض الشعرار قزلباش خاں امید، میر معز فطرت موسوی، مؤتمن الدولہ اسحاق خاں شوستری، شیخ علی حزیں، تفضل حسین خاں علامہ احمد ملا بحر العلوم فرنگی محلی کے نام بھی شمار کئے ہیں۔ ملا بحر العلوم کی نسبت ان کے بعض معاصرین نے لکھا ہے کہ فن موسیقی میں ان کا رسوخ عام طور پر مسلم تھا۔" صہ۳۲۶ غ ۔ خ

شبلیؔ نے بھی مامون الرشید کے عہد اور اس کے حالات پر تاریخ اور تنقید کی روشنی ڈالتے ہوئے صاحب آغانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

"بنوامیہ اور عباسیہ میں ایک بھی خلیفہ ایسا نہیں گزرا جو اس فن شریف میں مناسب دستگاہ نہ رکھتا ہو۔ بڑے بڑے مذہبی علما بھی اس چاٹ سے خالی نہ تھے۔ حضرت عمر ابن عبدالعزیز سے زاہد خشک بھی تو فن نغمہ میں بہت سے سُروں کے موجد ہوئے ہیں۔"

صفحہ ۲ المامون طبع دوم

ابوالکلام مذہبی علمائے کرام کی فن موسیقی سے دلچسپی کے حال کے بعد اس دقیق شرعی نکتے کی طرف یوں توجہ دلاتے ہیں:

"اس بات کی عام طور پر شہرت ہوگئی ہے کہ اسلام کا ذہنی مزاج فنون لطیفہ کے خلاف ہے۔ اور موسیقی محرمات شرعیہ میں داخل ہے۔ حالانکہ اس کی اصلیت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ فقہانے سدِ وسائل کے خیال سے اس بارے میں تشدد کیا اور یہ تشدد بھی باب قضا سے تھا نہ کہ باب تشریع سے۔ قضا کا میدان نہایت وسیع ہے ہر چیز جو سوء استعمال سے کسی مفسدہ کا وسیلہ بن جائے۔ قضاءً رد کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس سے تشریع کا حکم اصلی اپنی جگہ سے نہیں ہل سکتا۔" صفحہ ۲۲ غ۔ خ

اقبالؔ نے جو خود بڑے شاعر اور فنکار تھے اسلام کے جس جماعتی مزاج کے پیش نظر فنون لطیفہ اور خصوصاً فن موسیقی کی حرمت کا فتوی دیا ہے۔ اس کی بحث ہم اقبالؔ کے خیالات کے تجزیے میں کر چکے ہیں۔ ابوالکلام نے باوجود اس شوق اور شیفتگی کے جو انھیں طبعی طور سے فن موسیقی سے تھی نہایت عالمانہ نذر سے اور انتہائی عقلیت پسندی کے ساتھ فن موسیقی کے اس خطرے کا اظہار بھی کیا ہے:

"البتہ یہ ظاہر ہے کہ قوموں کے عروج و ترقی کے زمانے میں جو اشتغال تحسین فکر اور تہذیب طبع کا باعث ہوتا ہے وہی دور تنزل میں فکر کے لئے آفت اور طبیعت کے لئے ہلاکت بن جاتا ہے۔ ایک ہی چیز حسن استعمال اور اعتدال عمل سے فضل و کمال کا زیور ہوتی ہے اور سوء استعمال اور افراط و تفریط عمل سے بداخلاقی اور بدعملی کا دھبہ بن جاتی ہے۔ موسیقی کا ایک شوق تو اکبر کو تھا کہ اپنی یلغاروں کے بعد جب کمر کھولتا تو مجلس سماع و نشاط سے اس

اس کی تھکن مٹاتا — اور پھر ایک شوق محمد شاہ رنگیلے کو تھا کہ جب تک محل کی عورتیں اسے
دھکیل دھکیل کر پردے سے باہر نہ کردیں دیوان خانے میں قدم نہیں رکھتا تھا۔ صفدر جنگ
جب دیوانی کی مہمات سے تھک جاتا تو موسیقی کے باکمالوں کو باریاب کرتا۔ اس کی نسل میں
واجد علی شاہ کا یہ حال تھا کہ جب طبلہ بجاتے بجاتے تھک جاتا تو تازہ دم ہونے کے لئے اپنے
وزیر علی نقی کو باریابی کا موقعہ دیتا۔ موسیقی کا شوق دونوں کو تھا، مگر دونوں کی حالتوں میں جو
فرق تھا وہ محتاج بیان نہیں"[۳۶] غ ۔ ع

ابوالکلام کا یہ تاثر جس توازن اور اعتدال کا نمونہ ہے بعینہ یہی تاثر و توازن شبلی کے ہاں بھی ملتا ہے اس سے ہر دونوں کے اتحاد مزاج ہی کے اشتراک کا اندازہ نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں کے ہاں فکر و نظر میں کیسی عظیم الشان مشابہت ملتی ہے۔ شبلی لکھتے ہیں :

"تاہم اس زمانے تک چونکہ فوجی قوت باقی تھی اس لئے ان باتوں کا اثر عام نہیں ہوا تھا، بالکل اس طرح جس طرح آج یورپ ہر قسم کی عیش پرستی اور میخواری میں مبتلا ہے۔ تاہم وہی شخص جو رات کو بال میں لیڈیز کے ساتھ ناچتا ہے دن کو اس طرح مردانہ اشغال میں مصروف رہتا ہے کہ گویا نغمہ و سرود سے گوش آشنا بھی نہیں۔" صہ ۱۹۶ ش ۔ ع

فن موسیقی سے ذوق ابوالکلام کی طبیعت کا وہ عجیب و غریب امتزاج ہے کہ جسے ہم نے شروع میں انکی عقلیت پسندی اور جذباتیت کا سنگم کہا ہے۔ وہ ایک طرف فن موسیقی کے رسیا اور حسن کی ہر ادا کے شناسا ہیں۔ دوسری طرف اس شیفتگی میں بھی وہ حد متعین کر دیتے ہیں جس کی وجہ سے اقبال نے فنون لطیفہ پر لعنت بھیجی ہے۔

یہ ہے ابوالکلام کی فکر و فراست کا وہ باریک نکتہ اور نازک صورت حال جہاں وہ اپنی انانیت اور رومانیت کے شدید شوق اور شدت تاثر کے باوجود اسلام کے مزاج معتدل پر بھی گامزن ہے۔ یہ ہے عقلیت پسندی کی وہ نازک مثال جہاں وہ اقبال کے مزاج صحرائی سے یکسر مختلف ہیں، خدا توفیق نہ دے تو جام شریعت کے ساتھ ساغر شوق کو پُر کرنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔

امام غزالی نے احیاء العلوم میں گانے کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پہلے معترضوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ گانا لہو و لعب میں داخل ہے۔ پھر اس اعتراض کا پہلے تو یہ روایتی جواب دیا ہے کہ آنحضرت نے خود حبشیوں کی بازی گری ملاحظہ فرمائی تھی اور پھر اس پر اپنی اس گرانقدر رائے کا جو دقیق نفسیاتی نکتے پر مبنی ہے، اس

طرح اظہار کیا ہے:

"میں کہتا ہوں کہ لہو و لعب دل کو فرحت دیتا ہے اور اس سے فکر کی تھکن کم ہو جاتی ہے دل کا یہ حال ہے کہ جب وہ کسی چیز سے گھبرا جاتا ہے تو اندھا ہو جاتا ہے اس لئے اس کو آرام دینا اس بات کے لئے تیار کرنا ہے کہ وہ پھر کام کے قابل ہو جائے۔ جو شخص دن رات نفلیں پڑھا کرتا ہے اس کو چاہیئے کہ بعض اوقات خالی بیٹھے کیونکہ خالی بیٹھنا کام کرنے پر اور کھیل کود میں معروف ہونا سنجیدہ مشاغل کے لئے آدمی کو تیار کر دیتا ہے۔" ص۵۵ الغزالی

ابوالکلام نے اس مسئلے کو جس قابلیت اور قرینے سے پیش کیا ہے۔ عجب نہیں کہ اس کا اشارہ انھوں نے غزالی کے اسی دقیق نکتے سے پایا ہو۔

اس طرح ابوالکلام اپنی انانیت اور رومانیت کے شدید شوق اور شدتِ تاثر کے باوجود اس اعتدال پر گامزن رہتے ہیں جسے انھوں نے موزونیت اور تناسب قرار دیا ہے۔ باوجود زندگی کی شدید محرومیوں اور سیاسی مایوسیوں کے وہ اپنی فطری خوش طبعی اور شگفتہ مزاجی کو اپنے سینے سے لگائے ہے اور جس حد تک بھی ان سے ممکن ہو سکا وہ اس فلسفہ مسرت پر عمل پیرا رہے:

"لوگ ہمیشہ اس کھوج میں لگے رہتے ہیں کہ زندگی کو بڑے بڑے کاموں کے لئے کام میں لائیں۔ لیکن نہیں جانتے کہ یہاں ایک سب سے بڑا کام خود زندگی ہوئی۔ یعنی زندگی کو ہنسی خوشی کاٹ دینا۔ یہاں اس سے زیادہ سہل کام کوئی نہ ہوا کہ مر جائیے اور اس سے زیادہ مشکل کام کوئی نہ ہوا کہ زندہ رہیے۔ جس نے یہ مشکل حل کر لی اس نے زندگی کا سب سے بڑا کام انجام دیا۔" ص۱۲۴

میر نے بھی اسی حقیقت کو شاعرانہ اجمال اور مفکرانہ جامعیت سے اس طرح بیان کیا ہے ؎

مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں — یا ؎ مر جانا آنکھ موند کے ایسا ہنر نہیں

اور یا ؎ — عشق کی وادی میں ہر نوع بسر کرنا

ابوالکلام نے زندگی کے اس رجائیہ پہلو کو اگرچہ کم پیش کیا ہے اور سیاسی زندگی کی شورشوں نے انھیں اس کی مہلت کم دی کہ وہ زندگی کے سکون اور مسرت کے پہلو سے دل شاد کریں اور کوئی دم ستائیں، مگر زندگی کا یہ رنگین اور حسین پہلو ان کی نظر سے اوجھل نہ رہ سکا کہ:

"اگر آپ نے یہاں ہر حال میں خوش رہنے کا ہنر سیکھ لیا تو یقین کیجئے کہ زندگی کا سب

بڑا کام سیکھ لیا۔ اب اس کے بعد اس سوال کی گنجائش ہی نہیں رہی کہ آپ نے اور کیا کیا سیکھا۔ خود بھی خوش رہیے اور دوسروں سے بھی کہتے رہیے کہ اپنے چہروں کو غمگین نہ بنائیں؟ صـ۱۰۱ غ۔غ

کس شگفتہ مزاجی سے زاہدانِ خشک پر جی بھر کر ہنستے اور دوسروں کو ہنساتے ہیں:

"آپ جانتے ہیں کہ اہلِ ذوق کی مجلسِ طرب تنگ دلوں کے گوشہ خاطر کی طرح تنگ نہیں ہوتی۔ اس کی وسعت میں بڑی سمائی ہے۔ لیکن اتنی سمائی ہونے پر بھی اگر کسی چیز کی وہاں گنجائش نہ نکل سکی تو وہ زاہدانِ خشک کے ضخیم اور گنبد نما عمامے تھے۔ ایک عمامہ بھی پہنچ جاتا ہے تو پوری مجلس تنگ ہو جاتی ہے۔" صـ۱۰۱ غ۔غ

حسنِ فطرت کی حسین مصوری کرتے وقت ابوالکلام نے فلسفۂ حسن کی جس سلیقہ اور سادگی سے سیدھے اور سچے لفظوں میں ترجمانی کی ہے۔ وہ ان کے حسنِ نظر اور حسنِ بیان کی دلیل ہے:

"ایک فلسفی ایک زاہد، ایک سادھو کا خشک چہرہ بنا کر ہم اس مرقع میں کھپ نہیں سکتے۔ جو نقاشِ فطرت کے مُوقلم نے یہاں کھینچ دیا ہے۔ جس مُرقع میں سورج کی چمکتی ہوئی پیشانی، چاند کا ہنستا ہوا چہرہ، ستاروں کی چشمک، درختوں کا رقص، پرندوں کا نغمہ، آبِ رواں کا ترنم اور پھولوں کی رنگین ادائیں اپنی اپنی جلوہ طرازیاں رکھتی ہوں، ہم ایک بجھے ہوئے دل اور سوکھے ہوئے چہرہ کے ساتھ جگہ پانے کے یقیناً مستحق نہیں ہو سکتے۔ فطرت کی اس بزمِ نشاط میں تو وہی زندگی سج سکتی ہے جو ایک دہکتا ہوا دل پہلو میں اور چمکتی ہوئی پیشانی چہرے پر رکھتی ہو، اور جو چاندنی میں چاند کی طرح نکھر کر ستاروں کی چھاؤں میں ستاروں کی طرح چمک کر پھولوں کی صف میں پھولوں کی طرح کھل کر اپنی جگہ نکال لے سکتی ہو۔" صـ۱۰۱ غ۔غ

اس فلسفۂ مسرت کے ساتھ ساتھ وہ اپنی انانیتی تسکین کا پہلو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں کہ:

"کھانے پینے اور ساز و سامان کی تکلیفیں ان لوگوں کو پریشان نہیں کر سکتیں جو جسم کی جگہ دماغ کی زندگی بسر کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں۔ آدمی اپنے آپ کو احساسات کی عام سطح سے ذرا بھی اونچا کر لے تو پھر جسم کی آسائشوں کا فقدان اسے پریشان نہیں کر سکے گا۔ ہر طرح کی جسمانی راحتوں سے محروم رہ کر بھی ایک مطمئن زندگی بسر کر دی جا سکتی ہے اور زندگی بہ ہر حال بسر ہو ہی جاتی ہے۔" صـ۱۰۹ غ۔غ

زندگی کے اس نشاطیہ پہلو کو انھوں نے فن موسیقی کے لگاؤ اور لطف سے ذہنی مسرت اور انبساط طبع کا محور اور معیار بنا لیا ہے اور اس کا اظہار اس خلوص سے کیا ہے کہ حسن و مسرت کی صہبا کی تندی سے انداز بیان کا آبگینہ پگھل گیا ہے۔ فن موسیقی سے شغف اور شیفتگی کے بارے میں لکھتے ہیں :

" اس عالم رنگ و بو میں ایک روش تو مکھی کی ہوئی کہ شہد پر بیٹھتی ہے تو اس طرح بیٹھتی ہے کہ پھر اٹھ نہیں سکتی ؎

کہ پاؤں توڑ کے بیٹھے ہیں پائے بند ترے

اور ایک بھونرے کی ہوئی کہ ہر پھول پر بیٹھے بو باس لی اور اڑ گئے ؎

اک دیکھ لیا دل شاد کیا خوش کام ہوئے اور چل نکلے

چنانچہ زندگی کے چمنستان ہزار رنگ کا ایک پھول یہ بھی تھا کہ کچھ دیر کے لئے رک کر بو باس لی اور آگے نکل گئے۔ مقصود اس اشتغال سے صرف یہ تھا کہ طبیعت اس کوچہ سے ناآشنا نہ رہے کیونکہ طبیعت کا توازن اور فکر کی لطافت بغیر موسیقی کی ممارست کے حاصل نہیں ہو سکتی جب ایک خاص حد تک مقصد حاصل ہو گیا تو پھر مزید اشتغال نہ صرف غیر ضروری تھا بلکہ موانع کار کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔ البتہ موسیقی کا ذوق اور تاثر جو دل کے ایک ایک ریشے میں رچ گیا تھا دل سے نکالا نہیں جا سکتا تھا اور آج تک نہیں نکلا " صـ ۳۰۷ غ۔ خ

موسیقی کا یہی ذوق جو دل کے ریشے ریشے میں رچ بس گیا تھا آخر اس کا اعلان اور اعتراف کرا لیا ہے :

" میں آپ سے ایک بات کہوں، میں نے بارہا اپنی طبیعت کو ٹٹولا ہے۔ میں زندگی کی احتیاجوں میں سے ہر چیز کے بغیر خوش رہ سکتا ہوں لیکن موسیقی کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ آواز خوش میرے لئے زندگی کا سہارا، دماغی کاوشوں کا مداوا اور جسم و دل کی ساری بیماریوں کا علاج ہے ... مجھے اگر آپ زندگی کی رہی سہی راحتوں سے محروم کر دینا چاہتے ہیں تو صرف ایک چیز سے محروم کر دیجئے آپ کا مقصد پورا ہو جائے گا۔ یہاں احمد نگر کے قید خانے میں اگر کسی چیز کا فقدان مجھے ہر شام محسوس ہوتا ہے تو وہ ریڈیو سیٹ کا فقدان ہے؟ صـ ۳۰۵ غ۔ خ

ابوالکلام کے اس شوق اور شیفتگی کا حال پڑھتے ہوئے عہد عباسیہ کی بزم عیش و طرب کا وہ تصور ذہن میں جاگ جاتا ہے جسے شبلی نے بڑی مورخانہ تحقیق اور بصیرانہ تنقید سے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے کا صرف ایک

واقعہ فن موسیقی سے شغف اور شیفتگی کا وہ کمال اور کارنامہ ہے جو ابو الکلام کی ذہانت اور ذوق سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ شبلی لکھتے ہیں :

"مامون کا چچا ابراہیم .... جو فن موسیقی کا بڑا استاد اور اس فن میں اسحاق موصلی کی ہمسری کا دعویٰ رکھتا تھا، ایک دن بزم عیش میں حاضر تھا۔ مامون کے دائیں بائیں بیس حورو ش کنیزیں ایک سر میں عود چھیڑ رہی تھیں۔ اسحاق بھی حاضر ہوا۔ اور آنے کے ساتھ ٹھٹک سا گیا۔

مامون :۔ کیوں اسحاق کوئی بے اصولی آواز کان میں آرہی ہے ؟

اسحاق :۔ حضور ہاں

مامون :۔ (ابراہیم سے مخاطب ہو کر) تم اس سوال کا کیا جواب دیتے ہو؟

ابراھیم :۔ نہیں

مامون نے اسحاق کی طرف دیکھا۔ اس نے کہا اب میں بہ تعین بتا دیتا ہوں کہ اس صف میں کس تار پر غلط مضراب پڑ رہا ہے۔ ابراہیم نے اس طرف کان لگا کر سنا مگر پھر بھی تمیز نہ ہوئی۔ اسحاق نے ایک خاص کنیز کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تنہا بجائے اور سب ہاتھ روک لیں۔ اب ابراہیم بھی سمجھ گیا اور اپنی ناواقفیت پر نادم ہوا۔ مامون نے کہا ابراہیم :۔ اتنی تاروں کی یکساں اور مشتبہ گونج میں ایک غلط صدا جس کے کان میں کھٹک جائے اور اس کو بہ تعین بتا دے تم اس کی ہمسری کا کیونکر دعویٰ کر سکتے ہو۔" صفحہ ۲۰۶ المامون

علمائے اسلام کی اس روایت موسیقی نوازی اور موسیقی فہمی میں ابو الکلام کا حصہ قابل ذکر ہے۔ ان کے کان لطافت آواز کا ایک نازک معیار تھے۔ ایک طرف' وحدت ادیان' حقیقت توحید' اور تصور خدا پر ان کی عالمانہ بحثیں، دوسری طرف حسن فطرت' حسن بیان اور فن موسیقی پر ان کے خیالات پڑھ کر حیرت کے ساتھ ساتھ حقیقت یاد آجاتی ہے کہ جس طرح مامون کے علمی فضل و کمال کے واقعات اسے کثر محدث اور فقیہ ثابت کرتے ہیں' اسی طرح اسے علم موسیقی اور بزم عیش و طرب میں بھی ایک معیاری نمونہ ثابت کرتے ہیں۔ شبلی نے مامون کے ان واقعات کا ذکر کرتے ہوئے جو انداز بیان اختیار کیا ہے ان میں لفظوں کا جوش و خروش' موسیقی کی حلاوت اور حقیقت کا ایک گویا مجسمہ ہے۔ اس انداز بیان سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شبلی نے مامون کی زندگی کے جس رخ کو پیش کیا ہے وہاں خود اپنی زندگی . . . کے رخ کو بھی نمایاں کر دیا ہے۔ جس طرح شبلی کے اس بیان میں مامون کی شخصیت سے

بڑھ کر خود شبلی کی شخصیت کا انداز قدنمایاں ہے۔ ٹھیک اسی طرح ابوالکلام نے بھی جن علماء دین کی موسیقی فہمی اور موسیقی نوازی کو پیش کیا ہے اس سے بھی کچھ یہی انداز نمایاں ہوتا ہے کہ وہ خود اپنے مزاج اور مذاق کا حال مزے لے لے کر بیان کر رہے ہیں۔ یہاں تک کہ اپنے زمانہ طالب علمی کے اس واقعہ کا بیان کرتے ہوئے جس سے فن موسیقی کے ذوق کی ابتدا ہوتی ہے ابوالکلام کس مزے سے لکھتے ہیں :-

"طبیعت طالب علمی کے زمانے میں اس بات کی خوگر ہوگئی تھی کہ جو کتاب بھی ہاتھ میں آئی اس اس پر ایک نظر ڈالی اور تمام مطالب پر عبور ہوگیا۔ اب جو یہ رکاوٹ پیش آئی تو طبیعت کو سخت الجھن ہوئی اور خیال ہوا کہ کسی واقف کار سے مدد لینی چاہیئے۔ لیکن مدد لی جائے تو کس سے لی جائے۔ خاندانی زندگی کے حالات ایسے تھے کہ اس کوچہ (فن موسیقی) سے رسم و راہ رکھنے والوں کے ساتھ ملنا آسان نہ تھا ..... بہرحال میرا خیال مسیتا خاں کی طرف گیا اور اس سے اس معاملہ کا ذکر کیا۔ پہلے تو اسے کچھ حیرانی سی ہوئی۔ لیکن پھر جب معاملہ پوری طرح سمجھ میں آگیا تو بہت خوش ہوا کہ مرشد زادہ کی نظر توجہ اس کی طرف مبذول ہوئی ہے۔ لیکن اب مشکل یہ پیش آئی کہ یہ تجویز عمل میں لائی جائے تو کیسے لائی جائے۔ گھر میں جہاں ہدایہ اور مشکوٰۃ کے پڑھنے والوں کا مجمع رہتا تھا سارنگا کا سبق آموزیوں کا موقعہ نہ تھا" ص ۳۰۵ غ۔ خ

اس طرح فن موسیقی نے ان کی انانیت کی تسکین کا سامان فراہم کیا اور ان کی انانیت نے اس راہ سے جذبہ حسن پرستی کی سرشاری اور سرمستی کو اپنایا۔ فن موسیقی کی اس راہ سے وہ فنون لطیفہ کے دوسرے گوشوں تک پہنچے اور جذبہ انانیت پسندی نے اپنی تسکین کا سامان اس تنوع کے ساتھ حاصل کیا جو اس کی ایک حد تک سیرابی کر سکے۔ ان کے معتمد مولانا ملیح آبادی کی شہادت ہے :

"مولانا کو علم و ادب کے ساتھ فنون لطیفہ سے بھی گہری دلچسپی تھی اور فن مصوّری سے تو خاص لگاؤ تھا۔ آرٹ کے اعلیٰ نمونے پرکھنے اور مصوّری کی باریکیاں سمجھنے کی غیر معمولی صلاحیت کے مالک تھے۔ بعض قدیم تصویروں کی اَن حل گتھیاں مولانا نے جس آسانی اور وضاحت سے کہ تھا سلجھا دیں اس پر حیرت ہوتی ہے" ص ۳۳۶ ذ۔ م

اسی وجہ سے ابوالکلام کی شخصیت کے یہ دو متوازی اجزا انانیت اور رومانیت ان کے فن اور شخصیت کے لئے ظاہر و باطن کا درجہ رکھتے ہیں۔ اپنی دو صفات سے ان کی ذات متصف ہے اور اسی بنا پر اس کے مجموعے

کو خدا دوست شخصیت قرار دیا گیا ہے ۔ ابوالکلام کے طرز کی تہ میں جس خدا دوست شخصیت کی جلوہ گری ہے اسے نظر انداز کر دیا جائے تو اس طرز پر تنقید کی کمند نہیں ڈالی جا سکتی ۔ ابوالکلام کے سخت معترضین اور سچے معتقدین دونوں نے ان کے طرز پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا جائزہ لیا جائے تو ابوالکلام کے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کا اندازِ نگارش یا بہت زیادہ دلپذیر ہے یا سخت ناگوار اس میں درمیانی درجے کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔

توہین اور تحسین کے ان تمام کلمات کو ادبی تنقید پر پرکھا جائے تو معترضین اور معتقدین کا بنیادی خیال ایک ہی ہے ۔ دونوں نے متفقہ طور پر ایک ہی خیال کا اظہار کیا ہے ۔ یعنی انسان کا الہامی اور خدائی طرز اختیار کرنا اور اپنی شخصیت کو اتنا بلند کر لینا کہ عام انسانوں کی دسترس سے باہر ہو جائے یہ ادبی تکمیل ابوالکلام کی شخصیت کا وہ عطیہ اور المیہ ہے جو اردو ادب کی جنت ہے ۔

ابوالکلام کی شخصیت اور طرز کی باہمی وحدت ان کے تنقیدی مطالعہ کا اساسی نقطہ ہے ۔ اس کی مزید وضاحت اور تفصیل کے لئے ابوالکلام کی منتخب شخصیتوں کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔

منتخب شخصیتیں :۔

ہر شخصیت کا چراغ کسی شخصیت کے چراغ ہی سے روشن ہوتا ہے ۔ ابوالکلام کی برگزیدہ اور بزرگ شخصیتوں کا جائزہ لیا جائے تو اس کا بخوبی یقین کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے مثالی شخصیت کے لئے کن کن اوصاف کو اہم اور اساسی قرار دیا ہے ۔ یہ شخصیتیں دو طرح کی ہیں ۔ ایک وہ معیاری شخصیتیں جن کا تعلق ماضی سے ہے ۔ دوسری وہ مثالی شخصیتیں جو ان کے معاصرین میں شامل ہیں ۔ ماضی کی برگزیدہ شخصیتوں میں سے انھوں نے رسالتمآبؐ حسین ابن علیؓ حضرت مالک بن انسؒ امام احمد بن حنبل عبداللہ نیازی اور خصوصیت سے امام ابن تیمیہ سے بڑی شیفتگی کا اظہار کیا ہے ۔ عظیم شخصیتوں کے اس گروہ میں انھوں نے فلسفی سقراط اور سائنسداں گلیلو کو بھی شامل کیا ہے ۔ ماضی قریب کی شخصیتوں میں سے انھوں نے صوفی شہید سرمد کو جس انداز سے پیش کیا ہے اس کے حرف حرف سے ابوالکلام کے کردار کے وہ پہلو نمایاں ہوتے ہیں جن پر ہم آگے تفصیل سے بحث کریں گے ۔

ان کے معاصرین میں بعض ایسی برگزیدہ شخصیتیں بھی شامل تھیں جن کی شہرت متعدد وجوہ سے بین الاقوامی حیثیت رکھتی ہے ۔ مثلاً گاندھی جی ، جمال الدین افغانی اور ملا لشائی ۔ ان کے علاوہ حضرت شیخ الہند مولانا

محمو: الحسن، رئیس الاحرار حسرت موہانی۔ مرزا ہادی رسوا کا بھی انھوں نے عقیدت اور اپنائیت کے لفظوں میں ذکر کیا ہے اور ان کے بعض اوصاف کو سراہا ہے۔ لیکن اپنے تمام معاصرین میں حکیم اجمل خاں اور شبلی کی یا دان کی زندگی کا وہ درد و داغ ہے جس کا انھوں نے لفظوں ہی میں ذکر نہیں کیا بلکہ ان لفظوں میں لذتوں کا سرمایہ اور لطف کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ دراصل یہی دو خوش قسمت بزرگ ہیں جن کی شخصیت سے ابوالکلام نے قلبی اور قریبی اکتساب کیا ہے، اپنے دوستوں میں جس محبت اور مروت نے انھوں نے جواہرلال نہرو پر تنقید کی ہے اس سے ابوالکلام کے فکر و فن کا اندازہ کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ لیکن اپنائیت اور اہمیت کا جو اندازہ شبلی اور اجمل خاں کے بیان میں ظاہر ہوتا ہے اس کا حق اور کسی کو نہیں پہنچتا۔

ماضی کی برگزیدہ شخصیتوں کا سب سے بڑا وصف جسے ابوالکلام نے معیار حق قرار دیا ہے، وہ خوف اور طمع سے بے نیازی ہے۔ خطبات میں لکھتے ہیں:

"دنیا میں راہ حق سے روکنے والی صرف دو چیزیں ہیں اور ساری آزمائشیں انہی میں منحصر ہیں۔ ایک خوف ہے ایک طمع۔ لیکن ان کے دلوں میں خوف تھا تو صرف اللہ کے جبروت و جلال کا اور طمع تھی تو صرف اسی کی رضا و رحمت کی یدعون ربھم خوفاً و طمعاً، پس نہ تو خوف کا حربہ ڈرا سکتا تھا اور نہ طمع کی دل فریبی ان کے دل کو لبھا سکتی تھی۔" خطبات آزاد

جیسا کہ ہم نے اقبال کے مرد مومن کے تصور میں بتایا ہے کہ ابوالکلام کا یہ معیار حق دراصل اسی مرد مومن کے اوصاف کا مجسمہ و معیار ہے جس پر یہ تمام برگزیدہ شخصیتیں پوری اترتی ہیں۔ ابوالکلام نے سچائی کے ان پتلوں میں جو رنگ بھرا ہے اسے خواہ کوئی اسلامی کہے یا انسانی، لیکن یہ رنگ عشق اپنی جگہ اس قدر شوخ اور شدید ہے کہ اس کے سامنے ہر قسم کے رنگ و روغن ہلکے اور حزیں سے نظر آتے ہیں۔ کس قوت اور قطعیت سے ابوالکلام اپنی ان معیاری اور منتخب شخصیتوں کو اسی رنگ و روغن سے سنوارتے اور سجاتے ہیں کہ پھر صدق و سعادت کی ساری دھوپ چھاؤں اور حق لے ایک ہی سورج سے مستعار نظر آتی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

"آپ مدینہ کی گلیوں میں امام دارالہجرت حضرت مالک بن انس کو دیکھتے ہیں۔ ان کی مشکیں اس زور سے کس دی گئی ہیں کہ دونوں بازو اکھڑ گئے ہیں اور اوپر سے پیہم تازیانے کی ضربیں پڑ رہی ہیں، اس عالم میں بھی جب زبان کھلتی ہے تو اسی مسئلہ کا اعلان کرتے ہیں جس کو وہ حق پر سمجھتے تھے۔ لیکن وقت کی حکومت اس کے اعلان کو اپنے جبر و طاقت سے روکنا چاہتی تھی۔ یعنی مسئلہ طلاق

مگر وہ کو جب گورنر مدینہ نے تشہیر و تذلیل کے لئے اونٹ کی برہنہ پیٹھ پر سوار کرا کے گشت کرایا تو ان کا یہ حال تھا کہ جب کبھی کوئی بازار یا مجمع سامنے آجاتا تو عین ضرب تازیانہ کی حالت میں کھڑے ہوجاتے اور پکار کر کہتے "من عرفنی فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا مالک ابن انس اقول ان الطلاق المکرہ لیس بشیئ" ص۳۱ خطبات آزاد

"آپ امام اہل سنت حضرت امام احمد بن حنبل کو دیکھئے کہ معتصم باللہ جیسا قاہر و جابر و خونریز فرمانروا ان کے سامنے کھڑا ہے۔ دو جلاد یکے بعد دیگرے تازیانے لگا رہے ہیں۔ پیٹھ زخموں سے چور چور ہوگئی۔ تمام جسم خون سے رنگین ہوچکا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہو رہا ہے کہ جس مسئلے کو وہ کتاب و سنت کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس کا ایک مرتبہ اقرار کرلیں لیکن اس پیکر حق، اس مجسمہ سنت، اس صابر اعظم کی صبر اولو العزم من الرسل کی زبان صدق ترجمان سے یہی صدا نکل رہی اعطونی شیئا من کتاب اللہ وسنتہ رسولہ حتی اقول" ص۶۱ خ

"آپ حضرت امامنا الاعظم امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھئے کہ قید خانہ بغداد میں اسیر ہیں۔ لیکن اس پر بھی منصور عباسی جیسے قاہر و سفاح بادشاہ کے حکم کے سامنے ان کا سر نہیں جھکتا" ص۵۱ خ۔ د

"آپ کو امام شافعی اس حالت میں نظر آتے ہیں کہ یمن سے بغداد تک قید و اسیری کی حالت میں کھینچے جا رہے ہیں اور ان کا جرم صرف یہ ہے کہ حق کے داعی ہیں اور صدق و ہدایت پر قائم ہیں" ص۵۱ خطبات آزاد

"آپ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ کو دیکھئے کہ تین تین مرتبہ مصر کے قید خانے میں اسیر کئے گئے اور بالآخر قید خانے ہی میں وفات پائی۔ مگر اظہار حق سے منہ نہ موڑا اور حکومت وقت کے آگے سر اطاعت خم نہ کیا" ص۵۱ خ آ

امام ابن تیمیہ کے حسن کردار سے متاثر اور مسرور ہوکر کس شان اور شوریدگی سے لکھتے ہیں

"دنیا کی ناقابل تسخیر طاقتیں دو ہی ہیں۔ ایک حسن اور ایک کمال .... سچ ہے کمال اور حسن ہی میں یہ اعجاز ہے۔ اگر تم پہاڑ کا جماؤ اور سمندروں کا طوفان بھی اپنے اندر پیدا کرلو۔

جب بھی اس کے سامنے ایک اُڑتے ہوئے تنکے کی طرح گر جانے سے اپنے تئیں نہیں روک سکتے۔ اگر تم اپنے سر کو جھکنے سے اور زبان کو بولنے سے روکو گے سچائی کا فرشتہ اپنے آہنی پنجوں سے تم کو گرا دے گا اور حقیقت کا ہاتف تمھارے حلق کے اندر بیٹھ کر تمھاری زبان کو ایک مدہوش و بے اختیار آدمی کی طرح کھول دے گا۔ سچائی جب اپنی گواہی پتھروں کو چلا کر دے سکتی ہے اور درختوں کو بلوا کر دلا سکتی ہے تو انسان کی روح و زبان کب اس کے فرمان و قضا سے باہر رہ سکتے ہیں۔ دنیا میں کامل طاقت اور بے باک حکومت سچائی کا ہے یا اس کے دوسرے عرف میں کہہ سکتے ہیں کہ حسن کا۔ اس کے سوا کون ہے۔"

صفحہ ۲۵۴ تذکرہ

ابوالکلام حق کے ان تمام شاہدوں اور سچائی کے شہیدوں سے صرف یہی ثابت کرانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے ہر حال اور ہر حیثیت سے حق کی حمایت اور ہمدردی کی اور نہ صرف زبان سے بلکہ زندگی سے اسی حق کی بقا اور بہبودی کا سامان کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"علمائے حق اور ادائے فرض نیابت نبوت کا سب سے بڑا مشہد و منظر تو میدانِ شہادت ہے۔ جہاں انھوں نے صرف اپنی زبان ہی سے نہیں بلکہ اپنے خون شہادت کی سرخی سے حق و صداقت کے نقوش ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم پر ثبت کر دیئے ہیں۔" صفحہ ۱۵ ج۔۱

ان منتخب روزگار شخصیتوں کے تعارف میں ابوالکلام کا طرز حق کی سرشاری اور حریت شعاری کے ساتھ ساتھ حسن کی رنگینیوں اور رفعتوں سے بھی مالا مال ہے۔ امام ابن تیمیہ کا حال لکھتے لکھتے آخر بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں:

"یا اس نادرۃ الدہر کی ہستی کا یہ حال تھا کہ جو نظر پڑتی تھی بے ساختہ یہی کہہ اٹھتی تھی۔ سورج کو کروڑوں آنکھیں دیکھتی ہیں، لیکن ہر آنکھ کو یہی نظر آتا ہے کہ روشنی ہے۔ یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ روشنی نہیں ہے۔ پریوں کے وجود میں لوگوں کو اختلاف ہے لیکن خوبصورت انسانوں کے بارے میں سب کی رائیں متفق ہیں۔ ایک حسین چہرے کو جو دیکھے گا وہی کہے گا جو سب کی زبانوں سے نکل رہا ہے۔" صفحہ ۱۹۳ ت

حق کے اس محبوب اور محترم نمائندے امام ابن تیمیہ کے حال میں ایک شہادت کا حال لکھتے ہوئے کس جامعیت سے ان کی شخصیت کی عظمت کا اعلان و اعتراف کرتے ہیں:

"ہم نے ابن تیمیہ سے بڑھ کر نہ تو کسی کو کتاب و سنت کا عالم دیکھا اور نہ عامل۔"
سبحان اللہ کیسے جامع و مانع لفظوں میں تعریف کی ہے کہ اس آدھی سطر کے اندر وہ سب کچھ آگیا جو ابن تیمیہ کی نسبت کہا جا سکتا تھا۔ ایسے ممدوح کے لئے ایسے ہی مداحوں کے قلم و زبان کی ضرورت تھی۔ پس یہ چیز کہ کمال علم کتاب و سنّت کے ساتھ کمال عمل کتاب و سنت بھی جمع ہو جائے و فضائل مخصوص ہے جس کے بغیر نبوت کا پورا پورا علمی، عملی ورثہ نہیں مل سکتا۔" ص۱۱ ت

اپنے اس محبوب اور محترم امام کے حال میں مجدد العصر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :
"اللہ نے انسانوں کی زبانی جو کچھ کہلوایا اس میں بھی اور کوئی وصف نہ تھا صرف اس بات کی شہادت تھی کہ سنّت کا اہل اور قرآن کا ترجمان سفیر ہے۔ یہی چیز ہے کہ ان کے بڑے بڑے معاصرین کو سب کچھ ملا تھا، مگر یہ نہیں ملی تھی اور ہمیشہ صرف مجدد العصر ہی کے حصے ... میں آتی ہے ... اگرچہ قیدخانے میں اس نے زندگی بسر کی ہو یا سولی کے تختہ پر ختم کی ہو۔ اور اگرچہ تمام دنیا والوں نے اس کی تحقیر و مخالفت کے لئے ایکا کر لیا ہو اور تمام روئے زمین کے بادشاہوں نے اس کی عظمت کو شکست دینے کے لئے اپنی کمر باندھ لی ہو" ص۲۲۵ ع

اسی شان اور شوق سے حق کے مدّاح اور متوالے امام احمد بن حنبل کے حال میں کس سرمستی اور مسرت کے ملے جلے جذبات کے ساتھ لکھتے ہیں :
"مانا کہ ضعیفوں اور درماندوں کے لئے رخصت و گلو خلاصی کی راہیں بھی باز رکھی گئی ہیں لیکن اصحاب عزائم کا عالم دوسرا ہے۔ ان کی ہمت عالی بھلا میدان عزیمت و استبقوا الخیرات کو چھوڑ کر تنگنائے رخصت و ضعف میں پناہ لینا کب گوارا کر سکتی ہے۔ جوانان ہمت اور مردان کارزار اس ننگ کو کیوں قبول کرنے لگے کہ کمزوروں اور درماندوں کی لکڑی کا سہارا پکڑیں جن کے لئے اسی میں سلامتی ہے۔ ہوا کرے، مگر ان کے لئے تو ایسا کرنا ہمت کی موت ہے، ایمان کی پامالی ہے اور عشق کی جبین عزت کے لئے داغ ننگ و عار سے کم نہیں۔ حسنات الابرار سیئات المقربین۔ رخصت و عزیمت کی تفریق اور اعلیٰ و ادنیٰ کا امتیاز، اصحاب عمل کیلئے ہے نہ کہ اصحاب عشق کے لئے۔ عشق کی راہ ایک ہی ہے۔ اور اس میں جو کچھ ہے عزیمت ہی عزیمت ہے۔ ضعف و بیچارگی کا تو ذکر ہی کیا؟ وہاں رخصت کا نام

لینا بھی کم از معصیت نہیں ۔ ص ۱۴۲ ت

ان تمام کرداروں کو ابوالسلام نے بعض جزئیات سے اس طرح ابھارا اور اہم بنا کر دکھایا ہے، کہ ساری اسلامی تاریخ بلکہ تاریخ انسانیت کا عطر اور عرفانِ ذہن اور زندگی اور ان کا خلاصہ اور خمار مجسّم ہو جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کے حالات میں ایک واقعہ کو کس قوت اور قطعیت سے زندگی کے سوز و ساز کا مرقع بنا کر پیش کرتے ہیں :

"عین حالت صوم میں کہ صرف پانی کے چند گھونٹ پی کر روزہ رکھ لیا تھا تو تازہ دم جلادوں نے پوری قوت سے کوڑے مارے یہاں تک کہ تمام پیٹھ زخموں سے چور ہو گئی اور تمام جسم خون سے رنگین ہو گیا۔ خود کہتے ہیں کہ جب ہوش آیا تو چند آدمی پانی لائے اور کہا پی لو۔ مگر میں نے انکار کر دیا کہ روزہ نہیں توڑ سکتا۔ وہاں سے مجھ کو اسحاق بن ابراہیم کے مکان میں لے گئے۔ ظہر کی نماز کا وقت آ گیا تھا۔ ابن سماعہ نے امامت کی اور میں نے نماز پڑھی۔ نماز کے بعد ابن سماعہ نے کہا تم نے نماز پڑھی، حالانکہ خون تمہارے کپڑوں میں بہہ رہا ہے؟۔ یعنی دم جاری و کثیر کے بعد طہارت کہاں رہی؟ میں نے جواب دیا قد صلی عمر و جرحہ یثعب دما ہاں مگر میں نے وہی کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا جبکہ نماز پڑھ رہے تھے اور قاتل نے زخمی کیا مگر اسی حالت میں انہوں نے نماز پوری کی' . . . ابن سماعہ کے جواب میں حضرت امام نے حضرت عمرؓ کی جو نظیر پیش کی تو یہ ان کی تشفی کے لئے بس کرتی تھی مگر میں کہتا ہوں کہ جو خون اس وقت امام احمد بن حنبل کے زخموں سے بہہ رہا تھا اگر وہ خون ناپاک تھا اور اس کے ساتھ نماز نہیں ہو سکتی تھی تو پھر دنیا میں اور کون سی چیز ایسی ہے جو انسانوں کو پاک کر سکتی ہے اور کون سا پانی ہے جو طاہر و مطہر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ناپاک ہے تو دنیا کی تمام پاکیاں اس ناپاکی پر قربان اور دنیا کی ساری طہارتیں اس پر نچھاور۔ یہ کیا بات ہے کہ پاک سے پاک اور مقدس سے مقدس انسان کی میت کے لئے غسل ضروری ٹھہرا کہ اغسلوہ بماء وسدر و کفنوہ فی ثوبین مگر شہیدان حق کے لئے یہ بات ہوئی کہ ان کی پاکی شرمندۂ آب و غسل نہیں۔ لم یصل علیھم ولم یغسلھم بلکہ ان کے خون میں رنگے ہوئے کپڑوں کو بھی ان سے الگ نہ کیجئے۔ زملوھم فی ثیابھم و دمائھم

اور اسی لباس گلگوں و خلعت رنگیں میں وہاں جانے دیجئے جہاں ان کا انتظار کیا جا رہا ہے اور جہاں خون عشق کے سرخ دھبوں سے بڑھکر شائد اور کوئی نقش و نگار عمل مقبول و محبوب نہیں۔ .... اللہ اللہ یہاں طہارت جسم و لباس کا کیا سوال ہے ؟ امام احمد بن حنبل نے اپنی تمام عمر میں اگر کوئی پاک سے پاک اور سچی سے سچی نماز پڑھی تھی تو یقیناً وہ وہی ظہر کی نماز تھی۔ ان کی تمام عمر کی وہ نمازیں ایک طرف جو دجلہ کے پانی سے پاک کی گئیں تھیں اور وہ چند گھڑیوں کی عبادت ایک طرف جس کو راہ حق میں بہنے والے خون نے مقدس و مطہر کر دیا تھا۔ سبحان اللہ جس کے عشق میں چار چار بوجھل بیڑیاں پاؤں میں پہن لی تھیں، جس کی خاطر سارا جسم زخموں سے چور اور خون سے رنگین ہو رہا تھا اس کے آگے جبین نیاز جھکی ہوئی! اسی کے ذکر میں قلب و لسان لذت یاب تسبیح و تحمید اسی کے جلوہ جمال میں چشم شوق وقف نظارہ؛ و دید اور اسی کی یاد میں روح مضطر خود سرشار عشق و خود فراموش۔" ص ۱۴۷ ت

یہ انداز بیان بعینہ وہی ہے جسے اقبال نے طرابلس کے شہیدوں کے خون سے رنگین کر کے رسالتمآب میں نذر کیا ہے اور جسے اُمت کی آبرو قرار دیا ہے۔

ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں — وفا کی جس میں ہو بُو وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں — جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تری اُمت کی آبرو اس میں — طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

ابوالکلام نے اسی کردار کو اس طرح رنگین اور حسین بنا کر پیش کیا ہے کہ ان کا معیار انتخاب اور میزان حقیقت کے بارے میں دو رائے نہیں ہو سکتیں۔ ان کی یہ مثالی اور معیاری شخصیتیں انسانیت کی آبرو قرار دی جا سکتی ہیں۔

ابوالکلام نے ان منتخب روزگار شخصیتوں سے ہر طرح کی عقیدت اور عظمت کا سلوک روا رکھا ہے مگر ان کے اوصاف اس طرح روشن اور رفیع ہیں کہ عقیدت کے جوش اور جذبات کی فراوانی کے باوجود ان کی ہستی انسانی رہی۔ عبداللہ نیازی اور شیخ علائیؒ کے حال میں لکھتے ہیں:

"جو حالات ناطرفدار و معتمد مورخوں نے لکھے ہیں اگر وہ صحیح ہیں تو یہ لوگ انسان نہیں تھے ملاء اعلیٰ کے مقدس فرشتے تھے۔ جن کو خدا نے اپنی زمین کی طہارت کے لئے آدمیوں کے ہیکل میں

بھیج دیا تھا اور جب کبھی دنیا کی سعادت و برکت کے دن آتے ہیں تو خدا زمین کے انسانوں ہی سے آسمانی فرشتوں کا کام لے لیتا ہے۔ آسمان کے فرشتے تو کبھی انسانی آبادیوں میں آتے نہیں ہیں۔" صـ۱۹۱۔ تذکرہ

ابوالکلام ان کرداروں کو نمایاں کرتے ہوئے ان کے حسن و حق کی روشنیوں سے خود بھی لطف اندوز ہوتے ہیں اور دوسروں کے لئے بھی لذت یابی کا وسیلہ فراہم کر دیتے ہیں:

صدیاں گزر گئیں عشاقِ حق کے ذکر میں آج یہ تاثیر ہے۔ نہیں معلوم ان کی پاک صحبتوں اور پاک محبتوں کی گیرائیوں اور دلربائیوں کا کیا حال ہوگا۔" صـ۹۱ ت

ابوالکلام نے ان ارباب صدق و صفا کو نہ تعصب سے ملوث کیا ہے نہ تقلید سے۔ ان کی حق صفات کی روشنی اور رنگینی سے اثر قبول کیا ہے وہ بیا مال آپ ہے۔ چنانچہ صاف صاف اعلان و اعتراف کرتے ہیں:۔

مذہب کے دوکانداروں نے جہل و تقلید اور تعصب و ہوا پرستی کا نام مذہب رکھا ہے اور روشن خیالی و تحقیق جدید کے عقل فروشوں نے الحاد و بے قیدی کو حکمت و اجتہاد کے لباس سے سنوارا ہے۔ نہ مدرسے میں علم ہے نہ محراب مسجد میں اخلاص اور نہ میکدے میں رندانِ بے ریا ارباب صدق و صفا ان سب سے الگ ہیں اور سب سے بیگانگے ہیں۔ ان کی راہ دوسری ہے۔" صـ۳۸ ت

اقبال نے بھی اسی جوش اور جذبے سے کہا ہے ؎

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے — حور و خیال سے گزر بادہ و جام سے گزر

ان نمائندگان حقیقت کے حال میں ان کی حق پسندی کا بیان پُرزور لفظوں میں کرتے ہیں۔ اپنے خاندان کے ایک بزرگ شیخ داؤد جہنی ؒ کے حال میں لکھتے ہیں:

"اعلانِ حق اور امر بالمعروف میں تیغ بے نیام تھے۔ اور کسی حال میں اپنے تئیں وعظ و نصیحت اور تذکیر و ارشادِ حق سے معاف نہیں رکھتے تھے۔ علی الخصوص ان عالمان بے عمل اور صوفیانِ ریاکار سے سخت بے زار تھے۔ جو حُب جاہ اور عشقِ مال و متاع دنیوی میں سرگشتہ و ہلاک ہو گئے اور ادعائے علم و مشیخت کو اپنی دوکان آرائی اور دنیا طلبی کا وسیلہ

بنا لیا۔ اکثر کہا کرتے تھے کہ جن علماء نے بادشاہوں اور امیروں کو اپنا قبلہ و کعبہ بنا لیا ہے ان سے وہ مکھی ہزار درجہ افضل ہے جو نجاست پر بیٹھتی ہے۔" صـ۲۵ ت

امیر خسرو نے انہی علماء دنیا پرست پر تاسف کرتے ہوئے کیا خوب لکھا ہے کہ ان کا علم جادو ہے جو تسخیر شاہ کے لئے ہے

حیلہ گرانے کہ مظالم کنند — شرع نبی سخرہ ظالم کنند
ہرزہ شمر رادم شاں دہند — کفر ملک را لقب ایمان دہند
علم نہ علم است برار باب جاہ — جادوئے ہست از پئے تسخیر شاہ

یہی وہ جادو ہے جسے ان برگزیدہ شخصیتوں نے اپنے عمل سے حرام قرار دیا ہے۔ سید محمد جون پوری اور فرقہ مہدوی کے حال میں بھی بے باکانہ لکھتے ہیں:

"عشق الٰہی کی ایک جاں نثار جماعت تھی جس نے اپنے خون کے رشتوں اور وطن و زمین کی فانی الفتوں کو ایمان و محبت کے رشتوں پر قربان کر دیا تھا اور سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر راہ حق میں ایک دوسرے کے رفیق و غمگسار بن گئے تھے۔ امیر و فقیر اعلیٰ و ادنیٰ سب ایک حال اور ایک رنگ میں رہتے اور بجز خلق اللہ کی ہدایت و خدمت اور احکام شرع کے اجراء و قیام کے اور کسی کام سے واسطہ نہ رکھتے۔ ایک حکم یہ تھا کہ پہلی منزل ہجرت کی ہے جو اس راہ میں قدم رکھے سب سے پہلے چاہیئے کہ قید وطن سے آزاد ہو اور گھر بار چھوڑ کر اپنے برادران طریقت کا ساتھی بن جائے۔ دوسری منزل ترک مال کی، لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا مما تحبون ہے۔ پس مال کسی ایک فرد واحد کا نہیں ہو سکتا۔ جس کے پاس جو کچھ ہو اپنے رفیقان طریق میں بانٹ دے۔ تیسری منزل ترک جان کی ہے فتمنوا الموت ان کنتم صادقین۔ پس ہر وقت راہ حق میں سر بکف ہو اور اعدائے شریعت حقہ اگر فرقان و میزان کے آگے نہ جھکیں تو قوت حدید سے کام لے لو۔ فیہ باس شدید۔" صـ۶۲ ت

اس صورت حال کی معنوی میں ابوالکلام نے اسلامی تاریخ کا یہ عبرت انگیز سبق یاد دلایا ہے کہ ہر زمانے میں زوال کا باعث یا علماء ثابت ہوتے ہیں یا امراء۔ علماء کا مال و دولت کی طرف میلان اور امراء کا علم سے نفور ہمیشہ معاشرت کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ چنانچہ فخر مدبر نے بڑی جامعیت سے اس صورت حال کی تشریح

الفظوں میں کردی ہے:

"بہترین امیران و بادشاہان آن کسانے اند کہ بردر علماء روند و بدترین عالمان کسانے اند کہ بردر امیران و پادشاہان روند" ص۱۵ تاریخ فخرالدین مبارک شاہ بحوالہ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات

امام غزالی نے ملت کے زوال اور ضلالت کا محرک بڑی بالغ نظری سے ان لفظوں میں متعین کر دیا ہے:

"رعایا اس وجہ سے ابتر ہوگئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی اور سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی کہ علماء کی حالت بگڑ گئی تو علماء کی خرابی اس وجہ سے ہے کہ جاہ و مال کی محبت نے ان کے دلوں کو گھیر لیا ہے" ص۱۵ الغزالی م۔ پ ۵۰۶ ع

غزالی نے علماء وقت . . . کے ارشادات کے بے اثر ہونے کی خاص وجہ بھی معلوم کر لی تھی کہ طمع نے ان کی باتوں کا مغز زائل کر دیا ہے۔ غزالی لکھتے ہیں:

آجکل تو طمع نے علما کی زبانیں بند کر دی ہیں اس لئے وہ چپ ہو گئے اور اگر کچھ کہتے ہیں تو ان کی حالت ان کے قول کے مطابق نہیں ہوتی اس وجہ سے کچھ اثر نہیں ہوتا۔ ص۱۲ الغزالی مطبوعہ ۱۹۲۶ء

ان تمام شخصیتوں کے کردار میں غزالی کے نقطہ نظر کے مطابق ابوالکلام نے جس چیز کو بہت نمایاں کیا ہے وہ علماء کا اعلاء کلمۃ الحق میں بے باک اور نڈر ہونا ہے۔ یہ وہی بات ہے جسے شیخ سعدی نے طرح طرح کی حکایتوں میں گلستاں میں پیش کیا ہے۔ ایک اتفاقیہ ملاقات پر اباقاخان نے سعدی سے کہا کہ مجھ کو کچھ نصیحت کرو۔ سعدی نے برجستہ یہ قطعہ نظم کر کے پڑھ دیا ؎

شہے کہ پاس رعیت نگاہ می دارد حلال باد خراجش کہ مزد چوپانی است
دگرنہ راعی خلق است زہر مارش باد کہ ہرچہ می خورد از جزیہ مسلمانی است

اباقاخان یہ سن کر آبدیدہ ہو گیا اور کئی بار سعدی سے پوچھا کہ بتائیے میں راعی ہوں یا نہیں۔ سعدی نے ہر بار یہی کہا کہ اگر آپ راعی ہیں تو پہلی بات آپ کے مناسب حال ہے ورنہ دوسری۔ حالی اس پر تنقید کرتے ہوئے سعدی کی بلند ہمتی پر تحسین و آفرین کہہ اٹھتے ہیں:

"شیخ کے یہ کلمات اس وقت اور بھی زیادہ قدر کے لائق ہو جاتے ہیں جب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اباقاخان ہلاکو خاں کا بیٹا اور چنگیز خاں کا پوتا تھا۔ جو اسلام اور مسلمانوں کے جانی دشمن تھے ..... ایک مسلمان شیخ یا واعظ کو اس کے سامنے ایسی جرأت کرنی نہایت دشوار تھی۔ ایسا کام اسی شخص سے ہو سکتا ہے جس کو نہ جان کا خوف ہو نہ فائدہ کی امید جیسا

کہ شیخ نے گلستاں میں خوب لکھا ہے :

"نصیحت پادشاہاں گفتن کسے را مسلم است کہ بیم سر ندارد۔ و امید زر" صہ ۴۹ حیات سعدی

یہ وہی تاثر ہے جسے اقبال نے اپنے اشعار میں بار بار پیش کیا ہے۔ دونوں مذہبوں کی آگ اور ایمان کی حرارت کا سامان ایک ہی بھٹی سے کیا ہے۔ اور اپنی مثالی شخصیتوں کو ایک ہی رنگ میں پیش کی ہے۔ اقبال کی طرح ابوالکلام نے بھی اپنی معیاری شخصیتوں کا موازنہ ان پست شخصیتوں سے کیا ہے جسے انھوں نے ملّا کا لقب دیا ہے۔ دونوں نے ملائیت یا مدرسیت کی خوب خوب تضحیک کی ہے۔ طنز کے بھرپور وار کئے ہیں۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اصحاب طریق و معارف کی باتوں کو سمجھنے کے لئے بھی دلِ صافی اور فہم مستعد حال چاہیئے۔ مدرسوں کی دماغ سوختگی اور تسبیح و سجادہ کی دوکان آرائی سے یہاں کام نہیں چلتا" صہ ۱۸ ت

ایک جگہ مزید کھل کر لکھتے ہیں :

"بڑی جلن ان لوگوں کو اس بات کی ہوتی ہے کہ ہم شریعت کے مالک ہیں۔ جب تک مسئلہ نہ بتلائیں نہ کسی کا غسل ٹھیک ہوا اور نہ وضو۔ پھر کیا ہے کہ دنیا ہمیں چھوڑ کر دوسروں کی طرف جاتی ہے۔ ہم نے بھیک کی روٹیاں کھا کر دنیا جہان کی کتابیں چاٹ ڈالیں لیکن پھر وہی ملّا کے ملّا۔ شیخ الاسلام اور قاضی القضاۃ بھی ہوگئے تو کیا ہوا، لوگ سہم کر ڈرنے لگے۔ مگر دلوں کی عقیدت و ارادت تو نہ ملی؟ یہ کیا اندھیر ہے کہ ایک فقیر بے نوا پھٹی کملی اوڑھ کر کسی کھنڈر میں بیٹھ جاتا ہے۔ ھدایہ کی چار سطریں سامنے رکھ دیں تو ہوش و حواس گم ہو جائیں۔ قدوری اور کنز بھی پوری نہیں پڑھی۔ اس پر عالمگیریوں اور جہاں ستانیوں کا یہ عالم کہ لاکھوں دلوں کا مالک آبادیوں کی آبادیاں ہیں کہ کھنچی چلی آرہی ہیں"۔ صہ ۲۰ ت

غزالی کی احیاء العلوم میں ان کے معاصر علماء کا مرقع دیکھئے اور پھر ابوالکلام کی اپنے معاصر علماء کی یہ تصویری تو... دونوں تصویروں کی شباہت اور مطابقت پوری طرح واضح ہوجاتی ہے۔ غزالی لکھتے ہیں :

"علماء نہایت سخت تعصب ظاہر کرتے ہیں اور اپنے مخالفین کو حقارت کی اور توہین کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ مخالفوں کے مقابلے میں نرمی، ملائمت اور لطف سے کام لیتے اور تنہائی میں خیر خواہی کے طور پر سمجھاتے تو کامیاب ہوتے لیکن شان و شوکت کے لئے جماعت بندی ضروری ہے اور جماعت بندی کیلئے مذہب کا جوش ظاہر کرنا اور مخالفین مذہب کو برا کہنا ضروری ہے اس لئے ان

علمار نے تعصب کو اپنا آلہ بنا لیا ہے اور اس کا نام حمایت مذہب اور مدافعت عن الاسلام رکھا ہے حالانکہ درحقیقت یہ خلق کو تباہ کرتا ہے۔" ص۱۷۵ غزالی مطبوعہ ۱۹۰۶ء

ابوالکلام نے چڑے چڑیا کی کہانی میں علمار وقت کا یہی مرقع مُلّا کے کردار میں پیش کیا ہے۔ امام غزالی نے علمار پر محض تنقید ہی نہیں کی بلکہ ان کی ذہنیت اور مذہبیت کا نفسیاتی تجزیہ اس طرح کیا ہے:

"علماء کو اپنے تمام اعمال و افعال کی نسبت مذہبی حیثیت کا دھوکہ تھا اور اس لئے ان کو اپنی ہر برائی بھلائی کی صورت میں نظر آتی تھی۔ مثلاً ان کو مخالف پر غصہ آتا تھا اور اس کو برا بھلا کہتے تھے تو سمجھتے تھے کہ اعدائے دین کو ذلیل و خوار کرنا عین محبت اسلام ہے ..طبیعت میں جاہ پرستی ہوتی تھی تو سمجھتے تھے کہ شان و شوکت سے رہنا مذہب کے اعزاز کے لئے ضروری ہے.... مباحثہ و مناظرہ کے ذریعے مقتدائے عام بننا چاہتے تھے تو ان کا نفس ان کی تائید کرتا تھا کہ اہل بدعت کے مقابلے کرنے سے بڑھ کر اسلام کی کیا خدمت ہو سکتی ہے؟ اس طرح تمام بُرے جذبات ان کو عمدہ پیرائے میں نظر آتے تھے۔" ص۱۹۲ الغزالی

اسی نقطۂ نظر کا نتیجہ ہے کہ ابوالکلام کی تمام معیاری اور مثالی شخصیتوں کا سب سے بڑا وصف جو روشنی اور حرارت کی طرح ایک دوسرے سے متصل اور متصف ہے وہ خلوص و حق پسندی ہے۔ ان تمام شخصیتوں میں خلوص کی قوت اور عمل کی قطعیت کی وہ آگ ہے جو چاہے دیکھی نہ جا سکے، مگر اس کی حرارت اور حدت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ خلوص اور حق پسندی کی اساس پر ابوالکلام نے ان تمام شخصیتوں کو پرکھا اور پروان چڑھایا ہے جو ان دو بنیادی صفتوں کی حامل ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں اسی خلوص و خیر کی دنیا میں مومن و کافر کی کوئی مذہبی تفریق نہیں ہے، بلکہ بعینہٖ وہی تفریق ہے جسے اقبال نے عشق و خلوص کی بنیاد مانا ہے ؎

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی   وگر نہ مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

چنانچہ اپنی جذبات عقیدت و احترام اور خلوص و خیر کے کلمات کے ساتھ انھوں نے اسلام کی معیاری شخصیتوں کے ساتھ ساتھ .... ان شخصیتوں کا بھی ذکر کیا ہے جو ان بنیادی شرائط کو پورا کر دیتی ہیں۔ جن کے خلوص و تحمل اور حق پسندی کا معیار ناقابل شبہ ہے۔ چنانچہ حق پسندی اور جرأت کا وہ مظاہرہ جو سقراط نے دنیا کی تاریخ میں پیش کیا ابوالکلام نے اس کی تعریف و تحسین میں کسی بخل

کا نہیں بلکہ بحرِ بے کنار کا مظاہرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

ایسی بے پردہ تعلیم وقت کے دار و گیر سے بچ نہیں سکتی تھی اور نہ بچی لیکن سقراط کی اولوالعزم روح وقت کی کوتاہ اندیشیوں سے مغلوب نہیں ہو سکتی تھی۔ اس نے ایک ایسے صبر، استقامت حق کے ساتھ جو صرف نبیوں اور شہیدوں ہی کے اندر گھر بنا سکتا ہے۔ زہر کا جام اٹھایا اور بغیر کسی تلخ کامی کے پی گیا" ص۱۵۱ ت۔ق

مشہور سائنسداں گلیلو کے حال میں بھی اپنی حذباتِ حق اور اسی جرأت کردار کی بے جھجک تائید کی ہے چنانچہ بے جھجک لکھتے ہیں:

"گلیلو پہلے تو اپنی بات پر اڑا رہا اور اس نے اپنی تحقیقات کو جرم اور توہین مذہب تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ یہ تو صرف علمی اکتشاف، دریافت اور نظریہ ہے۔ اہانت مذہب سے اس چیز کو کیا واسطہ؟ مگر جب عدالت کے اشارے سے جلاد آگے بڑھے تو کانپ اٹھا آخر غریب بوڑھا تھا۔ ہمت نے جواب دے دیا۔ دل مضبوط اور پاؤں ثابت قدم نہ رہے۔ ڈگمگایا اور پھر بولا بہتر ہے۔ میں توبہ کرتا ہوں۔ گھٹنے ٹیکے۔ معذرت کی، اور معافی مانگ لی۔ رہائی کا حکم پا کر واپس چلا۔ ہنوز عدالت برخواست نہ ہوئی تھی دروازے تک ہی پہنچا تھا کہ کھڑا ہو گیا اور گھوم کر عدالت کو مخاطب کر کے بولا، مگر زمین اب بھی گھوم رہی ہے۔ گرفتار کر لیا گیا۔ بڑھاپے کے دروازے پر پہنچ جانے کے باوجود اب ہمت جوان ہو گئی تھی۔ کڑک کر بولا، میں گھٹنے ٹیک سکتا ہوں۔ مجھ پر تمہارے قہر و غضب کی بجلی گر سکتی ہے۔ تمہاری عدالت میرے جسم کو عذاب و عقوبت میں مبتلا کر سکتی ہے مگر زمین! زمین پر تمہارا بس نہیں۔ اس پر تو تمہارے کفر کا فتویٰ نہیں لگ سکتا۔ اور علمی تحقیق تو ایک علم ہے۔ ایک حقیقت ہے۔ حقیقت تو تمہارے سامنے گھٹنے نہ ٹیکے گی۔ بلکہ اس کے خلاف تم ایک دن حقیقت کے سامنے جھک جانے پر مجبور ہو گے۔" ص۱۱۱ آ۔ک۔ت

ان تمام معیاری شخصیتوں کو ابوالکلام کی ماخذ شخصیتوں کا درجہ حاصل ہے۔ انھوں نے ان سے اکتساب تاثر و فیض نظر کیا ہے انکی عقیدت و عملیت کو محبوب اور محترم پایا ہے اور حق تو یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی انھیں نورِ حق کی ایک ہلکی سی کرن بھی نظر آئی ہے، انھوں نے اس سے آنکھیں چار کرنے

کی جرأت کی ہے۔ اور سچائی کو نظر انداز کرنا اپنے مسلک میں جائز قرار نہیں دیا ہے۔ امام ابن تیمیہ ہوں یا سقراط، گیلیلو ہو یا گاندھی جی، جس کسی نے بھی حقائق سے پردہ اٹھایا ہے ابوالکلام نے اس کی حق پسندی کی بھرپور داد دی ہے۔ چنانچہ ہندوستانی علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ کے بارے میں کس احترام اور اپنائیت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"ائمہ متاخرین میں حضرت شیخ الاسلام ابن تیمیہ اصحابہ کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ کی تفہیمات و تعقبات اس باب میں نہایت محققانہ و انفع وارفع ہوتی ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ میں گو اشارات و اجمال (ولکن ابلغ من التصریح) سے کام لیتے ہیں لیکن تفہیمات الالٰہیہ اور خیر کثیر اور بدور البازغہ میں بالکل پردہ اٹھا دیا ہے۔ صرف یہی نہیں کرتے کہ ان علوم مخلوط کو فن دانشمندی کے حوالہ کرکے باقی معاملات ذوق سلیم پر چھوڑ دیں یا تشکیکات خام معقولیاں کہہ کر خاموش ہو جائیں بلکہ صاف صاف اور بے پردہ لکھتے ہیں۔" صـ ۲۱۶ ت

حضرت شاہ ولی اللہ کی شخصیت ہندوستانی علماء میں جس عظمت و عزت کی مستحق ہے اس کی عظمت و عزت کے لئے یہی بس کرتا ہے کہ سید احمد خاں ہوں یا شاہ اسمٰعیل شہید، اقبال ہوں یا ابوالکلام، یا عبیداللہ سندھی ان سب نے اسی مرکز نور و مجمع کمالات سے اکتساب فیض نظر یا بقطعا ہیں۔ اقبال نے جن اسلامی شخصیتوں سے تاثرات قبول کئے ان کی حیثیت ایک مستقل ماخذ کی ہے۔ ان شخصیتوں کے سہارے اسلام سے نہ صرف اپنا تعلق باقی رکھا ہے بلکہ ایک طرح سے اس تعلق کی تجدید کی ہے اور اس تجدید سے اس تعلق کو استوار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سرنو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی۔ لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سید جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی حیات ملی اور حیات ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے۔ ان کا مطمح نظر بڑا وسیع تھا اور اس لئے یہ کوئی مشکل بات نہیں تھی کہ ان کی ذات گرامی ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک جیتا جاگتا رشتہ بن جاتی۔ ان کی ان تھک کوششیں اگر صرف اسی امر پر مرکوز رہتیں کہ اسلام نے نوع انسان کو جس طرح کے عمل اور ایمان کی تلقین کی ہے اس کی نوعیت کیا ہے تو آج ہم مسلمان اپنے پاؤں پر کہیں

زیادہ مضبوطی کے ساتھ کھڑے ہوتے" صہ۱۳۱ ت۔ ج۔ ۱۰۱

ابوالکلام نے بھی سید جمال الدین افغانی کا ذکر کرتے ہوئے اس حرارت اور روشنی کا حال لکھا ہے، جسے انھوں نے خود بھی اس مرد مومن میں محسوس کیا۔ ابوکلام لکھتے ہیں:

"میں جب اس شخص سے باتیں کر رہا تھا تو اس کے انکار کی آزادی طبیعت کی فضیلت اور اظہار حقیقت کی جرأت دیکھ کر مجھے خیال ہوا کہ میں اس وقت ان مشاہیر عالم میں سے کسی ایک کو مخاطب کر رہا ہوں جو دنیا کے گزشتہ علمی زمانوں میں گزر چکے ہیں۔ اور جن سے تاریخ کے ذریعہ ہم نے واقفیت حاصل کی ہے۔ میں گویا ابن سینا، ابن رشد یا ان حکمائے عظام میں سے کسی کو اپنے سامنے دیکھ رہا تھا جنھوں نے فکر انسانی کو جہل اور گمراہی کے قیود سے نجات دلانے کے لئے تاریخ عالم کی پانچ صدیوں تک اپنی شجاعانہ جد وجہد جاری رکھی تھی" صہ۹۵ ا۔ ا

سید جمال الدین افغانی ابوالکلام کی ان ماخذ اور محترم شخصیتوں میں سے ہیں جنھوں نے ان کے فکر و نظر میں ایک نئی روح جگا دی اور یہ تاثر شدید سے شدید تر ہوتا گیا۔ نیاز فتحپوری کی شہادت ہے کہ ابوالکلام کے فکر و نظر کا شعلہ اسی چنگاری سے بھڑک اٹھا:

"اس کی ابتدا اس وقت سے ہوئی جب مصر کے جامعہ ازہر میں انھیں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کی تحریک آزادی کے لٹریچر کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اس کے بعد جب وہ ہندوستان واپس آئے تو یہ چنگاری اپنے سینے میں لے کر آئے اور پھر رفتہ رفتہ اس کی حدت و تیزی بڑھتی گئی اور آخر کار شعلہ جوالہ بن کر الہلال کی صورت میں ہمارے سامنے آئی" صہ۹۳ آجکل آزاد نمبر

پھر اقبال کی طرح ابوالکلام نے بھی شاہ ولی اللہ دہلویؒ سے جس نئی روح کی بیداری کا سبق لیا ہی سبق اسی مدرسے سے ابوالکلام کو بھی ملا۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی کی شہادت ہے:

"متاخرین میں غالباً حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی پہلے شخص ہیں جنھوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں اور دوسری کتابوں میں اس حقیقت (وحدت ادیان) کو زیادہ ابھارا اور اجاگر کیا ہے اور ان کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد دوسرے بزرگ ہیں جنھوں نے اس بحث پر نہایت واضح اور مدلل اور پُرزور کلام کیا ہے۔ صہ۱۶۲ آجکل آزاد نمبر

اس طرح ابوالکلام نے ان دونوں بزرگ اور برگزیدہ شخصیتوں سے اقبال کی طرح یہ سبق لیا کہ ماضی سے حال کا رشتہ

کس طرح اور حد تک استوار کیا جا سکتا ہے اور اس رشتے کو منقطع کئے بغیر کیوں کر اسے مستقبل سے وابستہ کیا جا سکتا ہے۔

ابوالکلام کی عظمت فکر اور عزت کردار کی یہ صفت بھی قابل قدر اور لائق تحسین ہے کہ ان عظیم شخصیتوں کے اوصاف میں ان کی تجزیاتی نگاہ ان سے مرعوب نہیں ہوتی جس حد تک جس شخصیت سے وہ اکتساب فیض کرتے ہیں اس کا بے پردہ بیان کرتے جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"باایں ہمہ معلوم ہے کہ وہ جو دورہ آخر کے فاتح اور سلطان عصر ہونے کا مقام تھا اور خلیفہ وقت وہ حضرت حجۃ الاسلام شاہ ولی اللہ (رضی اللہ عنہ) ہی کے لئے تھا اور لوگ بھی بے کار نہ رہے، کام کرتے رہے۔ مگر جو کام یہاں انجام پایا نہ وہ صرف ہیں کیلئے تھا" ۲۹۸

اس اعلان اور اعتراف کے بعد بھی ایک ایسا موقع آتا ہے جہاں ابوالکلام کا قلم رک جاتا ہے اور وہ اس کی توجیہہ کئے بغیر نہیں رہتے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ کے حال میں باوجود ان کی جامعیت اور عظمت کے وہ یہ لکھنے سے نہیں چوکتے:

"حضرت شاہ ولی اللہ کا مقام ہر رنگ میں کس درجہ جامع و کامل ہے! باایں ہمہ یہاں جو کچھ ہوا وہ تجدید و تدوین علوم و معارف اور تعلیم و تربیت اصحاب استعداد تک محدود رہا۔ اس سے آگے نہ بڑھ سکا۔ فعلاً عمل و نفاذ اور ظہور و شیوع کا پورا کام تو کسی دوسرے ہی مرد میدان کا منتظر تھا اور معلوم ہے کہ توفیق الٰہی نے یہ معاملہ صرف مجدد و شہید رضی عنہ کے لئے مخصوص کر دیا تھا۔ خود حضرت شاہ صاحب کا بھی اس میں حصہ نہ تھا۔۔۔ اگر خود شاہ صاحب بھی اس وقت ہوتے تو انھیں کے جھنڈے کے نیچے نظر آتے۔۔۔۔۔ شاہ صاحب نے مزاج وقت عدم تحمل و استعداد سے مجبور ہو کر۔۔۔۔۔ دعوت و اصلاح امت کے جو بھید پرانی دہلی کے کھنڈروں اور کوٹلے کے حجروں میں دفن کر دیئے تھے، اب اس سلطان وقت، اسکندر عزم کی بدولت شاہ جہاں آباد کے بازاروں اور جامع مسجد کی سیڑھیوں پر ان کا ہنگامہ مچ گیا۔ اور ہندوستان کے کناروں سے بھی گزر کر نہیں معلوم کہاں تک چرچے اور افسانے پھیل گئے۔ جن باتوں کے کہنے کی بڑوں بڑوں کو بند حجروں کے اندر بھی تاب نہ تھی وہ اب سر بازار کہی جا رہی تھیں اور خون شہادت کے چھینٹے حروف و

حکایت کو نقوش و سواد بنا کر صفحۂ عالم پر ثبت کر رہے تھے۔ ص ۲۷۱ ت

یہ تجزیاتی نگاہ اس عقابی روح کی علامت ہے جو وجود کے پردوں سے آگے پہنچتی ہے۔ ابوالکلام نے ان بزرگ شعرا اور آشفتہ مزاج شخصیتوں کے حال میں اسی مسلک کو اپنایا ہے جو خود ان کی آشفتہ مزاجی اور شورانگیزی کا روشن اور رفیع باب ہے۔ حضرت شاہ صاحب کے فقر و فاقے کی زندگی پر فخر کرتے ہوئے ان کے صاحبزادے حضرت شاہ عبدالعزیز کے حال میں اس عقیدت کا پردہ چاک کر دیتے ہیں:

"حضرت شاہ ولی اللہ کی زندگی فقر و انزوا میں گزری۔ کوٹلے میں رہتے تھے اور شہر کی آلائشوں سے دور تھے۔ چند خاص حقیقت شناس تھے جنھوں نے ان کے مقام و مرتبہ کو سمجھا تھا۔ لیکن شاہ عبدالعزیز کو شہرت و قبولیت کی عالمگیر سند ملی۔ بنگال سے لے کر بخارا و سمرقند تک ان کی عظمت و استادی کا سکہ چلنے لگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مقبولیت عام کی اہوا سے بے پروا ہو کر کام نہ کر سکے۔ اور شاہراہ عام پر چلتے رہنے کے سوا چارہ کار نہ دیکھا۔ اوائل میں ان کا قلم بے اختیار ان کے والد کے مسلک پر چلنے لگا تھا۔ پھر رک گئے اور احتیاط کے ساتھ قدم بڑھانے لگے۔" ص ۲۱۶ ن۔ آ

مزید وضاحت کرتے ہوئے بڑی جرأت سے لکھتے ہیں:

"اگر اپنے والد کے مسلک پر رہتے تو قبولیت عوام سے دست بردار ہونا پڑتا۔ افسوس یہی قبولیت عوام ہمیشہ علمار کے لئے سب سے بڑا فتنہ رہی۔" ص ۲۱۹ ن۔ آ

ایک جگہ حضرت شاہ عبدالعزیز کے ترجمے میں ان کی اس روش پر کہ وہ اپنے داماد مولانا عبدالحئی کو میرٹھ کا مفتی عدالت بنانے پر آمادہ ہو گئے تھے، ابوالکلام لکھتے ہیں:

"شاہ صاحب کی یہ کمزوریاں بحث و نظر کے دوسرے گوشوں میں بھی نمایاں رہیں۔ اور یہی مقام ہے جہاں وہ اپنے والد بزرگوار سے بالکل الگ ہو جاتے ہیں۔" ص ۲۱۳ ن۔ آ

حضرت شاہ ولی اللہ کی شخصیت اور شعور سے ابوالکلام کی قربت اور قلبی لگاؤ کا اندازہ ان موضوعات سے بھی بخوبی ہوتا ہے جن پر . . . ابوالکلام نے نیا خونِ جگر صرف کیا ہے۔ ترجمان میں وحدت ادیان کی بحث میں وہ شاہ صاحب کے ترجمان ہی نہیں بلکہ ہمزبان بن گئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کی یاد ان کے افکار سے جس طرح ابھرتی ہے اسی طرح ان کی عقیدت ان کے دل سے ابلتی ہے۔ ۲۶ مارچ ۱۹۱۰ء کو دہلی میں ندوہ

کا تیرھواں سالانہ جلسہ منعقد ہوا۔ الندوہ میں ابوالکلام نے اس کی بڑی مکمل اور پرجوش روئداد شائع کی۔ اس میں دہلی مرحوم کا ذکر کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحب کی یاد ان کے قلم سے آنسو بن کر ٹپک پڑتی ہے:

"جس خاک نے ولی اللہ جیسے حکیم الملت علما پیدا کرکے پھر اپنی آغوش میں لے لئے تھے اس سے شکوہ کرنا تھا۔ تونے وہ گنج ہائے گرانمایہ کیا کئے؟"

ان بزرگ شعار اور برگزیدہ شخصیتوں سے جس شیفتگی اور سرشاری سے ابوالکلام نے اپنے قلبی اور قریبی تعلق کا اظہار کیا ہے اس سے یہ اندازہ کرنا دشوار نہیں ہے کہ ان کی بڑائی اور برگزیدگی کا معیار کیا ہے۔ ان کی اپنائیت کس انبساط کی آئینہ دار ہے۔ حضرت مجدد کا حال لکھتے لکھتے کس کیفیت سے اپنی وابستگی کی علت کا اعتراف کرتے جاتے ہیں:

"سیرت حضرت مجدد لکھتے ہوئے کچھ عجیب انشراح خاطر اور انبساط طبع بہم پہنچا جس کی کیفیت حد بیان سے باہر ہے اور یہ یقیناً اس ارادت ونسبت کا نتیجہ ہے جو حضرت ممدوح سے اس عاجز اور اس عاجز کے خاندان کے تمام اکابر کو نسلاً بعد نسلاً حاصل رہی ہے۔" صہ ۲۶۵ ت

اسی طرح مولانا جمال الدین کے ترجمے میں یہ دیکھ کر کہ وہ دنیاداری سے بے نیاز تھے۔ ابوالکلام اسی انبساط طبع اور وجدان تاثر سے لکھتے ہیں:

"سبحان اللہ عالم فقر ونامرادی کی عظمتیں اور لور ہائے استغنا وقناعت کی شہنشاہیاں، اگر مولانا موصوف کے حالات میں ہم پڑھتے کہ وقت کے خان خانان اور امیر الامراء تھے بلکہ تاج و تخت کے مالک اور ملکوں کے حکمراں تھے۔ جب بھی یہ کیفیت وسرور کب حاصل ہوتا جو اس ایک جملے میں موجود ہے۔ کہ با اہل دنیا کارے ندارد۔ ان کی دنیوی عظمتوں کی نامہ نگاری میں اگر پوری آئین اکبری اور اکبر نامہ بھی مل جاتا تو وہ بھی اس ایک شہادت کے آگے ہیچ تھا۔ دنیا بازی وحکومت پرستی کی ایک ایسی عالم آشوبی یعنی جیسی کہ ان کے عہد میں تھی۔ اگر با اہل دنیا کارے نداشتن کا معاملہ رکھتے تھے تو صرف اسی واقعہ کی یاد ہی ہماری سرگرانیوں کے لئے کفایت کرتی ہے۔ زمانہ کی ساری ناموافقتوں اور بے مہریوں کے ساتھ ایک بدمست زندگی بسر کر دینے کے لئے اس جام کہنہ استغنا کا ایک جرعہ عالم فراموش کافی ہے۔" صہ ۲۰ ت

ابوالکلام نے اس دنیا بازی پر جس دقت نظر سے تنقید کی ہے وہ دراصل اسلامی معاشرے کی اسی بنیادی خرابی ہے جس نے پوری عمارت کو متزلزل کر دیا۔ امام غزالی نے اس خرابی کو جس صداقت اور صفائی سے بیان کیا ہے وہی صفائی اور صحت ابوالکلام کے افکار میں بھی موجود ہے۔ غزالی لکھتے ہیں:

"علماء جو دلیل راہ تھے زمانہ ان سے خالی ہوتا جاتا ہے جو رہ گئے ہیں وہ نام کے عالم ہیں، جن کو ذاتی اغراض نے اپنا گرویدہ لیا ہے اور جنھوں نے تمام عالم کو یقین دلا دیا ہے کہ علم صرف تین چیزوں کا نام ہے۔ مناظرہ (جو فخر و غرور کا ذریعہ ہے) وعظ و پند (جس میں عوام کی دلفریبی اور مسجع فقرے استعمال کئے جاتے ہیں) فتویٰ دینا جو مقدمات کے فیصل کرنے کا ذریعہ ہے۔" الغزالی ص۴

امام غزالی نے جس وضاحت اور وافقیت سے اپنے زمانے کے علماء کا جائزہ لیا تھا وہی تاثر ابوالکلام کے ہاں بھی ملتا ہے۔ ابوالکلام اس بحث میں جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں وہی حاصل بحث غزالی کے ہاں ان لفظوں میں ملتا ہے:

"یہ لوگ درندے ہیں اور لوگوں کا ستانا اور بے ہودہ پن کرنا ان کی فطرت میں داخل ہے۔" ص۱۹۰ الغزالی

یہی شعلے اسی شدت اور شور سے ابوالکلام کے ہاں بھی بھڑکتے ہیں اور آخر غزالی ہی کی طرح ان کی تمام نفسانی شخصیتوں میں جو ان کے فکر و فن میں ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں بنیادی مشترکہ صفات سامنے آجاتی ہیں جسے ہم نے ایک لفظ میں ضد اور دستِ قرار دیا ہے ابوالکلام کی ان خود دست شخصیتوں کا غالب جز انکی بیباکی اور بے نیازی کی سرشت ہے۔ اسی بے نیازی نے کہیں کہیں اپنی حد سے بڑھ کر غرور و غلبہ کی نوعیت بھی اختیار کر لی ہے۔ اور ابوالکلام کو یہ ادا بھی دل سے عزیز ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا تذکرہ پڑھتے ہوئے اپنے تاثرات کے اظہار میں بے اختیار ان کے نوک قلم پر ان کے قلب کی یہ صدا ثبت ہو جاتی ہے:

"شیخ کے تذکرے نے اسی طبیعت کا ایک خاص تاثر یاد دلایا۔ میں نے جب پہلے پہل ان کی خود نوشت سوانح عمری پڑھی تھی تو ان کے اوضاع و روش سے طبیعت بے حد متاثر و مالوف ہوئی تھی اور ایک طرح کا خاص لگاؤ پیدا ہو گیا تھا۔ زمانے کی کوئی نامراعت ان کے علو طبع، عزت نفس اور خودداری و نامرادی پر غالب نہ آسکی۔ یہ اوصاف حمیدہ اگرچہ بعد غرور کبر تک پہنچ جائیں۔ بہرحال ذلت نفس و دنائت طبع کے خصائل رذیلہ سے بدرجہا افضل و ارجح ہیں" ص۹۱ ک۔ خ

یہی علوئے طبع اور عزت نفس فارسی کے بعض انانیت پسند شاعروں کے لئے درجۂ امتیاز و افتخار ہے۔ شبلی شعر العجم میں لکھتے ہیں:

"عرفی نے اخلاق کے اکثر مسائل بیان کئے ہیں لیکن وہ صرف ان اخلاقی اوصاف کو لیتا ہے جو عزت نفس اور علوئے حوصلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ اگر یہ اوصاف غرور و نخوت کی حد تک بھی پہنچ جائیں تو اس کے نزدیک ان اوصاف سے بہتر ہیں جن کی سرحد پستی ہمتی سے مل جاتی ہے۔ مثلاً تواضع، انکسار، فروتنی، توکل، قناعت وغیرہ وغیرہ۔ اسی بنا پر کہا ہے ؎

کفران نعمت نگہ منداں بے ادب — در کیش من زشکر گدایانہ بہتر است"

صہ ۱۱ ش۔ ع۔ ہ

سعدی نے ہر قسم کے اخلاق کی تبلیغ کی ہے، خصوصاً تواضع اور توکل وغیرہ کی لیکن زندگی کے واقعات میں ان کے ہاں بھی خودداری کا وزن انانیت کی وقعت سے کم درجہ کا نہیں ہے۔ حالی نے حیات سعدی میں ان کی خودداری کا یہ واقعہ نقل کیا ہے جو ابوالکلام کی طبیعت کے اسی تاثر کا نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ حالی لکھتے ہیں کہ:

ایک سال سکندریہ میں سخت قحط پڑا۔ سعدی وہاں موجود تھے۔ وہاں ایک خواجہ سرا نے کچھ لوگوں کی دعوت کی جن میں شیخ کے بعض ساتھی بھی شامل تھے۔ شیخ نے اس کی دعوت میں چلنے سے انکار کر دیا اور کہا کہ شیر بھوک کے مارے مر جائے تو بھی کتے کا جھوٹا نہیں کھاتا۔"

صہ ۳۲ حیات سعدی

خیام نے بھی اسی خودداری کی اس طرح داد دی ہے ؎

یک نان بہ دو روز اگر شود حاصل مرد — در کوزۂ شکستہ دمے آب سرد
مامور دگر کسے چرا باید بود — یا خدمت چوں خودی چرا باید بود

(اگر دو دن میں ایک روٹی اور ٹوٹی صراحی میں ٹھنڈا پانی مل جایا کرے تو کسی غیر کے محکوم ہونے اور اپنے ہی جیسے شخص کی خدمت کرنے کے کیا معنی)

ابوالکلام کی شخصیت نے ان تمام مثالی کرداروں میں انہی اوصاف کی تحسین بھی کی ہے۔ اور آپ ہی ان کی

تماشائی بھی بن گئی ہے۔ زندگی کا جو سرور اور سرمایا انہیں ان اوصاف سے متعلق کئے رکھتا ہے اس کی کمی ان کی شخصیتوں سے برہم اور بیزار کر دیتی ہے۔ چنانچہ یہ اوصاف حمیدہ جن شخصیتوں میں وہ پاتے ہیں ان پر جان چھڑکتے ہیں۔ لیکن جہاں ان کی کمی پاتے ہیں ان پر سخت نالہ گستاں ہو جاتے ہیں۔ ہم نے غالب اور ابوالکلام کی انانیت پر بحث کرتے ہوئے دونوں کا فرق واضح کیا ہے۔ انہی معنوں میں غالب کی خودداری پر ابوالکلام کے یہ اوصاف حمیدہ غالب ہیں۔ انہی اوصاف کی کمی خصوصاً بے باکی کا فقدان ان کے نزدیک وہ عیب ہے جو شہنشاہ کو بھی شہادت کی عزت سے محروم کر کے اسے گدایانہ زندگی کی پستی پر پہنچا دیتا ہے۔ ابوالکلام نے بہادر شاہ ظفر کے ساتھ گرفتاری پر اپنا یہ تاثر کس جرأت اور جدت سے پیش کر دیا ہے:

"تمام شاہزادے اور ساتھی مخالف تھے۔ لیکن بہادر شاہ کی کمزوری و بے ہمتی نے ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا۔ اور کہا کہ اگر مقبرہ کے صحن میں آکر خود ہڈسن بلند آواز سے پکار دے کر بادشاہ کی حفاظت جان کی ذمہ داری لی جاتی ہے تو میں بلا تامل سوار ہو جاؤں گا۔" [۲۹۵] ن آ

اس افسوسناک اور الم انگیز حادثے پر کس کرب اور کشمکش کے ساتھ لکھتے ہیں:

"افسوس اگر بدنصیب بہادر شاہ نے چھیاسی برس کی عمر میں اور جینے کی تباہی سے نکال دی ہوتی اور اپنے کو برملی یا لڑائی کے میدان جنگ میں مرنے دیا ہوتا تو اس کی یاد دنیا کے لئے کس درجہ شاندار ہوتی۔"

اذا لم یکن من الموت بد   فمن العار ان تکون جبانا [۲۹۹] ن آ

(جب موت سے کسی حال میں بھی مفر نہیں تو پھر یہ امر کس درجے باعث ننگ ہے کہ ہم بزدل ہو جائیں۔)

اسی طرح ابوالکلام نے ذلت کی زندگی کو ہر جگہ ذلت ہی سے یاد کیا۔ مرزا الٰہی بخش کے حال میں جو بہادر شاہ کی گرفتاری کے سبب انگریزوں کے ہاتھوں آلۂ کار بنا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"لطف یہ ہے کہ یہ سب کچھ کرتے پھر بھی ذلیل و خوار رہے چونکہ غدر کے بعد گورنمنٹ چاہتی تھی قلعہ کے خاندان کا کوئی نام و نشان دلی میں باقی نہ رہے۔ اس لئے الٰہی بخش جیسے خاندان فروش کو بھی دلی میں دیکھنا نہیں چاہتی تھی۔ بہرحال کچھ دنوں کی زاری نالی کے بعد انہیں قیام کی اجازت مل گئی۔" صـ

ابوالکلام کی مثالی شخصیتیں ان کے ماحول سے کتنی ہی دور ہوں مگر ان کے مزاج سے صد درجہ قرب رکھتی ہیں۔

خصوصاً سرمد شہیدؒ کی شخصیت تو گویا ابوالکلام کی رعنائی خیال کا منبع ہے۔ یہاں ابوالکلام کی رومانیت اگرچہ مرتجلی سے مسحور ہوگئی۔ ہے تو ان کی انانیت اس شہید محبت کے حال میں شعلۂ طور بن گئی ہے۔ ابوالکلام نے اس شہید محبت کی تشبیہہ پیش کرنے میں اپنی رومانیت کی شان کو مزید رنگین بنا دیا ہے۔ کس بھرپور مگر رومانی انداز سے تحریر فرماتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے کہ پوری مستعدی کے ساتھ تاریخ کے صفحوں کو بچایا گیا ہے کہ اس شہید عشق کے دامن خونچکاں کی نظارہ فشانی سے حاشئے پر کہیں دھبے نہ پڑ جائیں"۔ ص۵ حیات سرمد

سرمد کو نذرانۂ عقیدت پیش کرتے ہوئے کس قیامت کی گرمی سے لکھتے ہیں:

فتح اورنگ زیب کی اہمیت کے بیان میں شک نہیں۔ مگر مستعد خاں کو کیا معلوم تھا کہ تماشا گاہ عالم میں ایسی آنکھیں بھی ہیں جو اس شادمانی فتح پر غلط انداز نظر نہ ڈالیں گی۔ مگر اس غم اثر شکست پر ہمیشہ خونچکاں رہیں گی جو ایک مجنوں لیلائے حقیقت کو دار پر کھینچ کر معرکہ حسن پرستی میں عالمگیر کو نصیب ہوئی۔ ص۶ تا ص

اس شہید محبت کی تشبیہہ بنانے میں خود ابوالکلام کی رومانیت اس درجہ مجسم ہوگئی ہے کہ نقش و نقاش کی دوئی مٹ سی گئی ہے۔ میر کے سوا سرمد کا یہ شعر جو میر تقی کے رنگ میں ہے اس پیر مدہوش کے ذکر اور ابوالکلام کے بیان کا مصداق ہے۔

مجنوں کی خوش نصیبی کرتی ہے داغ دل کو کیا عیش کر گیا ہے ظالم دراں زمیں میں

شہید محبت سرمد کی تشبیہہ سے بڑھ کر یہاں ابوالکلام کی رومانیت کی سدا بہار کیفیت دل میں سمائی جاتی ہے۔ کیسی پیسی ہوئی بجلیوں سے اس شہید محبت کی تشبیہہ میں رنگ بھرتے ہیں:

"آفتاب جب چمکتا ہے تو باغ و چمن کو نہیں ڈھونڈھتا کہ اپنی کرنوں کا انہیں نشیمن بنا دیں اس کا فیضان شوق دشت و بحر، میدان فیاض کی طرح فیض عام ہے۔ محل سرائے شاہی کے کنگروں کے طلائی کلس اگر اس کی ضوفشانی سے چمک اٹھتے ہیں تو کیا جنگل کے خشک درختوں کی شاخوں پر سنہری رنگ نہیں چڑھ جاتا۔" ص۸

یہی رومانیت سحر نگاری کے روپ میں کہیں شعلۂ طور بن جاتی ہے:

"بچارے نوا ہے بہرصورت آخر حیات تنگ کرنی پڑے گی۔ مگر ذخارف مادے کی تجارت گاہیں

میں نہیں بازارِ حسن و عشق میں۔ جہاں چاندی سونے کی جگہ دلِ صد پارہ اور جگرِ صد زخم خوردہ کا سکہ رائج ہے۔ اور جہاں کی تجارت یہ ہے کہ صبر و شکیب، ہوش و خرد، دل و جگر ایک غلط انداز نظر، ایک چینِ جبیں، ایک تغافل پیشہ نگاہ خرید لیجیے کہ اس سہل قیمت پر یہ متاعِ مشکل مفت ہے۔" صنا

ابوالکلام کی روحانیت جوں جوں کھلتی ... سرمد کی انانیت کھلتی جاتی ہے۔ ابوالکلام کی انانیت سرمد کے گیسوئے تابدار کو جتنی تاب دیتی ہے خود ابوالکلام کی انانیت کے گیسو تابدار ہوتے جاتے ہیں:

"عشق خواہ کسی عنوان منزلِ حقیقت کا ہمیشہ سے پہلا قدم ہے۔ بلکہ یہ کہنا بھی تنزّل ہے منزلِ حقیقت کا کیا ذکر، عشق تو وہ دروازہ ہے جس سے گزرے بغیر انسان انسان نہیں ہو سکتا۔ جس کے دل و جگر میں ٹیس اور آنکھوں میں تری نہیں، اس کو معنیٔ انسانیت سے کیا واسطہ؟ تم نے اکثر دیکھا ہوگا کہ زاہدِ معتکف بھی باوجود تقشّف و تعبّس جب اپنے زاویۂ عبادت میں سر بزانو ہوتا ہے تو حور و غلماں کی مسکراہٹ سے اٹھکھیلے بغیر نہیں رہ سکتا یعنی جو خشک دماغ مسجد کے گوشوں اور حجروں میں دوست کو ڈھونڈتے ہیں انھیں بھی اس تصور کے بغیر چارہ نہیں۔" صنا

مزید مستی اور محویت سے اس محبت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

"غور کرو جس مردہ دل کو کبھی یہ وقت خوش نصیب نہ ہوا کہ کسی بے نقاب کے لوٹنے کے تصور میں اپنے خرمنِ ہوش و حواس پر بجلیاں گرائے، اس کو شاہدِ حقیقت کا نظارہ حواسِ ظاہری سے کب کھود ہو سکتا ہے جس افسردہ تنفس نے اپنا عزیز اور شیریں راتیں کسی نرگس خواہ دخواب آلود کی یاد میں نہ کاٹی ہوں اس کو ... ... معشوقِ حقیقی کی یاد میں بے چین راتیں کب نصیب ہوں گی۔ جس خیرہ دماغ نے اپنے سرمایۂ عجز و نیاز کو کسی مغرور ناز کی کج اداییوں اور بے نیازیوں پر نثار نہ کر دیا ہو، وہ خود پسندی و خود آرائی کے بت کو کیوں کر توڑ سکتا ہے۔ جس بے حس کو کسی پیکرِ حسن کی صدائے شیریں نے مبہوت اور لایعقل نہ کر دیا ہو، اس کو سازِ ازل کی نغمہ سرائی پر کیوں کر وجد آئے۔ غرض کہ جس نصیب کو کسی مستِ حسن کی نگاہِ بے محابا بے خود نہ کر سکی، اسے جلوہ طور پر کیوں غش آنے لگا۔ جو فتیلہ پہلے جل چکا ہو، وہ فوراً آگ پکڑ لیتا ہے لیکن نئے فتیلہ کو بہت دیر تک آگ دکھلانی پڑتی ہے۔" صلا ح۔ س

عشق و محبت کی یہ صورت اور روحانیت کی مستی کی یہ لہریں سرمد کے عشق کے سمندر میں پہنچ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابوالکلام سرمد کی روحانی خیال سے اقبال کے اس تصور کی تصویر بنا ہے ہوں ؎

تابندہ ترے عود کا سر تار ازل سے — تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے

آخر شہیدانِ محبت کی خون ریزیاں ابوالکلام کے آتش فشاں قلب کے قرار کو ہلا ڈالتی ہیں۔ اور ان کے قلم سے والہانہ عشق و محبت کا وہ افسانہ چھڑ جاتا ہے جو آخر اس کائنات کو خاک کر کے چھوڑتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"عشق کی شورش انگیزیاں ہر جگہ یکساں ہیں۔ ہر عاشق کو قیس نہ ہو مگر مجنوں ضرور ہوتا ہے۔ اور جب عشق آتا ہے تو عقل و حواس سے کہتا ہے کہ میرے لئے جگہ خالی کر دو۔ سرمد پر بھی یہی حالت طاری ہوئی اور جذب و جنون اس طرح چھایا کہ ہوش و حواس کے ساتھ تمام مال و متاعِ تجارت بھی غارت کر دیا۔ دنیوی تعلقات میں سے جسم پوشی کی بیڑی باقی رہ گئی تھی۔ بالآخر اس بوجھ سے بھی پاؤں ہلکا ہو گیا کہ پابندیاں تو مدعیانِ ہوشیاری کے لئے ہیں، مجنون لایعقل مرفوع القلم ہوتے ہیں" صفحہ ۱۵ ح۔س

سرمد کا یہ سراپا ابوالکلام کے لئے ایک پری وش کی شبیہہ ہے جس میں نقاش نے خود اپنے خونِ جگر کی آمیزش سے رنگینی پیدا کر دی ہے۔ اس کی شوخیٔ تحریر نے نقش اور نقاش کو ایک کر دیا ہے۔ سرمد کے اس سراپے میں ابوالکلام ہی کی کاوشِ جبیں مجسم ہوتی نظر آتی ہے۔ ابوالکلام نے کئی جگہ اپنی زندگی کی دو قسمیں کی ہیں جن میں سے دوسری قسم تشبیہی زندگی ہے جس کی شبیہہ اور شوخی انھوں نے سرمد کے سراپے میں پیش کی ہے۔

یہاں ابوالکلام کی انانیت کی چنگاری سرمد کی انانیت کے شعلے سے مل کر آتش کدہ بن گئی ہے۔ یہاں انانیت کے شعلے اور انفرادیت کے شرارے قانون اور قدرت کے قیود کو توڑ ڈالتے ہیں۔ اور علم و عقل کی حدوں کو عبور کر جاتے ہیں۔ سرمد فقیہہ عدالت کی جیسی پیاری توہین کرتے ہیں۔ ابوالکلام بھی اسی دل آویز ادا سے لبادہ نمود و نمائش کو نوچ ڈالتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"ایشیا میں ہمیشہ پالیٹکس مذہب کی آڑ میں رہا ہے اور ہزاروں خوں ریزیاں جو پولیٹیکل اسباب سے ہوئی ہیں، انھیں مذہب کی چادر اڑھا کر چھپایا گیا ہے۔ جب اور کوئی بہانہ نہ ملا تو عریانی و برہنگی کو کہ خلافِ رسمِ شریعت ہے بنیاد قرار دیا۔ اور مذکورہ بالا رباعی سے نتیجہ نکالا کہ معراجِ جسمانی کا منکر ہے۔ ملا قوی اسی زمانے میں قاضی القضاۃ تھے۔ عالمگیر نے انھیں سرمد کے

پاس بھیجا کہ برہنگی کی وجہ دریافت کریں۔ ملا صاحب نے کہا کہ باوجود کمال علم و فضل برہنہ مکشوف العورہ رہنا کس عذر پر مبنی ہے۔ سرمد نے کہا کیا کروں شیطان قوی ہے اور یہ رباعی پڑھی ؎

خوش بالائے کردہ چنیں پست مرا چشمے بدو جام بردہ از دست مرا
او در بغل من است و من در طلبش دزدے عجبے برہنہ کردہ است مرا

ملا صاحب برہم ہوئے اور برہم ہونے کی بات ہی تھی۔ کیونکہ اسلام کی توہین نہیں کی گئی، مگر خود ان کے وجود اسلام عبارت کی سخت اہانت ہوئی یعنی ان کا اسم سامی ابلیس لعین کا وصف قرار پایا! بہرکیف انھوں نے عالمگیر سے آکر کہا کہ کفر کا کافی مواد ہاتھ آگیا ہے۔ اور قلم دان کھولنا چاہا کہ علماء ظاہر کی تیغ خوں آشام اس نیام میں رہتی ہے لیکن عالم گیر کی عاقبت اندیشیوں نے صرف اس بہانے کو کافی نہ سمجھا۔" ص۲

آخر اس صورت حال کی مصوری کرتے ہوئے ابوالکلام کا قلم طنز و مزاح کی شعلہ افشانیاں شروع کر دیتا ہے اور قیامت کا یہ ہنگامہ بپا ہو جاتا ہے:

"اسلام کے اس تیرہ سو برس کے عرصے میں فقہا کا قلم ہمیشہ تیغ بے نیام رہا ہے اور ہزاروں حق پرستوں کا خون ان کے فتووں کا دامن گیر ہے۔ اسلام کی تاریخ کو کہیں سے پڑھو سینکڑوں مثالیں کہتی ہیں کہ بادشاہ جب خوں ریزی پر آتا تھا تو دارالافتار کا قلم اور سپہ سالار کی تیغ دونوں یکساں طور پر کام دیتے تھے۔ صوفیا اور ارباب وطن (باطن) پر منحصر نہیں، علمائے شریعت میں سے بھی جو نکتہ بیں اسرار حقیقت کے قریب ہوتے فقہا کے ہاتھوں انھیں مصیبتیں اٹھانی پڑیں اور بالآخر سر دے کر نجات پائی۔" ص۲

سرمد کی یہ تصویر کتنی رنگین اور حسین ہے اور ابوالکلام کے تصور اور طرز کو اس میں کس قدر دخل ہے، اس کا اندازہ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ سرمد کی بے باکی اور بے نیازی نے ابوالکلام کی بے باکی اور . . . . بے نیازی میں ایک شان مستی اور شورش انگیزی کا سماں پیدا کر دیا ہے اور یوں ظاہر پرستی اور رسمی مذہبیت پر شدید طنز کر کے ان کی انانیت نے تسکین پائی ہے۔ کس شان اور شوخی سے لکھتے ہیں:

"یہ علمائے ظاہر پرست نہیں جانتے تھے کہ سرمد اس سے بہت اونچا ہے کہ کفر و الحاد کی جھوٹی نسبتیں بنائیں اور وہ قتل و خون کے احکام سے مرعوب ہو، کفر ساز تو اپنے مدرسہ و مسجد کے صحن میں کھڑے ہو کر سوچتے تھے کہ اس کی کرسی کتنی اونچی ہے اور وہ اس منارہ عشق پر تھا جہاں کعبہ و مندر بالمقابل نظر آتے ہیں اور جہاں کفر و ایمان کے علم ایک ساتھ لہراتے ہیں۔" صہ ۲۲ ج۔س

سرمد کا واقعہ شہادت بیان کرتے ہوئے ابوالکلام کی انانیت کا عنذی پیرہن بن گئی ہے لکھتے ہیں:

"جب سرمد کو شہادت گاہ لے چلے تو بیان کیا جاتا ہے کہ تمام شہر ٹوٹ پڑا تھا، اور اس قدر ہجوم تھا کہ راہ چلنا دشوار ہو گیا تھا عشق کی نیرنگیوں کو کیا کہئے۔ جہاں کا ملم پسند تماشا خوں ریزی ہے۔ جہاں قربانی سے بڑھ کر کوئی دل پسند کھیل نہیں۔ جب کوئی سرشار سرکف بڑھتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ دولھا کی سواری جا رہی ہے اور براتیوں کا ہجوم ہے کہ شانہ سے شانہ چھلتا ہے۔" صہ ۲۲ ج۔س

ابوالکلام کا یہ طرز بیان اور سرمد کا سراپا اقبال کے اس شعر میں ان کے فلسفہ فکر کا خلاصہ بن گیا ہے ؎

صحبت پیر روم نے مجھ پہ کیا یہ راز فاش ‌ ‌ ‌ ‌ لاکھ حکیم سربجیب ایک کلیم سربکف

سرمد کا یہ سربکف سراپا ابوالکلام کی رعنائی خیال کا باعث بن گیا ہے۔ ہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس پیکر جمیل نے ان کی رشح کو موج جمال بنا دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابوالکلام کی معیاری اور منتخب شخصیتوں میں اس شہید محبت کی شبیہہ سب سے بڑھ کر دلآویز ہے۔ جس وقت ان کا قلم اس شہید محبت کی شبیہہ شہادت میں اپنے خون جگر کو شامل کر رہا تھا تو انھیں شاید خود بھی اس کا شعور و شبہ : تھا کہ اس شہادت گاہ محبت کے قلب و نظر میں انھیں بھی ابدی آرام کرنا میسر آئے گا۔ ور شہید سرمد ہی نہیں بلکہ مزار آزاد بھی زیارت گاہ خاص و عام بنے گا۔ اور ہمیشہ فاتحہ کے ہاتھ اس کے آگے روبہ آسمان رہا کریں گے۔ نہ صرف مزاج و مذاق کے لحاظ سے بلکہ خطر پسندی، شعلہ مزاجی، جذبۂ شوق کی فراوانی اور سب سے بڑھ عزم و استقامت کی بے پایانی کے لحاظ سے اگر کوئی شخصیت شہید محبت سرمد کے دائمی پڑوس کا استحقاق اور امتیاز رکھتی تھی تو وہ اسی مرد قلندر کی شخصیت ہو سکتی تھی۔

ابوالکلام کی یہ مثالی اور معیاری شخصیتیں ان کے شعر و فن کی منہ بولتی تصویریں ہیں۔ ان کی حق

ایندی، سرشاری، بے باکی اور پاکبازی ان کے کردار کی تکمیلی مثالیں ہیں جنھیں ابوالکلام نے اپنے فکر و فن، شخصیتِ شعور اور قلب و نظر سے قریب تر پایا ہے۔ انہی صفات کا پر تو معیاری شخصیتوں کے علاوہ انھوں نے بعض معاصرین میں بھی پایا ہے جس نے انھیں متاثر کیا اور جا بجا کم سے کم لفظوں میں سہی مگر ابوالکلام نے اکا دکا کرکے اپنی شخصیت کے تانے بانوں کا تعین کر دیا ہے۔

ایک جگہ محبِ وطن رہنما دیش بندھو چترنجن داس کی یاد میں محبت کا یہ یادگار دیا روشن کرتے ہیں:

"میرے خیال میں ان کے (دیش بندھو چترنجن داس کے) دو خاص وصف ایسے تھے جن میں ان کی رہنمایانہ زندگی کی کامیابی کا راز پوشیدہ ہے۔ میں ان دو وصفوں کو ان کی ساری قابلیتوں میں ابھرا ہوا دیکھتا ہوں۔ اول یہ کہ ان کے اندر ایک نڈر اور بے باک قوتِ عمل موجود تھی۔ ثانیاً یہ کہ ان کی حبِ وطن اور قومیت کا دامن فرقہ وارانہ جذبات سے بالکل پاک و صاف تھا۔ یہ دو باتیں کہنے میں بہت معمولی معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ انہی دو وصفوں کے اندر ہندوستانی رہنما کے لئے آج سب سے بڑی آزمائش مضمر ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے وصف کے بغیر ہندوستان جیسے ملک میں سچی حبِ وطن اور قومیت کی نشو و نما ہو ہی نہیں سکتی۔" ص ۲۷۳ ت۔آ

ایک خط میں اپنے معاصر اور تحریک آزادی کے ممتاز اور مخلص شیدائی اور شاعر حسرت موہانی کے بارے میں کس قدر دو ٹوک بات لکھتے ہیں:

"حسرت صاحب سے بمبئی میں ملاقات ہوئی تھی وہ رائے و فکر کے آدمی نہیں ہیں۔ ان کا اصل جوہر استقامتِ عمل ہے۔ پس ان امور میں ان کی رائے پر اعتماد بے سود ہوگا۔" ص ۹۳ ذ۔آ

حسرت کی شخصیت جتنی عملی اور عزیز تھی اس میں استقامتِ عمل کا جوہر واقعی اس زمانے میں ان کا افتخار تھا۔ ؎

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ ‌ ‌ ‌ ‌ افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی

شخصیتوں کی ان تمام جھلکیوں میں ابوالکلام کے خلوص و خودی کی جولانیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔

ضمنی اور ذیلی طور پر گاندھی جی کی حیثیت بھی ان کے مزاج کے سمجھنے میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے۔ مجموعی طور پر ابوالکلام کی دنیا ان سے یکسر مختلف تھی۔ محض ضبط و اعتدالِ فکر کی حد تک وہ گاندھی جی سے قریب تھے۔ گاندھی جی کی شخصیت کی تشریح اور تنقید میں ابوالکلام نے ان کی فطری بے باکی اور بے ریائی کی مثالیں پیش کی ہیں

ایک طرف اپنے عقائد اور انفرادیت پران کا ناقابل انکار اصرار، دوسری طرف گاندھی جی کی شخصیت اور شعور پر ان کا ناقابل شبہ یقین بیک وقت ان کے ہاں ملتے ہیں۔ ایک طرف گاندھی جی کے گھر پر آجانے کے باوجود ان سے اس لئے نہ ملنا کہ پہلے سے ملاقات کا تعین نہ ہوا تھا۔ دوسری طرف ایک عربی کے مدرسہ کا گاندھی سے آغاز کرانا اور ان کو ان لفظوں میں مخاطب کرنا:

"میں نے اس چیز کی طرف آپ کو اس لئے توجہ دلائی ہے کہ جوہر شناس صرف جوہری ہی ہو سکتا ہے اور میں جانتا ہوں کہ آپ اخلاص و ایثار کے جوہر شناس ہیں۔" صفہ ذ۔ آ

ان مختصر مگر جامع اور بلیغ لفظوں میں ابوالکلام نے گاندھی جی کے کردار کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ گاندھی جی کی عظمت و عقیدت کے اعتراف کے باوجود ابوالکلام ان سے رسمی تکلفات اور ظاہری تعظیم کے چنداں قائل نہ تھے۔ وہ انھیں زیادہ سے زیادہ ایک نیم برہنہ سیاسی رہنما خیال کرتے تھے۔ گاندھی جی کے معتقدین ان کے سامنے جس طرح کی عقیدت کا مظاہرہ کیا کرتے تھے ابوالکلام اس تصنع سے بری تھے۔ پروفیسر محمد مجیب کی شہادت ہے کہ بہت سے لوگ تعظیماً گاندھی جی کے سامنے سگریٹ نہ پیتے تھے، لیکن ابوالکلام سے ملاقات کے وقت خود گاندھی جی ان کے لئے ایش ٹرے رکھا دیتے تھے تاکہ وہ اپنی سگریٹ نوشی کا شغل بلا تکلف جاری رکھیں۔ گاندھی جی کے معاملے میں ان کی احتیاط اس حد تک بڑھی ہوئی تھی کہ ایک موقع پر ان کے اخبار میں گاندھی جی کی تصویر پر بعض توصیفی کلمات لکھ دیئے گئے۔ ان کے معتمد ملیح آبادی کی رائے ہے کہ مولانا نے انھیں پسند نہیں کیا اور اعتراضات کا موجب قرار دیا لکھتے ہیں:

"گاندھی جی کی تصویر پر جو الفاظ مدح و توصیف کے لکھے گئے ہیں۔ یہ بھی سخت اعتراضات کا موجب ہوں گے۔ خدارا ان چیزوں میں احتیاط و حزم سے کام لیجئے۔" صہ ۳۰۲ ذ۔ آ

ابوالکلام کا یہ سلوک اس عظیم شخصیت کے ساتھ تھا جس کی حیثیت محض سیاسی رفیق کی نہیں بلکہ عظیم قومی رہنما کی تھی۔

ابوالکلام کے ان تمام اشارات کو نظر میں رکھا جائے جو انھوں نے متعدد موقعوں پر گاندھی جی کی شخصیت کے بارے میں کئے اور ان تمام دائروں کو جوڑا جائے جو مختلف زمانوں میں گاندھی جی کے بارے میں ان کے ہاں ملتے ہیں اور خصوصاً گاندھی جی کے آخری دنوں کے بارے میں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالکلام ان کی عظمت کو صرف ایک رُخا سا خیال کرتے تھے۔ انھوں نے گاندھی جی کی تعریف میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی ہے وہ یہ کہ انہیں اخلاص و ایثار کا جوہر شناس کہا ہے۔ اس سے گاندھی کی بڑائی کا جو پہلو نمایاں ہوتا ہے وہ

جوہر نہیں ہے جوہر شناسی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سونا کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے مگر کسوٹی خود سونا نہیں بن جاتی۔
گاندھی جی جن اخلاقی قدروں پر بہت زور دیتے تھے انھیں ابوالکلام وقت کے تقاضوں سے زیادہ قعت نہیں دیتے تھے۔ ابوالکلام نے سیاسی مسائل میں گاندھی جی سے جو اختلافات کئے ہیں ان پر خود بھی روشنی ڈالی ہے۔
گاندھی جی سے مسئلہ عدم تشدد کے بارے میں اختلاف کا ذکر ابوالکلام نے اپنی متعدد تحریروں میں کیا ہے، اور اپنی آخری کتاب "ہماری آزادی" میں بھی اس پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"گاندھی جی کے لئے یہ بڑا مشکل وقت تھا۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ جنگ دنیا کو برباد کر رہی ہے اور وہ اس بربادی کو روکنے کے لئے کچھ بھی نہ کرسکتے تھے۔ لیکن ان کی اندرونی کشمکش کی یہ کیفیت تھی کہ انھوں نے بعض موقعوں پر خودکشی کا ذکر کیا۔ انھوں نے مجھ سے کہا کہ اگر مجھ میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ ان مصیبتوں اور تکلیفوں کا تدارک کروں جو جنگ کی بدولت لوگوں کو برداشت کرنی پڑ رہی ہیں تو کم از کم اپنی زندگی کا خاتمہ کر کے یہ سب کچھ دیکھنے سے تو انکار کرسکتا ہوں۔ انھوں نے بار بار مجھ پر دباؤ ڈالا کہ ان کے خیالات کی تائید کروں۔ میں نے اس مسئلے پر بہت غور کیا مگر اپنے آپ کو ان سے اتفاق کرنے پر آمادہ نہ کرسکا۔ میرے لئے عدم تشدد مصلحت کی بات تھی۔ عقیدے کی نہ تھی۔ میری رائے تھی کہ اگر کوئی چارہ نہ ہو تو ہندوستانیوں کو اس کا حق تھا کہ تلوار سے کام لیں۔ لیکن پُرامن طریقوں سے آزادی حاصل کرنے میں عظمت اور شرافت زیادہ تھی۔" حلقہ ۔ ۲

جنگ کے مسئلے پر نہ صرف گاندھی اور ابوالکلام بلکہ کانگریس کی ایک قابل ذکر اکثریت اور ابوالکلام کے اختلافات بہت واضح تھے۔ ابوالکلام کی شہادت ہے جنگ کے معاملے میں ورکنگ کمیٹی کے ممبر پس و پیش کرنے لگے۔ ان میں سے کوئی اس بات کو دل سے نہیں نکال سکتا تھا کہ گاندھی جی اصولاً جنگ میں ہر اعتبار سے شرکت کرنے کے خلاف تھے۔ گاندھی جی جو اہنسا سے پختہ عقیدہ رکھتے تھے وہ ان کی رائے پر اثر انداز ہونے لگے۔
اس صورت حال نے یہ رخ اختیار کیا کہ کانگریس کے تقریباً تمام مقتدر رہنما سوائے جواہر لال کے ابوالکلام کی رہنمائی میں تکلیف اور تذبذب محسوس کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ کانگریس سے استعفے دیدیں۔
ابوالکلام لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر راجندر پرشاد اور کانگریس کمیٹی کے کئی ممبروں نے مجھے خط لکھا کہ جنگ کے بارے

میں گاندھی جی کے جو خیالات ہیں ان سے انھیں دلی اتفاق اور عقیدت ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ کانگریس ان کی پیروی کرتی رہے۔ اس کے بعد انھوں نے لکھا کہ چونکہ میری رائے اس کے خلاف تھی اور آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے میری تائید کی تھی اس لئے انھیں یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ورکنگ کمیٹی کے ممبر نہ رہیں۔ اس خط سے جس پر جواہر لال، راج گوپال آچاری، آصف علی اور سید محمود کے سوا ورکنگ کمیٹی کے سب ممبروں نے دستخط کئے تھے مجھے سخت تکلیف ہوئی۔ عبدالغفار خاں اب تک میرے سب سے مخلص اور قابل اعتبار حامیوں میں سے تھے۔ مگر انھوں نے بھی رائے بدل دی تھی۔ مجھے بالکل توقع نہیں تھی کہ میرے ساتھی مجھے اس طرح کا خط لکھیں گے۔ ص۵۰ ۔ آ

یہ اختلاف آخر اس حد تک بڑھا کہ اصول سے بڑھ کر مختلف نتائج کا سبب بن گیا۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"میں گاندھی جی سے ملنے گیا اور ملتے ہی مجھے احساس ہوا کہ ہم دونوں پہلے سے بھی زیادہ ایک دوسرے سے دور ہو گئے ہیں۔ پہلے ہم دونوں کے درمیان صرف اصول کا اختلاف تھا اب میں نے دیکھا کہ حالات کا جائزہ لے کر ہم بنیادی طور پر مختلف نتیجے نکال رہے ہیں۔" ص۸۴ ۔ آ

اس مسئلے پر دو دن تک بحث ہوتی رہی کہ کانگریس کا کیا رویہ ہونا چاہیئے۔ مگر کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا۔ گاندھی جی اپنی اس رائے پر استقلال کے ساتھ قائم رہے کہ عدم تشدد ایک عقیدے کا مرتبہ رکھتا ہے۔ اور اسے کسی حالت میں ترک نہیں کیا جا سکتا اس سے ایک لازمی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ وہ کسی حالت میں بھی ہندوستان کا جنگ میں شرکت کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ میں نے اپنے خیال کو جسے میں پہلے بھی بیان کر چکا تھا، دہرایا کہ کانگریس کو ہندوستان کی آزادی کے مسئلے پر زیادہ زور دینا چاہیئے اور عدم تشدد کے مسئلے پر مقابلۃً کم۔ ص۸۵ ۔ آ

ابوالکلام کو اس خاص مسئلے میں گاندھی جی کے مقابلے میں اپنی کامیابی کا اس حد تک یقین تھا کہ لکھتے ہیں:-

"انھوں (کرپس) نے مجھ سے پوچھا کہ میں ان کو یقین دلا سکتا ہوں یا نہیں کہ اگر برطانوی حکومت نے ہندوستان کی آزادی کے مطالبے کو مان لیا تو ہندوستانی قوم گاندھی جی کی رائے کے مقابلے میں میری رائے پر چلنا زیادہ پسند کرے گی؟ میں نے کہا کہ ہم سب گاندھی جی کی انتہائی عزت اور قدر کرتے ہیں اور جو کچھ وہ کہتے ہیں اس کا انتہائی لحاظ کرتے ہیں۔

مگر مجھے اطمینان ہے کہ اس خاص (عدم تشدد) مسئلے میں کانگریس اور ملک کی اکثریت میری ہم خیال ہے۔" ص ۹۹ - ۱۰۰

ابوالکلام کے تقریباً ایسے ہی خیالات بلکہ ان سے بھی شدید تاثرات گاندھی جی کے بارے میں تقسیم ملک کے مسئلے پر تھے جس پر انھوں نے ہماری آزادی میں روشنی ڈالی ہے۔ چونکہ ہمارا مقصد ابوالکلام کے مزاج اور گاندھی جی کی طبیعت کے فرق کو واضح کرنا ہے اور اس سے صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ ابوالکلام کی محبوب اور منتخب شخصیتوں کی کون کون سی صفات قابلِ ذکر ہیں۔ ابوالکلام کے سیاسی خیالات اور سیاسی مسائل ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔

فکر و نظر کے ان اختلافات کے باوجود یہ صحیح ہے کہ ابوالکلام نے گاندھی جی کو جس خاص وجہ سے منتخب روزگار شخصیتوں میں گنا ہے وہ وجہ ابوالکلام کے فکر و فن کا محور اور ان کے معیارِ تشکر کا پیمانہ ہے یعنی حق پسندی۔ اسی وجہ سے اور شاید صرف اسی وجہ سے وہ گاندھی جی کو ان منتخب روزگار شخصیتوں میں شمار کرتے ہیں جو تاریخ کے اُفق پر اس طرح اُبھرتی ہیں کہ دنیا کی کوئی حد بندی ان کی بڑائی اور برگزیدگی کا حصار نہیں بن سکتی مثلاً ان کی یادگار بنانے کے بارے میں ابوالکلام نے اپنے جن خیالات کی وضاحت کی ہے ان سے گاندھی جی کی بڑائی کا جو پہلو نکلتا ہے وہ قابلِ توجہ ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"دنیا میں بہت سی حد بندیاں ہیں جو ہماری زندگی پر چھا گئی ہیں اور ہم ان میں ایسے بندھ گئے ہیں کہ ہم میں بڑی سے بڑی روح بڑائی کی بڑی سے بڑی جگہ پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن انہی حدود کے اندر ہی اندر رہ کر ان سے (باہر) قدم رکھنے کی ان میں جرأت ہی پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن جس طرح نیچر ایک خاص ڈھنگ پر چلتا ہے لیکن کبھی کبھی اپنا رنگ چھوڑ دیتا ہے، ایسے ہی ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ کے اُفق پر کبھی کبھی ایسی شخصیتیں اُبھرتی ہیں کہ دنیا کی کوئی حد بندی بھی انھیں بڑائی تک پہنچنے سے روک نہیں سکتی۔ مذہب کی حد بندی ان کی آنکھوں کو بند نہیں کر سکتی۔ قومیت کی حد بندی ان کے پاؤں کی زنجیر نہیں بن سکتی۔ وطنیت کی حد بندی ان کے ہاتھوں کو پکڑ نہیں سکتی۔ وہ ان تمام حدود سے بہت اونچے اور بلند ہوتے ہیں۔ مہاتما جی کی ہستی تاریخ عالم کی انھیں ہستیوں میں سے ایک تھی۔ وہ دنیا کی ان تمام حد بندیوں سے بلند تر تھے اور ان کی نگاہ میں ہر قوم اور ہر وطن اور ہر نسل اور ہر گروہ ایک ہی حیثیت رکھتا

تھا اور وہ ہر ایک کی خوبیوں کو اپناتے اور پسند کرتے تھے۔" صہ۲۱ الجمعیۃ آزاد نمبر
یہ بڑی سے بڑی عزت و عظمت گاندھی جی کو سونپنے کے باوجود گاندھی کی سادگی اور خشکی میں ابوالکلام کے لئے کوئی جاذبیت تو کجا معمولی پسندیدگی بھی نہ تھی۔ ابوالکلام کی مثالی اور معیاری شخصیتوں کے جو مرقعے اوپر دیئے گئے ہیں ان میں گاندھی جی کی تصویر کوئی رنگ نہیں رکھتی۔ ابوالکلام نے ان کی شخصیت کے قبلے کو زیادہ سے قبلہ نما تسلیم کیا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ ابوالکلام کے مزاج کی وہ نفاست اور مذاق کی وہ انتہائی لطافت تھی جس سے گاندھی جی یکسر محروم تھے۔ سوائے چند سیاسی حادثات کے عجیب اشتراک کے دونوں کی دنیا میں ایک دوسرے سے اس قدر دوری واقع ہوئی تھیں کہ ایک کی فضا اور رسوم کا دوسرے کے ہاں دور دور تک شبہہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ابوالکلام کے لفظوں میں گاندھی جی کی صنعت بیا... کتنی ہی بڑھی ہوئی ہو مگر بے نیازی کا گزر ان کے ہاں نہیں تھا۔

ابوالکلام نے اپنے محبوب اور محترم شخصیتوں کے علاوہ ان شخصیتوں کے بھی مرقع پیش کئے ہیں جن سے وہ مذہبی یا سیاسی اختلافات رکھتے تھے۔ اور یہ بات خصوصیت سے قابل توجہ ہے کہ اپنے مخالفین کی تعریف میں انھوں نے کبھی بخل سے کام نہیں لیا۔ علی گڑھ کالج سے متعلق شخصیتوں پر ابوالکلام کی بے جھجک تنقید نے شدید طنز کی صورت اختیار کر لی تھی لیکن اس صف میں بھی اگر کسی شخصیت میں انھیں اپنی محبوب قدروں کی کوئی جھلک نظر آجاتی ہے تو وہ دل کھول کر اس کی مدح سرائی کرتے ہیں اور ہر طرح کی عزت و عظمت کا اسے مستحق قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح کی ایک شخصیت نواب وقار الملک کی ذات گرامی کی ہے ابوالکلام ان کے قلب مومن اور قوت کردار کا اعتراف ان لفظوں میں کرتے ہیں۔ ۲۵ اگست ۱۹۱۲ء کے الہلال میں لکھتے ہیں:

"صرف ایک نواب وقار الملک کا سچا اور مومن قلب تھا جو ان فریب کاریوں کا متحمل نہ ہو سکا اور علی گڑھ کے علائق کی ظلمت اس کے نور ایمان پر غالب نہ آسکی" صہ۲۴۱ صبح امید

اسی مضمون میں نواب صاحب کی روش کی تبدیلی کا تجزیہ کرتے ہوئے ابوالکلام وہ سب کچھ لکھ جاتے ہیں، جو نواب صاحب کی بڑی سے بڑی تعریف ہے۔ لکھتے ہیں:

"تاہم نواب صاحب کی عظمت ہمارے دلوں میں ہے اور رہے گی۔ ہم ان کی مجبوریوں سے بے خبر نہیں۔ جس سرزمین اور جن لوگوں میں رہ کر ان کو کام کرنا پڑا اس کو دیکھتے ہوئے تقسیم بنگال کی تنسیخ مسئلہ طرابلس، اٹلی کی جدہ پر گولہ باری اور نیز مسلم یونیورسٹی پر انھوں نے جو کچھ لکھ دیا

ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ان کی قوت ایمانی کا ایک اعجاز ہے۔ ورنہ تبکدے سے آذان کی آواز بغیر اس کے ڈھائے ہوئے کس نے سنی ہے؟" صفحہ ۱۴۲ صبح امید

اپنے زمانے کے محترم معاصرین میں . . . شیخ الہند مولانا محمود الحسن سے بھی انھوں نے جس عقیدت اور عظمت کا تعلق رکھا ہے وہ قابل ذکر ہے ۔ جس زمانے میں ابوالکلام نے منصب امامت کی تجدید ہندوستان میں کرنی چاہی تھی تو ان کی نظر انتخاب . . . شیخ الہند مولانا محمود الحسن کی ذات گرامی پر . . . تھی ۔ لکھتے ہیں:

" ۱۹۱۳ء کے بیل و نہار قریب الاختتام تھے جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے حقیقت اس عاجز پر منکشف کی اور مجھے یقین ہوگیا کہ جب تک یہ عقدہ حل نہ ہوگا، ہماری کوئی سعی و جستجو بھی کامیاب نہ ہوگی، چنانچہ اسی وقت سے میں سرگرم سعی و تدبیر ہوگیا۔ حضرت مولانا محمود الحسن رحمۃ اللہ علیہ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی سعی و طلب کا نتیجہ تھی۔ انھوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا تھا۔ اور یہ معاملہ بالکل صاف ہوگیا تھا کہ وہ اس منصب کو قبول کرلیں گے اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کردیا جائیگا۔ مگر افسوس ہے کہ بعض زود رائے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کردیا۔ اور میری کوئی منت سماجت بھی انھیں سفر سے باز نہ رکھ سکی"۔ صفحہ ۱ ح۔خ۔آ

شیخ الہند کے انتقال پر جمعیۃ کے اجلاس میں خطبہ دیتے ہوئے ابوالکلام نے جن شاندار الفاظ میں اس مرد بزرگ کو خراج عقیدت و عظمت پیش کیا وہ خصوصیت سے قابل ذکر ہے ۔ لکھتے ہیں:

" جمعیۃ کا گزشتہ اجلاس مجمع علماء ہند کے ۔ جس بزرگ و محترم وجود کی رہنمائی و صدارت میں منعقد ہوا تھا آج وہ ہم میں نظر نہیں آتا ۔ اور اس کی موجودگی کی برکتوں سے ہم محروم ہوگئے ہیں ۔ میرا اشارا حضرت مولانا محمود الحسن کی ذات گرامی کی جانب ہے ۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ آج آپ میں سے ہر فرد کو ان کی یاد دعوت غم دے رہی ہوگی۔ ان کی وفات بلاشبہ ایک قومی ماتم ہے ۔ اور ہم سب کو ان کی یاد کی عزت میں چند لمحوں کے لئے رک جانا چاہئے"۔ صفحہ ۱۴۳ خ۔آ

شیخ الہند کی شخصیت پر ابوالکلام کا یہ تاثر ان کے طرز و تصور کا بڑا منتخب امتزاج ہے :

" مولانا محمود الحسن مرحوم ہندوستان کے گزشتہ دور کے علماء کی آخری یادگار تھے ان کی زندگی اس عہد حرمان و فقدان میں علماء حق کے اوصاف و خصائل کا بہترین نمونہ تھی ۔

ان کا آخری زمانہ جن اعمال حقہ میں بسر ہوا وہ علماء ہند کی تاریخ میں یادگار رہیں گے ۔ ستر برس کی عمر میں جب ان کا قد الف کے دل کی طرح اللہ کے آگے جھک چکا تھا عین جوار حرم میں گرفتار کر لئے گئے۔ اور کامل تین سال تک جزیرۂ مالٹا میں نظر بند رہے۔ یہ مصیبت انھیں صرف اس لئے برداشت کرنی پڑی کہ اسلام، ملت اسلام کی تباہی و بربادی پر ان کا خدا پرست دل صبر نہ کر سکا اور انھوں نے اعداء حق کی رضا و ہوا کی تسلیم و اطاعت سے مردانہ وار انکار کر دیا۔ فی الحقیقت انھوں نے علماء حق و سلف کی سنت زندہ کردی اور علماء ہند کے لئے اپنی سنت حسنہ کی یادگار چھوڑ گئے۔ وہ اگرچہ اب ہم میں موجود نہیں ہیں لیکن ان کی روح موجود ہے اور اس کے لئے جسم کی طرح موت نہیں ہے"۔
ص ۱۳۳ خطبات آزاد

شیخ الہند کی زیادہ سے زیادہ عزت و عظمت کے باوجود ابوالکلام نے اپنی دوسری محبوب اور محترم شخصیتوں کی طرح ان کے ساتھ بھی غلو نہیں کیا۔ اور یہاں بھی نظر تجزیاتی ہی رہی۔ چنانچہ ایک خط میں اپنے معتمد مولانا ملیح آبادی صاحب کو شیخ الہندؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مولانا کے ساتھ ایک پوری جماعت اصحاب اغراض کی لگی ہوئی ہے۔ غرض ایک ہے، اور غرض مند متعدد۔ اس لئے رقیبانہ کش مکش ہو رہی ہے۔ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ وہی تنہا رہے اور دوسرا الگ ہو جائے اور اس طرح ذاتی اغراض و مفاد بلا مزاحمت حاصل ہوں۔ اس کش مکش میں ایک فریق مولوی شبیر احمد بھی ہیں۔ پہلے انھوں نے خیال کیا تھا کہ مدرسہ کی ریاست ان کے قبضے میں آتی ہے اس لئے بلا تامل آمادہ ہو گئے۔ اب سوچتے ہیں کہ یہ علیحدگی مولانا حسین احمد کے حلقے کے منافع و مفاد سے انھیں کہیں الگ نہ کر دے۔ اور دوسرا اس پر قابض نہ ہو جائیں اس لئے متردد ہو رہے ہیں۔ یہ حالت دیکھ کر میں نے مناسب سمجھا مولوی حسین احمد صاحب سے لئے جائیں مولوی شبیر احمد زیادہ متین و سنجیدہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور درس و تدریس میں بھی کم نہ ہوں گے۔ وہ بخوشی تیار ہو گئے صرف ایک ہفتہ کی مہلت چاہی تھی"۔ ص ۲۵ ذ۔ آ

عربی مدارس کے بائیکاٹ کے سلسلے میں مولانا نے ترک موالات کے زمانے میں مدرسہ عالیہ کلکتہ

کا مطالعہ کر کے مدرسہ جامع کلکتہ کھولنے کا منصوبہ بنایا تھا اور اس سلسلے میں ایسے علماء کا انتخاب کیا تھا جو ان کے معیار نظر پر پورے اترتے تھے۔ مولانا حسین مدنی کا ذکر اسی سلسلہ میں کیا ہے اور ضمناً شیخ الہند کا ذکر بھی اس طرح آگیا ہے کہ انھوں نے اس بارے میں اپنا دلی مطالبہ وحسن بیان کر دیا ہے اور کسی تعظیم و تکلف کا معاملہ روا نہیں رکھا۔

اپنے معاصر علماء میں حضرت شیخ الہند کی تنہا شخصیت ہے جن کا تذکرہ اور جو انکا ابوالکلام نے اپنی تفسیر میں شاندار طریقہ پر کیا ہے کہ یہ بات کسی اور کو نصیب نہ ہو سکی۔ ترجمان میں لکھتے ہیں:

"۱۹۱۴ء کی بات ہے کہ مجھے خیال ہوا ہندوستان کے علماء و مشائخ کو عزائم و مقاصد وقت پر توجہ دلاؤں۔ ممکن ہے چند اصحاب شدو عمل نکل آئیں۔ چنانچہ میں نے اس کی کوشش کی لیکن ایک تنہا شخصیت کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد سب کا متفقہ جواب یہی تھا کہ یہ دعوت ایک فتنہ ہے اَتَأذَنْ لِّیْ وَلَا تَفْتِنِّی یہ مستثنیٰ شخصیت مولانا محمود حسن دیوبندی کی تھی۔ جو اب رحمت الٰہی کے جوار میں پہنچ چکی ہے" صفحہ ۹ تہ سق۔ دوم

ایک جگہ مولانا سید عبدالحیؒ (والد ماجد مولانا سید ابوالحسن علی ندوی موجودہ ناظم ندوہ) کے خلوص ایثار پر ان پُرجوش لفظوں میں خراج عقیدت وعزت پیش کیا ہے:

" مولانا سید عبدالحی صاحب کا ذکر چونکہ آگیا ہے، اس لئے یہ کہے بغیر قلم آگے نہیں بڑھتا کہ مولانا شبلی نعمانی کے بعد وہ دوسرے بزرگ ہیں جنھوں نے ندوۃ العلماء کی خدمتگزاری میں قابل تحسین ایثار نفس سے کام لیا ہے اور جو آغاز کار سے اس وقت تک ندوے کی تاریخ میں ایک مثال رہے ہیں۔ ایک ایسے زمانے میں جبکہ فرض اور ضمیر کی صدائے قوم کی قوم بیگانہ محض ہو رہی ہو اور قومی ترقی کے عام شور و غوغا میں ایک آواز بھی خلوص اور ایثار کی سُنائی نہیں دیتی، ایک ایسے شخص کی تعریف کیوں نہ کی جائے جس نے ابتدا سے ندوے کا ساتھ دیا۔ اور اس وقت بھی جبکہ غایت درجے کی کس مپرسی اور بے کسی کے عالم میں ندوہ . . . چھوڑ دیا گیا تھا، اور اسے اغراض شخصیہ کے لئے مفید نہ پاکر تمام مدعیان کار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، وہ اس کی خدمت میں برابر سرگرم رہا۔ اور پھر اتنا ہی نہیں بلکہ باوجود مالی بے اطمینانی و مزدوریات معاش کے جو قلیل رقم ندوہ

پیش کرتا تھا اس کو قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ ان کا وجود فرض اور ایثار کے جوش کا کتنا موثر نمونہ ہے۔" صدا الندوہ اپریل ۱۹۱۰ء

معاصر علمائے کرام اور سیاسی قائدین کے علاوہ ابوالکلام نے اپنے معاصر ادیبوں اور فن کاروں میں مرزا ہادی رسوا کا ذکر اچھے الفاظ میں کیا ہے اور کئی جگہ انھیں یاد رکھا ہے۔ قولِ فیصل میں لکھتے ہیں:

"اردو مختصر نویسی کا قاعدہ ۱۹۰۵ء میں کرسچین کالج لکھنؤ کے دو پروفیسروں نے ایجاد کیا جن میں ایک کا نام مرزا محمد ہادی بی۔ اے ہے۔ میں اس وقت لکھنؤ ہی میں تھا۔" مزید تعارف اور تذکرہ ان یادوں کے ساتھ کرتے ہیں:

"اس قیام کے دوران میں مرزا محمد ہادی مرحوم سے شناسائی ہوئی۔ وہ موسیقی میں کافی دخل رکھتے تھے چونکہ علم و فن کی راہوں سے آشنا۔ تھے اس لئے علمی طریقے پر اسے سمجھتے اور سمجھا سکتے تھے۔ ۔ ۔ ۔ مجھے ان سے اپنی معلومات کی تکمیل میں مدد ملی۔ افسوس ہے کہ وہ بھی چل بسے

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی

اس زمانے میں کرسچین کالج کے سامنے پانچ روپے ماہوار کا کرایہ کا ایک مکان لے رکھا تھا وہی ان کی دنیا تھی علم ہیئت کے شوق نے علم نجاری سے آشنا کر دیا تھا۔ جب کالج سے آتے تو مکان کی چھت پر لکڑی کے دائرے، قطر اور نصف اور ثلث بنانے میں مشغول ہو جاتے اور اس طرح اپنی رصد بندیوں کا سامان کرتے۔ چھت کی سیڑھی ٹوٹی ہوئی تھی۔ جست لگا کر اوپر پہنچتے اور پھر ساری رات تاروں کی ہم نشینی میں بسر کر دیتے ؎

کہ با جام و سبو ہر شب قرین ماہ و پروینم

کئی برس بعد پھر لکھنؤ جانے کا اتفاق ہوا تو انہیں ایک دوسرے عالم میں پایا۔ ایک رشتہ دار کے انتقال سے کالپی کی کچھ جائیداد ورثہ میں مل گئی تھی۔ اور اب جوانی کی محرومیوں کا بڑھاپے کی ذوق اندوزیوں سے کفارہ کرنا چاہتے تھے ؎

وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمرے کہ بے حضور صراحی و جام رفت

یہ گرم جوشیاں چونکہ موسیقی کے ذوق کے پردے میں ابھری تھیں اس لئے شاہدان نغمہ پرداز سے صحبتیں گرم رہتی تھیں۔ اور بعض استادان فن سے مذاکرہ بھی جاری رہتا اس مرتبہ گر یہ قیام بہت مختصر رہا۔ لیکن جتنے دن رہا۔ ۔ ۔ ۔ موسیقی کے مذاکرات ہوتے رہے۔

اس زمانے کے کچھ عرصہ کے بعد انھوں نے معارف النغمات کی ترتیب میں مدد دی، جو چھپ کر شائع ہو چکی ہے اور شہرت دوام حاصل کر چکی ہے۔" صدا ۲-۱۱ غ - خ

امراؤجان ادا کے مصنف کی رومانیت اور ان کی شخصیت کا بانکپن اُردو ادب میں شہرت دوام کا مالک اور مستحق ہے۔ اس خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرزا رسوا کی شخصیت کا بانکپن، اس بے نیازی کا سحر اور ثمرہ ہے۔ جسے ہم نے انانیت کا قریبی اور قطعی جز قرار دیا ہے۔ فن موسیقی کے ذوق میں مرزا رسوا ابوالکلام کے ہم مشرب تھے۔ ابوالکلام نے اس تعلق کا ذکر کر کے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ان کی معاصر شخصیتوں میں ذوق و ذہانت کے کتنے مختلف النوع نمونے انھیں میسر تھے۔ جن کا اثر ان کی شخصیت مزاج اور ان کے طرز میں پیوستہ ہے اور پوری طرح پہچانا جا سکتا ہے۔ ان تمام مثالی اور معیاری شخصیتوں میں ابوالکلام نے جن اوصاف کو خصوصیت سے ابھارا ہے، جن اقدار کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے ان تمام کرداروں میں وہ خد و خال جن پر وہ دل و جان سے فدا اور فریفتہ ہیں۔ خود ابوالکلام کی شخصیت کے حسین اور حقیقی اجزاء ہیں۔ جزوی طور پر ان تمام شخصیتوں کے محاسن ابوالکلام کی شخصیت اور شعور کے ناگزیر اجزاء ہیں۔ انانیت کی ادنیٰ و اعلیٰ سب ہی علامتیں شدت و شوخی کی حد تک ابوالکلام کی شخصیت میں شریک اور ان کے شعور میں شامل ہیں۔ انانیت کے وہ تمام بانکپن اور بے نیازیاں جنھوں نے سرمد کی شخصیت کو خوبان روزگار بنا دیا ابوالکلام کے طرز میں اس طرح جاگزیں ہیں جس طرح بجلی میں چمک اور بلبل میں چہک۔ ہم نے ایک لفظ خدا دوستی سے ان تمام مثالی اور معیاری شخصیتوں کو منسوب کیا ہے۔ اور یہی عنوان ہے جو ان تمام مثالی شخصیتوں کے نقیب ممتاز شان ہے۔ خدا دوستی کی دو بنیادوں پر ان تمام شخصیتوں کا وجود منحصر ہے جسے ہم نے بے باکی اور بے نیازی قرار دیا ہے۔ بے باکی اور بے نیازی کے یہ اجزاء ان تمام عظیم اور عجیب شخصیتوں کا اصل سرمایہ ہیں۔ امام احمد بن حنبل ہوں یا ابن تیمیہ، عبداللہ نیازی ہوں یا شیخ داؤد، فلسفی سقراط ہو یا سائنسدان گلیلو، شہید ہوں، گاندھی جی ہوں یا شہید حسن سرمد۔ شیخ الہند محمود الحسن ہوں یا رئیس الاحرار حسرت موہانی ان سب میں ان ہی دو صفات بے باکی اور بے نیازی نے وہ کردار پیدا کیا ہے جسے اقبال نے فاروقی و سلمانی قرار دیا ہے۔ ان سب میں سوائے مرزا رسوا کی شخصیت کے ایک ہی لے، ایک لہجہ اور ایک ہی لازوال لذت ملتی ہے۔ یہ سب شخصیتیں باوجود زمانوں کے اختلاف اور زندگیوں کے متنوع میدانوں کے ایک ہی نشے میں مخمور اور ایک ہی نغمے میں مسرور ہیں۔ ان کی شان اور شوریدگی کا چہرہ زوال کی دسترس سے بلند واقع ہوا ہے۔ یہ خدا اور خیر کی ابدی اور معیاری

پیمانے ہیں جن کے پُر ہونے میں صدیاں گزر جاتی ہیں لیکن چھلک جانے میں دیر نہیں لگتی۔ ان کی پیدائش ان کی پرداخت اور ملن کی پرورش ان کی اپنی پناہ میں ہوتی ہے اس لئے یہ ہر پستی اور پابندی سے ملند اور بلند رہتی ہیں۔ ان شخصیتوں کا چھلک جانا ان کی خدا دوستی کا بے پردہ اعلان ہے۔ خدا نے جب بھی بندوں سے خطاب کیا ہے خود ہی کیا ہے اور ایک ہی لہجے میں کیا ہے اور یہی لہجہ ان کی خدا دوستی کا لازوال لطف اور لامتناہی لذت ہے۔ خدا کی طرح اس کا لہجہ بھی ابدی ہے۔ یہ تمام انسانی شخصیتیں اس خدائی لہجے میں اپنی مثال آپ ہیں۔ خدا کا یہی لہجہ انسانی شخصیت کا وہ طرز ہے جو زندگی میں تلوار ہے اور ادب میں اسی تلوار کی دھار ہے۔

ابوالکلام کی یہ معیاری اور مثالی شخصیتیں ان کی خدا دوست شخصیت کا ماخذ بھی ہیں اور محور بھی۔ ابوالکلام کا ذہن اور ضمیر ان سے روشن اور ان کا ذوق انہی سے مستعار سہی پھر بھی یہ تمام شخصیتیں باوجود ذوق کی قطعیت اور ضمیر کی قوت کے ابوالکلام سے کچھ فاصلہ پر واقع ہیں۔ یہ ابوالکلام کا ایمان بھی کہی جا سکتی ہیں اور ان کا اعتبار بھی لیکن وہ قلبی اپنائیت اور ذوق کی وہ انفرادیت جس کا تعلق شبلی کی ذات اور حکیم اجمل خاں کی صفات سے ہے ابوالکلام کو صرف انہی دو بزرگوں سے میسر ہے۔ یہی دو خوش قسمت انسان ہیں جن کی شخصیت کا سایہ ابوالکلام کے ذوق کا سرمایہ بھی اور سہارا بھی۔ ابوالکلام کی تمام معیاری اور مثالی شخصیتوں میں ایسے اجزا ملتے ہیں جنھیں ابوالکلام نے اپنا لیا ہے لیکن شبلی اور اجمل خاں کی کُل زندگی اور مجموعی ذہنیت کا پرتو ابوالکلام پر اس قدر قوی اور قطعی ہے کہ اس کا کوئی جز بھی ان سے جُدا نہیں ہے نہ صرف ذہنیت اور ذوق میں، عادات اور عقائد میں، سیاست اور سمجھ میں بلکہ ان دونوں کے درد و داغ میں بھی ابوالکلام کو اتنا دخل ہے جتنا طاقت میں جوانی اور روانی میں پانی کو۔ ان کی یاد سے دل کے زخم اور دل کے زخموں سے خلوص و محبت کی بہار وابستہ ہے۔ اجمل خاں کی شرافت اور شائستگی اور شبلی کی شوخی اور شان ابوالکلام کی شخصیت میں جلوہ گر ہیں۔ ابوالکلام کے خطاب میں شبلی کی شوخی اور شوریدگی کا اندازہ تو خیر سب ہی کو ہو سکتا ہے لیکن ابوالکلام کی خاموشی میں اجمل خانی شرافت اور شائستگی کا جلوہ شاید کم لوگوں نے محسوس کیا ہو۔ یہ دو شخصیتیں ابوالکلام کے کردار کی متوازی اور نہایت مرتب شخصیتیں ہیں۔

شبلی کے بارے میں صاحب آثار ابوالکلام لکھتے ہیں:

"ان کی زندگی کے آغاز میں مولانا کے مزاج کی خصوصیات کو سمجھنے اور ان کی قدر کرنے والے چند ہی آدمی تھے ... لیکن ان میں سب سے زیادہ ممتاز علامہ شبلی مرحوم تھے۔" صفحہ ۱۹ آثار ابوالکلام

شبلی کا ذکر ابوالکلام نے خاصی تفصیل سے کیا ہے اور ان کے اوصاف کو نمایاں کرنے میں کسی طرح کا بخل نہیں کیا۔ ایک جگہ شبلی کی شانِ خطابت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مولانا کا لکچر ایک آرٹسٹک سحر بیانی کی جگہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی پروفیسر کا درس ہے، جو کسی علمی موضوع پر حلقۂ تلامذہ میں بکھر دے رہا ہے۔ یہ قدرت آج صرف انہی کو حاصل ہے کہ جس موضوع پر جاتے ہیں ایک مرتب اور مدون تصنیف حاضرین کو سنا دیتے ہیں۔ انکا لکچر بہ لحاظ ترتیب خطابت اور حسن استدلال ایک مکمل رسالہ ہوتا ہے جس کو اگر قلم بند کر لیا جائے تو نظر ثانی کی بھی ضرورت نہ ہو اور بلا تامل رسائلِ شبلی میں ایک کا اضافہ ہو جائے۔"

صدا الندوہ اپریل ۱۹۱۰ء

شبلی کی اسی صفت پر تحسین کے جذبات کے ساتھ لکھتے ہیں:

"تقریباً دو گھنٹے تک ان کا لکچر سامعہ نواز بزم و انجمن رہا۔ وہ جب بیٹھے تو گو علماء متقدسین کے خوف سے سامعین کے ہاتھ چیرز کے لیے نہیں اٹھ سکتے تھے لیکن ان کے چہرے اس بے اختیارانہ اثر پذیری کے ترجمان تھے جس میں ان کے قلوب ڈوب گئے تھے" صدا الندوہ اپریل ۱۹۱۰ء

یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ابوالکلام کا شمار اردو کے بہترین سحر بیانوں میں ہے۔ ان کی تقریروں کی شعلہ نوائی اردو میں اپنی مثال آپ ہے۔ شبلی کی سحر بیانی کا یہ اعتراف ابوالکلام کے قلم سے کچھ کم اہم تاریخی بیان نہیں ہے۔ جب ابوالکلام نے خود بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ میری گردن کی رگیں سخت ہیں۔ کوئی شخصیت خواہ کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو جب بھی میرے سامنے آتی ہے میں ہمیشہ اس سے انکار ہی کی روش اختیار کرتا ہوں لیکن پہلوں ان کی انکار کی روش ایک ایسا اقرار بن گئی ہے جو شبلی کی شخصیت کی عظمت اور عزت کا ایک باب ہے۔ شبلی کی اسی روئداد پر لکھتے ہیں:

"رپورٹ کے پیش کرنے سے پہلے دارالعلوم کی ضرورت اور خصوصیات پر ان کا لکچر اس درجہ مدلل اور موثر تھا کہ اگر مدارس عربیہ کے قدامت پرست اور سخت سے سخت آدمی کچھ علماء بھی موجود ہوتے تو ہم کو یقین ہے کہ ان کا جمود اپنے ضعف کو ضرور محسوس کرتا۔ آج صدیوں سے مسلمانوں کی ذہنی ترقی کو جس چیز نے روک رکھا ہے، اس کا ذمہ دار صرف نصاب تعلیم اور طرز تعلیم ہے۔" صدا الندوہ

شبلی کی یہ تعریف و تحسین اس شخص کی زبانی جو خود دعوے کے ساتھ اور صحیح دعوے کے ساتھ اس کا اعلان اور اعتراف کرتا ہے :

"دنیا جانتی ہے کہ میں مدّاح نہیں بلکہ معترض ہوں۔ الحمد للہ کہ میرے اعتراف و اقرار کی گردن میرے خدائے قدوس نے بہت ہی متکبر بنائی ہے اور مجھے انسانوں کے آگے جھکنے کا ہنر نہیں ملا ہے۔ میں سچ سچ کہتا ہوں کہ میرے لئے انسانوں کی تعریف سے بڑھ کر کوئی بھی مکروہ و غیر مطبوع کام نہیں ہوتا۔ اگر میں ایسا کرنا چاہوں بھی تو خود میرا دل مجھے ملامت کرنے لگتا ہے۔ اور میرا ضمیر کچھ اس طرح دم بخود محجوب ہو جاتا ہے، گویا اس سے کوئی بڑا ہی شرمناک جرم سرزد ہو رہا ہے۔" ص ١٣١ صبح امید

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے معترض سے جس کے اقرار کی گردن اس طرح کوتاہ واقع ہوئی ہو، شبلی کے بارے میں یہ خیالات جو اوپر بیان کئے گئے اور آگے بیان کئے جا رہے ہیں کس قدر اہمیت کے مستحق ہیں۔ لکھتے ہیں :

"بایں ہمہ میں پورے اطمینان اور کامل راحت ضمیر کے ساتھ مولانا شبلی کی ان خدمات کا اعتراف کرتا ہوں جو انہوں نے ندوۃ العلماء کے لئے انجام دیں۔ اور تسلیم کرتا ہوں کہ ان کاموں میں ایک بڑا ہی قیمتی جوہر ایثار نفس کا تھا جو آجکل کمیاب ہے۔" ص ١٣١ صبح امید

کتنے کم سے کم لفظوں میں کتنی بڑی سے بڑی تعریف کا حق ادا کیا گیا ہے۔ یہ ایثار نفس تو وہ نایاب صفت ہے جو اس عہد کے علماء میں مفقود ہے اور بلا شبہہ جوہر انسانیت ہے لیکن دوسری طرف ان کی ادبی صلاحیتوں پر یہ گراں قدر رائے بھی کچھ کم وقعت کی مستحق نہیں جس کی صلاحیتیں اور ذوق بھی اب کمیاب ہی ہے۔

ابو الکلام لکھتے ہیں :

"فی الحقیقت مولانا (شبلی) مرحوم کی ذات متنوع کمالات کے رنگا رنگ مظاہر کا ایک عجیب مجموعہ تھی۔ اور جیسا کہ فارسی میں کہتے ہیں سر تا سر مغز بے پوست تھی۔ بمشکل کوئی مہینہ ایسا گذرتا ہے کہ دو تین مرتبہ ان کی یاد ناخن بدل نہ ہوتی ہو۔ وہ کیا گئے علم و فن کی صحبتوں کا سر تا سر خاتمہ ہو گیا۔ مولانا مرحوم سحر خیزی کے عادی تھے۔ والد مرحوم کی سحر خیزی نے مجھے بھی بچپن سے اس کا عادی بنا دیا ہے۔ اس اشتراک عادت نے ایک خاص رشتہ انس پیدا کر دیا تھا۔ جب کبھی یکجائی ہوتی تو صبح چار بجے کا وقت عجیب لطف و کیف کا وقت

ہوتا۔ چائے کا دور چلتا اور علم و فن اور شعر و ادب کے چرچے رہتے۔ ہر وادی میں وہ اپنے ذوق و فکر کی ایک خاص اور بلند جگہ رکھتے تھے۔ اور یہ کتنی بڑی خوبی تھی کہ باوجود ملایانہ طلب علم کے ملائیت کی پرچھائیں بھی ان پر نہیں پڑی تھی خشکی طبع جو اس راہ کے مہالک و آفات میں سے ہے انھیں چھو بھی نہیں گئی تھی۔ شاعری کے ذوق و فہم کا جو اعلیٰ مرتبہ ان کے حصے میں آیا تھا اس کی تو نظیر ملنی دشوار ہے۔ ہندوستان میں فارسی شاعری غالب پر نہیں ان پر ختم ہوئی۔ کئی مرتبہ مجھے خیال ہوا کہ اگر وہ فارسی شاعری پر پوری طرح متوجہ ہوتے تو ان کا وزن شعر فارسی میں غالب سے کسی طرح کم نہ ہوتا۔ پھر غالب جو کچھ ہے تغزل و مدح کے محدود میدانوں میں ہے لیکن مولانا نے فارسیت کے ذوقِ اعلیٰ کے تحفظ کے ساتھ فکر و تخیل کے نئے نئے میدان پیدا کئے۔ جن پر ان کی قومی نظمیں گواہ ہیں۔ خصوصاً حیدرآباد والی نظم۔ اس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا تنہا شاعر ہیں جنھوں نے فارسی شاعری کو اس کے اسلوبِ شعریت کے تحفظ کے ساتھ نئے میدانوں سے آشنا کیا۔ ص۹۲ ک۔ ن

یہ ہے اس معترض کا اعتراف، اعلان جس کی گردن بہت متکبر تھی۔ پھر تعریف بھی کچھ کم درجے کی نہیں ہے۔

..... ایک لفظ میں سرتاسر پوست بے مغز ہے۔ جن اوصاف کا ذکر کیا جارہا ہے وہاں قابل توجہ امر یہ بھی ہے کہ ممدوح کی یہ تمام صفات خود مداح میں کس قدر ہیں۔ سحر خیزی کی عادت۔ چائے کا ذوق۔ شعر و ادب کے چرچے تو خیر جزئی اور ضمنی باتیں ہیں، مگر ہر وادی میں ذوق و فکر کی ایک خاص بلندی رکھنا، ملائیت سے نفور، خشکی طبع سے وحشت۔ اور شاعری کے ذوق و فہم کا مرتبۂ اعلیٰ یہ وہ سب صفات ہیں جو خود مدّاح میں بھی اسی اعلیٰ درجے کی واقع ہیں۔ اس لحاظ سے اس مصوری میں مصوّر نے جس تصویر کو پیش کیا ہے وہ شبلی کی تنہا تصویر نہیں ہے۔ خود مصور کی تصویر کے سارے خد و خال بھی اس میں نمایاں ہیں۔ یہاں صرف ذکر ہی پیری دش کا نہیں ہے بلکہ زبان بھی اسی پیری دش کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شبلی اور ابوالکلام کی شخصیت پر جس قدر غور کیا جائے من دیگرم تو دیگری کہنا صریح کفر معلوم ہوتا ہے۔

ابوالکلام نے موازنہ بھی غالب سے کیا ہے اور اس پر مزید ستم یہ کہ غالب کی بھی فارسی شاعری کا موازنہ ہے۔ شبلی کے ذوق کی بلندی کی اس سے بڑی دلیل دنیائے تنقید میں اور کیا ہو سکتی ہے کہ ابوالکلام یہ شہادت دیتے ہیں:

"غزل میں تو یقیناً مولانا کے ہاں غالب سے بڑھ کر کہیں زیادہ سرمستی و کیفیت ہے۔
اور حقائق و واردات کے لحاظ سے مقام ہی دوسرا ہے۔ مولانا کا ایک شعر سینکڑوں مرتبہ
دُہرا چکا ہوں لیکن پھر بھی بے اختیار دل کی گہرائیوں سے اُبھر آتا ہے ؎

دل بودن در پے تحت ہے بیست سالک را   تحمل ہستم نکفر خود کہ دارد بوئے ایماں ہم۔

دعویٰ جتنا بڑا تھا بلا شبہہ دلیل اس سے کچھ بڑھ کر ہی ہے۔ شبلی کا یہ شعر اس میں شک نہیں کہ فارسی کے اعلیٰ ذوق کا ترجمان ہے۔ خیر یہ تو محض ذوق کی بات ہے۔ لیکن اس سے بھی بڑی بات جس کا انکار ادب کا کوئی طالب علم بھی نہیں کر سکتا وہ فطرت انسانی کی دوئی ہے۔ عشق و محبت کی راہ تو ہمیشہ لطف و لذت کی راہ ہے۔ لیکن عام زندگی کے حقائق اور روزانہ کے بے شمار مشاہدات بھی انسان کے سامنے ایک اور ایک دو کی طرح نہیں آتے بلکہ خون اور گوشت کی طرح چمٹے ہوئے آتے ہیں۔ ابوالکلام نے اسی شعر کے سحر پر نہ صرف خود گواہی دی ہے بلکہ ایک ایسے شاہد صادق کو پیش کیا ہے جس کی گواہی فرشتوں سے بڑھ کر وزن و وقعت رکھتی ہے۔ لکھتے ہیں:

"میں جانتا ہوں کہ یہ شعر مولانا ہی کہہ سکتے تھے۔ کیونکہ اس کا تعلق ایک خاص حالت سے ہے جب تک وہ طاری نہ ہو اس طرح کی صدا اُٹھ نہیں سکتی۔ خواجہ حالی مرحوم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اس شعر پر گھنٹوں مجھے خود فراموشی رہی۔" صہ ۹۵ ک۔خ

تحسین: تنصیف کے ان تمام شدید اور شاندار جذبات کے باوجود اور تعلق کے رشتے کے ہوتے ہوئے بھی ابوالکلام تنقید کے حق سے دست بردار نہیں ہوئے۔ اور تنقید کے معیار کی بلندی کا حق بھی بڑی خوبی سے اس طرح ادا کیا ہے کہ شبلی کی شخصیت کے ان گوشوں پر اشارے کر دیے جن سے غالی معتقد اجتناب برتتے ہیں۔ ندوہ کی بدنظمی اور نقائص کا ذکر کرتے ہوئے وہ شبلی کو نہ معاف کرتے ہیں نہ معصوم قرار دیتے ہیں، بلکہ ان کی نرمی اور ڈھیل پر بڑی جرأت اور جدت سے لکھتے ہیں:

"یہ سچ ہے کہ مولانا شبلی نے ندوہ کو بالکل بربادی کے عالم میں پایا اور وہ اسے رفتہ رفتہ درست کرنا چاہتے تھے۔ نیز اصلاح کا عنصر اور مادہ فساد و شرارت کثیر و وسیع تھا تاہم یہ مفاسد ایسے تھے جن پر کسی طرح بھی چشم پوشی جائز نہیں ہو سکتی اور جب کہ خود اس کام کے اندر یہ سب کچھ ہو رہا تھا جس کے وہ خود بھی ایک رکن رکین تھے اور جس پر صرف

انھی کی وجہ سے قوم کو اعتقاد تھا تو ایسی حالت میں ان کی ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے اور وہ معاف فرمائیں اگر میں کہوں کہ ان پر باطل کی اعانت اور افساد پر سکوت کا الزام عائد ہوتا ہے۔ ان پر یہ سچ ہے کہ وہ صرف دارالعلوم کے سکریٹری تھے اور ان کاموں میں شریک نہ تھے۔ ان کو اندر ہی اندر دکنا بھی چاہتے تھے مگر صحیح مسلم کی حدیث میں من رای منکم منکرا کے آخری درجے وان لم یستطع فبقلبہ کا یہ موقع نہ تھا۔ اور وہ بھی اضعف الایمان میں داخل ہے۔: ص ۱۳۲ صبح امید

تعریف وتحسین کے شدید اور شاندار جذبات کے باوجود یہاں شبلی کی شرافت اور نرمی کو ان کی کمزوری بنا کر اس طرح پیش کیا ہے کہ نظم ونسق کی خرابی کی ذمہ داری سے وہ بری الذمہ قرار نہیں دیئے جاسکتے۔ کم وبیش اسی جذبے اور جسارت سے وہ شبلی کی طبیعت کے ایک اور پہلو کو اس طرح پیش کرتے ہیں کہ یہاں بھی تنقید کا معیار بلند رکھتے ہیں۔ بڑی وضاحت اور وثوقیت سے لکھتے ہیں:

"جس زمانے میں مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ سے سیرت نبویہ کے بارے میں تذکرے رہتے تھے تو ایک مرتبہ مجھے اس کا خیال ہوا تھا۔ میں نے کہا آپ سیرت میں ایک خاص باب یا سیرت کا ایک حصہ اس عنوان سے قرار دیجئے "قرآن اور سیرت محمدیہ" اور اس میں صرف آیات قرآنیہ کو بہ ربط وترتیب جمع کر کے دکھلایئے کہ خود قرآن سے کہاں تک آپ کی شخصیت اور آپ کے وقائع وایام معلوم ہو سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اعلیٰ علیین میں جگہ دے ان کی طبیعت میں ایک خاص بات یہ تھی کہ کوئی معاملہ ہو وہ اس چیز کی ابتدا ہمیشہ شک اور تردد سے کیا کرتے تھے اور جب تک یقین کرنے کے لئے مجبور نہ ہو جائیں یقین کرنا نہیں چاہتے تھے۔ اس چیز نے ان کی علمی زندگی کو بھی (یعنی کاروبار و انتظامات کی زندگی کو بھی) بہت نقصان پہنچایا اور وہ کوئی عملی کام جم کر نہ کر سکے ندوہ کے معاملہ میں جو الجھاؤ لوگوں نے ڈالے وہ ان کے اس ضعف یقین وعدم حزم وصلابت ارادہ کا نتیجہ تھا۔ ورنہ ان سے مخالفت کرنے والوں میں ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو ان کو ان کی جگہ سے ہٹا سکتا۔ بہرحال انھوں نے اس خیال پر بہت ہی پسندیدگی ظاہر کی۔ مگر وہی اپنی عادت کے مطابق اظہار شک وناامیدی کہ اتنا مواد صرف قرآن سے کہاں

نکل سکتا ہے کہ سیرت کا ایک باب مرتب ہو سکے۔ لیکن جب میں نے بہت اصرار کیا تو کہا اچھا
تم اگر یہ ٹکڑا مرتب کر دو تو سیرت کے ساتھ شامل کر دیا جائے۔ آخری یکجائی دہلی میں
ہوئی تھی۔ اس وقت انھوں نے کہا اب مجھ کو بھی خیال ہوتا جاتا ہے کہ یہ ممکن ہے۔ اور بہت
ہی اہم چیز ہوگی۔ چنانچہ دہلی سے آکر میں نے کچھ وقت اس میں صرف کیا اور ایک مستقل
سیرت نبویہ محض قرآن حکیم سے ماخوذ و مستنبط شروع کر دی۔ جوں جوں قدم آگے بڑھتا
گیا نئے نئے دروازے کھلتے گئے اور امید و توقع سے کہیں زیادہ کامیابی ہوئی۔“[۲۰]

یہاں پھر یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ خود ابوالکلام نے کسی جگہ اپنی انتہا طبع کا ذکر کرتے ہوئے کچھ ایسی نوعیت کے اشارے کئے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی رگ گردن دوسروں کے محاسن میں کسی قدر کوتاہ واقع ہوئی ہے۔ وہ خود بھی ابتدا میں نفی و انکار ہی کی راہ اختیار کرتے تھے۔ جب تک حالات انھیں اقرار اور اعتراف پر مجبور نہ کر دیں۔ کردار کی بناوٹ میں ان مشترک خصوصیات کی موجودگی ہی سے اس کا سواد مہیا ہوتا ہے کہ دونوں کی ذہنیت اور زندگی کا خمیر ایک ہی مٹی سے تیار کیا گیا تھا اور اس کے متعدد اجزا ایک دوسرے سے مشابہت اور مطابقت میں اس درجہ یکساں واقع ہوئے تھے کہ غائر نظر کے بغیر ان کی دوئی کا اقرار کرنا چنداں دشوار تھا۔ نہ صرف اوپری باتوں میں بلکہ شخصیت کی گہرائی اور کردار کی بنیادوں میں بھی ایسے مشترک اجزا رہے تھے جن کی مطابقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ابوالکلام نے شبلی کی ذکاوت حس اور احتیاط کا ایک لطیفہ بھی درج کیا ہے جو خود ابوالکلام کی حساس طبیعت اور ذوق لطیف کا پتہ دیتا ہے۔ ابوالکلام کے معتمد اور سوانح نگار ملیح آبادی لکھتے ہیں:

”جیل میں ایک دن مولانا نے مرحوم علامہ شبلی نعمانی کے متعلق ایک عجیب لطیفہ سنایا۔ کہنے لگے مولانا شبلی . . . نہایت زندہ دل اور صاحب ذوق آدمی تھے۔ حسن پرست بھی تھے۔ اور موسیقی وغیرہ فنون لطیفہ سے گہری دلچسپی رکھتے تھے مگر مولوی تھے۔ عام رائے سے ڈرتے تھے۔ اور بڑی احتیاط سے اپنا ذوق پورا کرتے تھے: . . . .

ایک دفعہ (علامہ شبلی) موصوف دہلی میں حکیم اجمل خاں مرحوم کے ہاں ٹھہرے ہوئے تھے کہ خواجہ حسن نظامی ملنے آئے اور کہنے لگے آج میرے ہاں قوالی ہے۔ دہلی کی مشہور طوائف گائے گی۔ محفل بالکل خاص ہے۔ میرے دو، آپ کے سوا وہاں کوئی نہ ہوگا۔ مولانا شبلی

نے دعوت قبول کرلی۔ کشمیری شال اوڑھی۔ وضع بدلی۔ بندگاڑی میں بیٹھے اور خواجہ صاحب کے ہاں پہنچے۔۔۔ قوالی شروع ہوئی۔ مولانا نے اپنے آپ کو محتسبوں سے محفوظ پاکر ضرورت سے زیادہ آزادی سے کام لیا۔ دل کھول کے گانے کی اور گانے والی کی تعریف کی طوائف سے ہنستے بھی رہے۔ اور اسے چھیڑتے بھی رہے۔۔۔ طوائف کا طبلچی ایک لحیم وشحیم سن رسیدہ آدمی تھا۔ سر پر پٹے تھے اور منہ پر چوکور ٹبری سی داڑھی۔ پٹے اور داڑھی خضاب سے بھونرا ہورہے تھے۔ محفل جب برخاست ہونے لگی تو طبلچی دونوں ہاتھ بڑھائے مولانا کی طرف لپکا اور بڑے جوش سے مولانا کے ہاتھ پکڑلئے۔ چومے۔ آنکھوں سے لگائے اور جوش سے کہنے لگا کس منہ سے خدا کا شکر ادا کروں کہ عمر بھر کی آرزو آج پوری ہوئی۔ مولانا سبحان اللہ ماشاء اللہ آپ نے الفاروق لکھ کر وہ کام کیا ہے جو کسی سے ہو انہ ہوسکے گا۔ بخدا آپ نے قلم توڑ دیا ہے۔ بندے کی کتنی تمنا تھی کہ حضرت کی زیارت سے مشرف ہوں سو آج بانی جی اور خواجہ صاحب کی بدولت یہ سعادت اس گنہگار کو نصیب ہوئی۔" مولانا آزاد نے فرمایا کہ "علامہ شبلی بڑے ذکی الحس تھے اس غیر متوقع واقعہ نے ان کی ساری خوشی کرکری کردی۔ شرم سے عرق عرق ہوگئے۔ سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ کیا کریں۔ طبلچی کو کیا جواب دیں؟ کس طرح محفل سے غائب ہوجائیں۔ بے جان بت کی طرح بیٹھے رہ گئے۔ خواجہ صاحب نے موقع کی نزاکت کو محسوس کیا اور طائفے کو فوراً رخصت کردیا۔ مگر علامہ کو سخت ذہنی صدمہ پہنچ چکا تھا ہفتوں شگفتہ نہ ہوسکے۔" صہ ۲۱۹ ذ۔آ

ابوالکلام کی زود حسی اور خلوت پسندی سے ان کا سارا علمی دفتر بھرا پڑا ہے اور وہی احتیاط اور بناوٹ جسے انھوں نے شبلی کے اس لطیفے میں بیان کیا ہے۔ خود ان کی زندگی میں بھی موجود تھی چنانچہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں انھوں نے خود اس کا اعتراف کیا ہے کہ ایک درست سے جو سلوک میخانہ میں روا رکھا جائے ضروری نہیں کردہی سلوک دوسری جگہ بھی جائز ہو۔ زندگی کو قانون میں بانٹنے کا فن بھی ان کے ہاں اسی احتیاط کا غماز ہے۔ خود ابوالکلام کے سوانح نگار ملیح آبادی کی شہادت ہے:

"مولانا آزاد تیغ تیغ ازحد زندہ دل آدمی تھے۔ طبیعت میں مزاح کوٹ کوٹ کر بھرا تھا

مگر زیادہ سے زیادہ سنجیدہ اور خشک سے خشک مباحث و معاملات کے لئے بھی ان کا ذہن ویسا ہی حاضر تھا جیسا مزاح اور مذاق کے لئے۔ ایک ہی وقت میں مذاق بھی کر سکتے تھے اور سنجیدہ گفتگو بھی۔ بلکہ ان کی سنجیدہ گفتگو میں بھی ظرافت کی لطیف چاشنی رہا کرتی تھی۔" صہ ۳۰۹ ذ۔ح

شبلی کے علمی اور عملی کارناموں میں ندوہ کو جو امتیاز حاصل ہے اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ ابوالکلام اس حقیقت کو والہانہ عقیدت اور جوش تعلق سے ظاہر کرتے ہیں:

"صداقت کا اعتراف اس کا فطری حق ہے اور دماغ و عقل مجبور ہے کہ سفیدی کو سفیدی کا اقرار کرے۔ پس یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ سب کچھ مولانا شبلی نے کیا اور ان کے وجود سے ندوے کی گزشتہ ہستی کو الگ کر کے دیکھئے تو صرف گولہ گنج لکھنؤ کا ایک ویرانہ باقی رہ جاتا ہے جس کے اندر تباہی و بربادی کی خاک اُڑ رہی ہے۔" صہ ۱۳۱ نسیم امید

آصف علی مرحوم کی روایت ہے کہ:

"پہلی مرتبہ شبلی ابوالکلام سے ملے تو انھیں مولانا ابوالکلام کا بیٹا سمجھے۔ اسی طرح ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں مولانا حالی آزاد سے ملے تو انھیں یقین نہ آیا کہ یہ لڑکا لسان الصدق کا ایڈیٹر ہے۔" صہ ۲۸۱ موج کوثر

اکرام کی روایت ہے کہ ۱۹۰۵ء میں شبلی کی آزاد سے بمبئی میں ملاقات ہوئی۔ اس ملاقات نے ابوالکلام کو مولانا ابوالکلام بنا دیا۔" صہ ۲۸۱ موج کوثر

۱۹۰۵ء کی اس ملاقات کو سید سلیمان ندوی نے تاریخی ملاقات کہا ہے لکھتے ہیں:

"۱۹۰۵ء میں وہ (ابوالکلام) مولانا شبلی سے بمبئی میں ملے اور یہ ملاقات ایسی تاریخی ثابت ہوئی جس نے ابوالکلام کو مولانا ابوالکلام بنا دیا۔ مولانا شبلی مرحوم ان کو اپنے ساتھ ندوے لائے اور ایک زمانے تک ان کو اپنے پاس ندوے میں رکھا۔ وہ ان کی خلوت و جلوت کی علمی صحبتوں میں شریک رہے اور اپنی مستثنیٰ فطری صلاحیتوں کی بدولت ہر روز آگے بڑھتے جاتے تھے۔ یہیں انھوں نے مولانا حمید الدین صاحب کے ساتھ کچھ دن بسر کئے جن کو قرآن پاک کے ساتھ عشق کامل تھا اور اسی عشق کا اثر صحبت کی تاثیر سے مولانا ابوالکلام

میں بھی سرایت کر گیا۔ یہی رنگ تھا جو نکھر کر الہلال میں نظر آیا۔" صفحہ ۳۲ ج۔ ش

اس تاریخی ملاقات اور قلبی تعلق نے ایک کو دوسرے سے جس حد تک قریب اور جتنا مائل کیا اس کا اندازہ شبلی اور ابوالکلام کے طرزِ تحریر، طرزِ تعلق اور طرزِ تخیل سے خوب خوب لگایا جا سکتا ہے۔ اس افسانے کے وہ سب اجزاء نظر انداز کر دیئے جائیں جو زیبِ داستان کی نوعیت رکھتے ہیں، تب بھی دونوں کے خلوص و تعلق پر کوئی شبہہ نہیں کیا جا سکتا۔ حق یہ ہے کہ افتادِ طبیعت، مزاج کے تلوّن اور خطرہ پسندی کے لحاظ سے بقول شبلی "دیوانے دو" کہے جا سکتے ہیں۔

مہدی افادی کے نام شبلی اپنے ایک خط مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۰۶ء میں لکھتے ہیں اور کس اپنائیت سے توجہ دلاتے ہیں کہ:

"آزاد کو آپ نے مخزن وغیرہ میں ضرور دیکھا ہوگا۔ قلم وہی ہے۔ معلومات یہاں رہنے سے ترقی کر گئے ہیں۔" صفحہ ۲۱۰ مکاتیب شبلی

مہدی کو ایک اور خط میں شبلی نے بڑے مزے سے ابوالکلام کی طرف ان لفظوں میں توجہ دلائی ہے:

"بڑے دن میں ضرور آیئے۔ کرہ کی برابر کرہ لیا ہے۔ اس قدر خوش فضا کہ بمبئی میں بھی جواب نہیں۔ وہ بالکل خالی رہے گا۔ شاید آزاد آئیں تب بھی ہرج نہیں، دیوانے دو۔"

صفحہ ۲۲۲ مکاتیب شبلی حصہ دوم

مکاتیب شبلی مرتبہ سلیمان ندوی میں مولانا ابوالکلام کے نام شبلی کے ۳۹ خط ہیں۔ پہلے دو خط الندوہ کے ایڈیٹر کے نام ہیں۔ (اس زمانے میں ابوالکلام الندوہ کے ایڈیٹر تھے) بقیہ خطوط سے شبلی اور ابوالکلام کے تعلقات اس طرح ظاہر ہوتے ہیں جس طرح کبھی کبھی بادو باراں کے بعد سورج سے آسمان پر قوسِ قزح کے رنگ مل کر نور کا ایک پل تیار کر دیتے ہیں۔ ہر خط سے اخلاص و محبت کا ایک دریا موجزن ہے۔ سر پر شبلی کے اشعار کا انتخاب اس بحر بے کنار کی وہ بپھری ہوئی موجیں ہیں جو کناروں کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتی ہیں۔ کس شوق اور شیفتگی سے لکھتے ہیں ؎ :

ازاں بہ درد دگر ہر زماں گرفتارم
کہ شیوہ ہائے ترا باہم آشنائی نیست

بھائی! تم نے دانستہ خط و کتابت ترک کر دی ہے کہ الیأس احد الراحتین لیکن تم

رہ رہ کر ایک چرکا لگا دیتے ہو۔ خیر جو مرضی۔ یہ بھی منظور۔" ص ۲۶۴

اس کے بعد ندوہ سے متعلق انتظامی امور کا ذکر ہے۔ شعر العجم کے حصہ اول کی اشاعت کی اطلاع ہے۔ اور آخری چند جملوں میں مکتوب نگار اور مکتوب الیہ کے تجربی اور قلبی تعلقات اور بے تکلفانہ مراسم کا اندازہ ہوتا ہے۔

شبلی کی زندگی پر افتخار عالم صاحب کام کرنا چاہتے ہیں۔ اور ان سے اجازت کے طلبگار ہیں شبلی آزاد کو لکھتے ہیں:

"اجازت اور حالات مانگے ہیں۔ میں نے لکھ دیا ہے کہ ظاہری حالات تو ہر جگہ سے مل جائیں گے۔ لیکن عالم اسرار تو خدا کے سوا ایک اور بھی ہے۔ وہاں سے منگوائیے۔ بھئی بتا نہ دو گے۔

ایسے لوگ لاکھ لکھیں، کس کو خوشی ہوگی۔ میں نے ندوہ کے پہلو میں ایک اچھا مکان لے لیا ہے۔ اگر آ کر رہیے تو وعدہ کرتا ہوں کہ ساتھ بھی چلوں گا۔ بہت باتیں کرنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن قلم ساتھ نہیں دیتا۔ اس کی منت کیوں اٹھاؤں؟" ص ۲۶۵

ایک خط میں لکھتے ہیں اور کس شان سے لکھتے ہیں:

"برادرم جس قدر آپ کی عنایت و محبت کا یقین زیادہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر آپ کی نکتہ سنجی اور نقادی کی طرف سے بے اعتباری بڑھتی جاتی ہے کہ آپ میری صحبت کو لطف انگیز اور نشاط دوسروں کے مقابلے میں قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔" ص ۲۶۶

پھر محبت و اشتیاق سے بے قرار ہو کر لکھتے ہیں:

"اوائل جنوری میں کلکتہ آنا اور چند روز آپ کے ساتھ رہنا چاہتا ہوں۔ لیکن آپ نے بمبئی کی طرح شاہانہ ضیافتیں شروع کیں تو ٹھہرنا مشکل ہوگا۔" ص ۲۶۶

ایک خط میں کس حسرت اور حیرت سے لکھتے ہیں:

"جنوری میں آپ کہیں اور چلے جائیں گے، دسمبر میں آؤں اور دو چار روز رہ کر چلا جاؤں شباب ہوتا تو ایسی صحبت دخیر ممکن تھی، اب تو بہر جا کہ نشستیم وطن شرط۔ وہ زمانہ بتائیے کہ آ کر ایک آدھ مہینہ رہ سکو، بار خاطر بن جاؤں۔" ص ۲۶۸

غرض کوئی خط ملاقات کے اشتیاق اور آرزو دے اخلاص سے خالی نہیں ہے۔ ہر جملہ خلوص کے جذبات اور خونِ جگر سے تابناک ہے:

"کلکتہ کی پُرلطف گھڑیاں اب دیکھئے کب نصیب ہوں"

ایک خط میں مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے کس اپنائیت سے یہ راز فاش کرتے ہیں:

"آپ کو اب زیادہ مولویت کی صورت میں رہنا چاہئے۔ اس سے بہت اچھے اچھے کام لے سکتے ہیں" ص۲۷۱

شوق کا جذبہ بے اختیار ان چھوٹے چھوٹے جملوں میں کس قدر کوٹ کوٹ کر بھرا ہے:

"اجمیر کب تک جایئے گا؟ جغرافیہ تو آپ کو اس قدر ضرور معلوم ہو گا کہ اس راہ میں لکھنؤ بھی آتا ہے" ص۲۷۲

شبلی اکثر لطف و اخلاص کا مرحلہ اشعار کی راہ سے طے کرتے ہیں۔ ایک کارڈ میں صرف اس قدر لکھتے ہیں:

دوسہ روز نے است کہ در دیدہ نگہ دیر علیست — نہ تو اے زمن آمدہ گناہے گا ہے

ایک اور کارڈ لکھتے ہیں تو معاملہ یہ ٹھہراتے ہیں ؎

شراب لطف بہ دور جام می کردی دلی گفتم — کہ زود آخر شود ایں بادہ و من در خمار افتم

ایک مکتوب میں مکتوب الیہ کے فرمان کو اس طرح بجا لاتے ہیں:

"برادرم۔ اچھا کہیں نہیں جاؤں گا۔ بندہ را فرمان نباشد زہر چند فرمائی بر آنم"

جس زمانے میں شبلی کی مخالفت زوروں پر تھی تو مخالفین نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی تھی۔ عقائد و اعمال کے ہر گوشے سے ایسی غلط اور غلیظ باتیں منسوب کی گئیں تھیں جو شرافت طبعی پر ناگوار تھیں۔ ہر قسم کے جرائم عائد کئے گئے تھے۔ شبلی ان جرائم میں سے ایک جرم کو ان لفظوں میں دُہراتے ہیں:

"ہاں، انھیں جرائم میں ابوالکلام کی محبت بھی ہے۔ بھائی حقیقت یہ ہے کہ اب ان لوگوں کا ظلم حد سے بڑھ گیا ہے۔ کہاں تک صبر کروں۔ بار بار قلم اٹھاتا ہوں اور پھر رکھ دیتا ہوں۔ طلبہ بے قابو ہوئے جاتے ہیں لیکن بڑی مشکل سے روکتا ہوں کہ فساد سے کیا حاصل؟ دیکھئے کیا انجام ہوتا ہے؟"

ایک خط میں اس انداز سے شکوہ کرتے ہیں کہ باوجود ظاہری خفگی کے محبت اُبلی پڑتی ہے:

"ان باتوں سے کام نہیں چلتا۔ اگر آپ اس موقع پر نہ آئے تو میں قیامت تک شگفتہ نہ ہوں گا بلکہ بعد قیامت بھی۔ میرے برابر کا کمرہ بالکل خالی اور آپ کے لئے محفوظ ہے۔ اکثر احباب آرہے ہیں اور آچکے ہیں ۔

دیر دیراں ہی کعبہ مرا آباد رہے   یعنی مومن ہوں چلا جاؤں گا میں یاد رہے

یہ وہ زمانہ تھا جب ندوے کے اختلافات اور ہنگاموں نے بڑی ناگوار شکل اختیار کر لی تھی اس طوفان میں ابوالکلام اور حکیم اجمل خاں شبلی کے حامی اور ہمدرد تھے اور اسی مقصد کے لئے انھیں دہلی میں وہ اجتماع کرنا پڑا جو دراصل قدیم اور جدید علماء کے درمیان ایک میدان کارزار تھا۔ حکیم اجمل خاں کے سوانح نگار قاضی عبدالغفار کی شہادت ہے :

وہ (جلسہ) قدیم و جدید علماء کے درمیان ایک معرکہ تھا جس میں علامہ شبلی، مولانا آزاد اور حکیم صاحب کی کامیابی نے ایک بڑی اصلاحی تحریک کو بربادی سے بچا لیا۔"

ص۱۲۱ حیات اجمل

ان خطوط میں خلوص و تعلق کی اس صدا بہار وادی میں کبھی کبھی خنکی اور برہمی کی باد سموم کا کوئی جھونکا بھی آجاتا ہے۔ اور شبلی کا شگفتہ دل مرجھا جاتا ہے۔ شبلی نے کوئی مذاق کیا ہے جس پر ابوالکلام نے سنجیدگی سے کوئی ناملائم بات لکھ دی ہے۔ اب شبلی کس اپنائیت سے مناتے ہیں اور کس آدمیت سے بگڑتے ہیں:

" یہ تو بڑی مشکل ہے کہ آپ ہنسی مذاق کی باتوں کی (کو) اصلی بات سمجھ جاتے ہیں اور اس پر ایک طومار باندھ دیتے ہیں۔ یہ کس پاجی کا خیال ہو سکتا ہے کہ بعد (ہ) آپ کی پیری مریدی کو ترقی دے گا اور اس لئے آپ چلنے پر مائل ہوں گے۔ اگر یہی بدگمانی رہے گی تو جینا مشکل ہو جائے گا۔" ص۲۷

ابوالکلام خود انتہائی زندہ دل اور خوش مذاقی کے ماہتاب تھے۔ ملیح آبادی کی شہادت ہے کہ:

" مولانا نہایت سنجیدہ ہونے پر بڑی نہایت پُر مذاق آدمی تھے بلکہ کہہ سکتا ہوں کہ مولانا کے مزاج پر مذاق ہی غالب تھا اور شاید لوگوں کو معلوم نہیں کہ مولانا زیادہ سے زیادہ سنجیدہ صورت بنا کر بھی لوگوں کا ایسا مذاق اڑایا کرتے تھے کہ پھکڑ سے پھکڑ آدمی بھی اڑا نہیں سکتا۔ اس کا مجھے برابر تجربہ ہوتا رہا۔" ص۱۰۹ ذ۔آ

پھر وہ آخر اس معمولی سے مذاق کو کیوں نہ سہہ سکے ؟ دراصل بات یہ تھی کہ یہ زمانہ ابوالکلام کا انتہائی لاابالی پن کا دور تھا۔ ابوالکلام نے خود ہی اس کا حوالہ ان لفظوں میں دیا ہے :

" یہ اس وقت کی بات ہے جب مولانا شبلی نعمانی نے مجھے الندوہ کا اڈیٹر بنایا تھا۔ اور آپ شاید یہ سن کر تعجب کریں گے کہ اس زمانے میں میرے لاابالی پن کا شباب تھا۔ جاڑا اکڑ اکے کا پڑ رہا تھا۔ ایک دن دل نے کہا لکھنؤ سے اڑ جاؤ اور میں اپنا لحاف بھی چھوڑ کر اڑ گیا۔ سنا ہے میرا لحاف مدتوں منشی محمد علی کے کمرے کی چھت کے ایک کڑے میں لٹکا رہا۔" ص۱۹۷ ذ۔آ

لاابالی پن کا یہ حادثہ یا حملہ اتنا دلکش اور چنداں قابل توجہ نہیں ہے جتنی وہ کیفیت اور کرامت جو اس حادثے یا حملے کا شان نزول تھی۔ اس سے شخصیت کی اٹھان اور اس اٹان کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہوتا ہے جو واقعات وحادثات کو مرتب اور منقش کیا کرتی ہے۔ دراصل یہ دور ابوالکلام کی ذہنی زندگی کا ایک بحرانی دور تھا۔ ابوالکلام نے اپنے والد کے مذہبی تشدد اور ذہنی تقشف سے بغاوت کی تھی۔ اس زمانے کے ذہنی کرب اور کیفیت قلبی کو ابوالکلام نے اپنی آخری تصنیف میں ان جذبات سے ظاہر کیا ہے :

" دو تین سال تک میرے دل میں شدید بے چینی رہی اور میں اپنے شکوک کو دور کرنے کی آرزو میں تڑپتا رہا۔ کبھی کوئی کیفیت طاری ہوتی کبھی کوئی اور۔ بالآخر میں ایک منزل پر پہنچا جب کہ وہ تمام بندشیں ٹوٹ کر پارہ پارہ ہو گئیں جو میرے خاندان اور خاندان کی فضا میں تربیت نے میرے ذہن پر لگائی تھیں۔ مجھے محسوس ہوا کہ میں تمام رسمی و مصنوعی رشتوں اور پابندیوں سے آزاد ہو گیا ہوں اور میں نے فیصلہ کیا کہ آگے قدم بڑھاؤں گا تو اس راہ پر جو میں نے اپنے لئے انتخاب کی ہو۔ یہی زمانہ تھا جب میں نے آزاد کا عرف اختیار کیا جس کا مقصد یہ ظاہر کرنا تھا کہ میں روایتی اور موروثی عقائد کی قید سے آزاد ہو گیا ہوں۔" ص۱۲ ہماری آزادی

اسی زمانے میں انھیں شبلی، شعلہ مزاج اور پراگندہ طبع شبلی کا سہارا ملا۔ آدمیوں سے وحشت کرنا ابوالکلامی مزاج کا یوں بھی ایک شیوہ تھا شبلی کی نازبرداریوں نے اسے کچھ اور ہوا دی۔ ۱۹

خطوط کے بین السطور یہی نشان اور نغمے ہیں کہ یہ دیوانے دو ایک دوسرے کا سہارا بھی تھے اور ملیہ بھی۔ چنانچہ شبلی کہیں کہیں اپنے دل کا ساز ایک مصرع کے مضراب سے اس طرح چھیڑتے نظر آتے ہیں ۵

اس قدر تا سیئ ارباب وفا ہو جانا

شبلی کے لیے بمبئی اگرچہ بہشت سے بڑھ کر ہے لیکن ایک خط میں اس کے کوچہ و بازاروں بے رونق ہیں۔ لکھتے ہیں:

"میں آج بمبئی جا رہا ہوں۔ گو آپ کے بغیر وہ ویرانے سے بدتر ہے"

کسی بات پر مکتوب الیہ برہم ہو گئے تھے اور غصہ کا بوجھ ابھی دل پر باقی تھا کہ شبلی اس انداز سے لدہی کا فرض انجام دیتے ہیں:

برادر عزیز، آپ کا لہجہ اگرچہ اب تک نہیں بدلا۔ لیکن بخدا میرا امید قائم ہے کہ کلکتہ پہنچوں گا تو آپ سخت دلی سے کام نہ لے سکیں گے اور ظاہری طور سے سہی لیکن وہاں قدیم تمنائیں پھر میز دل ہوں گی اور میرے لئے اسی قدر کافی ہے پھر وہ مجاز رفتہ رفتہ حقیقت بن جائے گا" صفحہ ۲۸

شاید ابوالکلام نے مدعو کیا ہے اور شبلی نے دعوت کے قبول کرنے میں تاخیر سے کام لیا ہے۔ اس پر ابوالکلام کی طبع نازک کو ٹھیس لگی۔ اس پر لکھتے ہیں:

"شملہ ڈیپوٹیشن میں جانا ہے۔ غرض ان اسباب سے تاخیر ہو رہی ہے، ورنہ آپ بچ کر کہاں جا سکتے ہیں۔ ان سب باتوں کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہوں اور ندامت سے منفعل ہو جاتا ہوں کہ جرم سخت ہے بلکہ سخت تر لیکن جس سے معاملہ ہے اس کا دل بھی اس قدر نرم بلکہ نرم تر ہے اس لئے جرأت معذرت ہے اور رہے گی۔ صفحہ ۲۸

شبلی باوجود طبیعت کے اضطراب اور جذبات کے اشتعال کے ابوالکلام کی تلون مزاجی کے شاکی تھے۔ اب استقلال مزاجی کی تاب بھی ان سے لائے نہیں بنتی کس مزے سے لکھتے ہیں:

"آپ کا کارڈ پہنچا۔ مجھکو بڑی شکایت آپ سے تلون مزاجی اور عدم استقلال کی تھی۔ بارے اس مرتبہ آپ اپنی ناراضی میں پورے مستقل رہے اور اب تک ہیں ۵

بخت بد بیں کہ بہ شبلی نہ کند غیر جفا   نیک خوئے کہ وفا از جفا نشناسد

ان خطوں میں دو صاحب طرز انشا پردازوں کے تعلق خاطر نے کوثر و تسنیم سے دھلی ہوئی زبان میں دل کے . . . داغوں کی بہار کا بیان کیا ہے۔ ان میں لطافت کا کس بھی ہے اور فارسی کا رس بھی لیکن سب سے بڑھ کر شستگی و شرافت کا وہ لوچ ہے جس نے ذوق کی نفاست کو انتہائی بلندیوں پر پہنچا دیا ہے۔ شبلی نے ان خطوں میں جس اعلیٰ ذوق اور انتہائی لطافت کا نمونہ پیش کیا ہے اس سے ان کے تعلق خاطر کے ساتھ ساتھ اس علمی اعتماد اور ذہنی اعتبار کا بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے جو علم و ادب کے اس شیدائی کو اپنے شاگرد پر بڑھتا جاتا تھا۔ اس ذہنی قربت میں وہ ابوالکلام کو اپنے علمی ادبی ذوق کا اگر تنہا نہیں تو ایسا محرم و مستحق ضرور خیال کرتے تھے کہ جسکے بغیر ان کے علمی شاہکار کے بیکار رہ جانے کا اندیشہ تھا چنانچہ اپنی وفات سے قبل مولانا سلیمان ندوی کی روایت کے مطابق انھوں نے جو تار ابوالکلام کو دیا اس میں یہ تعلق خاطر اپنے نصف النہار پر پہنچ گیا ہے۔ آخر وفات سے تین دن پہلے ۱۵ نومبر ۱۹۱۴ء کو مولانا حمید الدین صاحب کو حیدر آباد، مولانا ابوالکلام کو کلکتہ اور مجھے پونہ، کلکتہ اور مدینہ کے پتے سے تار دیئے۔ مولانا ابوالکلام کو جو تار دیا اس کا مضمون یہ تھا:

"اگر آپ اس اثنا میں مل جاتے تو سیرت نبوی کی سکیم کا کچھ انتظام ہو جاتا۔ ورنہ سب کارروائی بیکار جائے گی۔ سید سلیمان اگر موجود ہوتے تو ان کو پورا یقین سمجھا دیتا۔" صـ ۲۲۴ ح۔ ش

یہ ہے وہ تعلق خاطر جس کا تذکرہ ابوالکلام کے خطوط میں ملتا ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کسی رفیق اور رہنما کی رفاقت و رہنمائی کی گزری ہوئی صحبتوں پر پڑی للچائی ہوئی نظریں ڈالی ہیں۔ دل گم گشتہ کو یاد کرکے اس خاکستر کو کریدا ہے۔ ان بیتی ہوئی کہانیوں کی یاد میں ابوالکلام نے اپنے کو ایک دوسرے ہی عالم میں پہنچا دیا ہے۔

"مڑ کے دیکھتا ہوں تو گزری ہوئی صحبتیں ایک ایک کرکے سامنے آتی ہیں اور کچھ دیر کے لئے ایک بالکل دوسرے عالم میں پہنچا دیتی ہیں۔" صـ ک۔ ع

ان صحبتوں کا ایک ایک لمحہ ان کے لئے حیات جاوداں کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی درجے کی شستگی اور شیفتگی سے جس کا نمونہ شبلی کے خطوں میں گزر چکا ہے ابوالکلام نے بھی ایک پاکیزہ اور رچا ہوا طرز اور تعلق کو حرف و صوت میں منتقل کیا ہے:

"آپ سے پہلی ملاقات لکھنؤ میں ہوئی تھی جب الندوہ کی اڈیٹری کے سلسلے میں وہاں مقیم تھا۔ ۱۹۰۵ء کی بات ہے۔ پورے ۲۵ برس ہو گئے۔ اس وقت یاد آ رہا ہے کہ آپ دیوان صائب کا ایک نسخہ عبدالحسین سے لینا چاہتے تھے۔ اس کی حیثیت پر گفتگو ہوئی تھی۔ دہلی کا جلسہ

ندوہ آپ کو یاد ہے؟ غالباً ۱۹۰۸ء یا ۱۹۱۰ء کی بات ہوگی۔ مرحوم مولانا شبلی، آپ اور میں مولوی عبدالاحد مرحوم کے ہاں ٹھیرے تھے اور شب و روز صحبتیں رہتی تھیں، امین آباد لکھنؤ میں مولانا مرحوم کا بالاخانہ اور لیگ کے جلسے کے موقع پر وہاں قیام یہ غالباً ۱۹۱۲ء کی بات ہے اٹھائیس برس ہو گئے اس وقت سوچتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کل کی بات ہو لبثنا یوما او بعض یوم اور لم یلبثوا الا عشیۃ او ضحٰھا کا شاید مطلب یہی ہے۔" صفہ ک۔غ

ان ہی یادوں کی سوگواری میں غبارِ خاطر اور کاروانِ خیال میں عجب طرح کی محفل غم بپا ہوئی لیکن ابوالکلام کا قلب ان محفلوں سے قلم کے سہارے خوب خوب بہلتا ہے۔

اسی درجے کی دوسری محبوب اور محترم شخصیت جو ابوالکلام کے مزاج اور مذاق کے لئے ایک معیار اور معیار کی حیثیت رکھتی ہے۔ حکیم اجمل خاں مرحوم کی ذات والا صفات تھی۔ دلی جو عالم میں ایک شہر انتخاب تھا۔ اس کے لٹ جانے پر دلی کی ساری خوبیاں اجمل خاں کی ذات کی میراث بن گئی تھیں، حالی کے ایک مصرع میں ایک لفظی تغیر سے اس صورت حال کی سچی تصویر ان لفظوں میں گویا ہے ؎

تھے مِنہر اجمل میں اتنے جتنے گردوں پر نجوم

اجمل خاں کی شان اور شرافت، شگفتگی اور شوخی مغل تہذیب کی آخری شہنشاہی تھی جو ایک شخصیت پہ مختم تھی۔ کتنی خوش قسمت تھیں، وہ آنکھیں اور کتنے صاحب نصیب تھے وہ کان جنھوں نے اجمل خاں کو دیکھا اور سُنا تھا اور دلوں میں بسایا تھا۔ ابوالکلام کو دیکھنے والے اور ذاکر حسین خاں کو سُننے والے شاید اس پیکر تصویر کا کچھ اندازہ کر سکیں ورنہ تو ؎

دمِ واپسیں برسرِ راہ ہے ۔۔۔۔ بس اب اللہ ہی اللہ ہے

ابوالکلام نے اجمل خاں کی مصوری میں اس بجھتی ہوئی شمع کے دھوئیں میں اپنے دل کی تاریکی اور دلی کی تباہی کا سامان دکھایا ہے۔ اس کے حرف حرف سے جس غم کا اندازہ ہوتا ہے وہ اپنی جگہ مجسّم نقش فریادی ہے۔ یہاں بھی ابوالکلام کی شوخیٔ تحریر نے اس پیکر تصویر میں خود اپنی شخصیت کو طرح طرح سے بے نقاب کیا ہے۔ سرِ روشنی رکھنے والی آنکھ اور سر رونق رکھنے والا دل گواہی دے گا کہ اجمل خاں کی مصوری خود ابوالکلام کے کردار کی نقش گری ہے۔ یہاں بھی وہی تیس ہے جو شبلی کی تصویر کے پردے میں بھی عریاں تھا۔ اس کا اندازہ

قد نہ شبلی کے کردار میں چھپتا ہے نہ اجمل خاں کی تصویر میں۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ شبلی کا گل نغمہ ہو یا اجمل خاں کا پردہ ساز دونوں جگہ ابوالکلام کی آواز صاف سنائی دیتی ہے، اور اس کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ شخصیت کی ایک روشن مشعل سے کتنے اور کیسے چراغ روشن ہوتے ہیں۔ اجمل خاں کی ذات میں جن تہذیبی اقدار نے اپنی تشکیل کا سامان کیا تھا۔ ابوالکلام کی شخصیت میں بھی انہی تہذیبی اقدار کا سرمایہ پرکھا جا سکتا ہے یہ تینوں تصویریں چاہے ظاہری و ضمنی طور پر ایک دوسرے سے کتنی ہی مختلف ہوں لیکن ان کے رنگ و روغن کو ذرا سا کھرچیے تو تینوں میں تثلیث کی حقیقت کی تصدیق ہوتی ہے۔ شبلی، اجمل خاں، اور ابوالکلام کا زمانہ تو ایک تھا ہی، مگر ان کی ذہنی مطابقت ایک عجیب و غریب اشتراک کی مثال ہے۔ تینوں کی زندگی، اور ذہنیت اور اس کا حاصل ضرب بطور شخصیت ایسی بنیادی مطابقتوں کا پرتو ہے کہ گو ہر ایک شخصیت کی شمع کتنی ہی مختلف ہو، مگر تینوں کی روشنی اور رونق میں تمیز کرنا، روشنی کو روشنی سے جدا کرنا ہے۔

ان تینوں برگزیدہ شخصیتوں کی زندگی مختلف خانوں میں ضرور بٹی ہوئی تھی مگر زندگی ایک ہی تھی۔ تینوں کی جمالیاتی اور جماعتی تعلیمی اور تمدنی، سیاسی اور صحافی اور سب سے بڑھ کر ذہنی ذوق کی دنیا ایک ہی واقع ہوئی تھی۔ افسوس ہے کہ شبلی کی طرح اجمل خاں کے ایسے خطوط اور خطبات تو نہیں ملتے جن میں انھوں نے ابوالکلام کی شخصیت کے بارے میں اپنے تاثرات لفظوں میں منتقل کیے ہوں مگر ابوالکلام کی وہ تمام تصویریں مل جاتی ہیں جو انھوں نے اجمل خاں کی یاد میں لوح دل پر نقش کی تھیں اور پھر ان نقوش کو حرف و صوت میں منتقل کر کے ان سے اپنی یاد کے شعلے لفظوں میں اس طرح بھڑکا دیے کہ آج بھی ان کا کوئی لفظ روح کی گرمی اور خلوص کی گرمی سے خالی نہیں ہے۔

سنہ ۱۹۱۰ء میں دہلی میں ندوہ کا تاریخی اجلاس ہوا تھا حکیم اجمل خاں اس کے صدر تھے، ابوالکلام نے اس کی روداد شائع کی تو صدر کے انتخاب پر تحسین و آفرین کا ایک گلدستہ تیار کر دیا۔ لکھتے ہیں:

"مگر ہم ندوہ کے لیے پریذیڈنٹ انتخاب کرنے میں ارکان ندوہ کے حسن انتخاب کی علانیہ داد دیں گے۔ انھوں نے اگرچہ ایک ایسے شخص کو منتخب کیا جو بظاہر طبقۂ علما میں داخل نہیں، مگر اے کاش علمار کا طبقہ ایسے نفوس قدسیہ صفات پیش کر سکتا۔ ان کو ندوہ کے عرش صدارت پر دیکھ کر اس وقت بھی ہم نے اپنے آپ کو نادم نہیں پایا جب وہ اپنا ایڈریس اول سے آخر تک سنا چکے تھے۔ ان کا ایڈریس گو مختصر تھا مگر ندوہ کے ایڈریس میں لازمی طور پر جن

جن مطالب کو ہونا چاہیے ان میں سے تقریباً کوئی بات نظرانداز نہیں کی گئی تھی۔ ندوہ کی تاریخ اختصار کے ساتھ اس سے بہتر الفاظ میں بیان نہیں کی جا سکتی۔ علماء کا علمی اور اخلاقی تنزل، ندوۃ العلماء کی ضروریات اور دارالعلوم کی خصوصیات کا بیان جتنا کچھ کیا گیا بحیثیت مجموعی مؤثر اور دلنشین تھا۔ حکیم صاحب کو اگرچہ تحریر و تقریر کا زیادہ اتفاق نہیں ہوا۔ رسالہ طاعون اور چند متفرق مضامین کے سوا وہ بہت کم اردو اہل قلم کی صف میں نظر آتے ہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ لٹریچر کے حسن کی مشاطہ مشق و مہارت نہیں ہے مذاق سلیم ہے۔ وہ لٹریچر کی خوبیوں کو اچھی طرح سمجھتے ہیں گو زیادہ لکھتے نہیں۔ پس طرز تحریر اور انداز بیان کے لحاظ سے بھی ان کا ایڈریس کسی طرح امید شکن نہیں تھا۔" ص۹ الندوہ

اجمل خاں کا دیوان جو بعد کو ڈاکٹر ذاکر حسین کی نگرانی میں برلن میں چھپا اور ان کا جامعہ کا خطبہ جو اشاعت پذیر ہوا۔ ان کے ذوق سلیم پر سند اور معیار فن و ادب پر سونے کی طرح کھرا ہے۔ ابوالکلام نے ندوہ کی روئداد میں حکیم صاحب مرحوم کی شان میں، ان الفاظ میں خراج عقیدت و عظمت پیش کیا ہے:

"اس مرتبہ جو یادگار کامیابی حاصل ہوئی ہے اس کا اولین باعث۔۔ حاذق الملک حکیم اجمل خاں صاحب ہیں۔ ان کے اوصاف و محامد کی نسبت ہم بغیر کسی تفصیل کے یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کیوں کہ بہت کچھ کہنے کے بعد بھی۔۔ یہ کہکر خاموش ہونا پڑے گا کہ ؎

وہ اپنی ذات میں ایک انجمن ہے

ہم میں آج ان اوصاف سے بڑھ کر اور کوئی شئے عنقا نہیں۔ لیکن حکیم صاحب کی ایک ذات بیسیوں اوصاف کا مجموعہ ہے اور ان اوصاف گرانمایہ نے ان کو اثر اور اقتدار کے ساتھ بجا طور پر تمام ملک میں سربلند کر دیا ہے۔ پس اگر ہم ایسا یقین کریں تو یقین کے لئے مجبور ہیں کہ ملک و قوم کی خدمت کے لئے ان سے بڑھ کر کوئی شخص مفید اور طیار نہیں۔ ان کی تھوڑی سی توجہ وہ نتائج اہم پیدا کر دے سکتی ہے جن کی شکل برسوں کی جد و جہد اور نالہ و فریاد کے بعد بھی ہمیں نظر نہیں آسکتی۔ لیکن افسوس ہے کہ وہ جس مسند پر بیٹھے ہیں اس کی ضرورتیں دامنگیر ہیں وہ باوجود اس مسند کے فرائض کے جس قدر قومی خدمتیں انجام دے رہے ہیں وہ بھی منجملہ ان عجوبہ زا واقعات کے ہے جن کے نمونے صرف انہی کی زندگی میں مل سکتے

ہیں۔ تاہم قوم کی حالت قابلِ رحم ہے۔ اس کے لئے اس سے بڑھ کر کیا بدقسمتی ہو سکتی ہے کہ ایسے اشخاص موجودہ دورِ تنزل میں موجود ہوں اور اس کو اپنا زیادہ وقت نہ دے سکیں۔ ہم تو یہاں تک طیار ہیں کہ اگر قوم کے سو دو سو مریض ان کی مسیحائی سے محروم رہ کر رہ گزائے عالمِ عدم ہوں تو ہمیں شکایت نہیں بشرطیکہ پوری قوم جو امراضِ گوناگوں میں مبتلا ہے ان کے دستِ شفا بخش کو اپنی طرف متوجہ پائے۔ قوم حکیم صاحب سے کچھ کہنا چاہتی ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف پورے طور سے متوجہ ہوں ۔

تو بدیں خوبی و من عاشق و دانگہ ز تو دور

خود تو انصاف بدہ زیستنم امکان دارد ؟ صہ۲

ابوالکلام نے اختصار سے حکیم صاحب کو ایک انجمن کہہ کر درحقیقت کوزے میں دریا بند کر دیا ہے۔ جس درد اور دلی تعلق سے ابوالکلام نے حکیم صاحب کو قوم کے امراض کی طرف توجہ دلائی ہے اس سے ان کا وہ اعتماد ظاہر ہوتا ہے جو وہ حکیم صاحب پر رکھتے تھے اور آخر فارسی شعر کے سہارے انھوں نے اس تعلقِ خاطر کو بیان کر دیا ہے جو واقعی وہ حکیم صاحب سے محسوس کرتے تھے۔ یہ تعلقِ خاطر برابر بڑھتا رہا۔ یہاں تک کاروانِ خیال اور غبارِ خاطر کے خطوط میں اس نے درد کی جگہ داغ کی حیثیت اختیار کر لی۔ ابوالکلام کاروانِ خیال کے ایک خط میں اس زخم کا حال ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں :

" وہی صبح ۴ بجے کا وقت تھا۔ آصف علی صاحب کی کوٹھی کے ایک کمرے میں بیٹھا چائے پی رہا تھا۔ یکایک حکیم صاحب مرحوم کی یاد تازہ ہو گئی۔ ان کی یاد دہلی کے ساتھ اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یہ لفظ بغیر انھیں یاد کئے نہیں بول سکتا۔ دل کے بہت زخم ہیں جو امتدادِ زمانہ سے داغ بن کر رہ گئے ہیں ۔

اب جس جگہ کہ داغ ہے یاں پہلے درد تھا

لیکن یہ زخم اب تک نہ بھر سکا!" صہ۱۱ ک خ

ابوالکلام کے لئے اجمل خاں کی یاد تنہا ایک شخص کی یاد نہ تھی، بلکہ اس کے ساتھ یادوں کے کاروان وابستہ تھے۔ چنانچہ خود بھی لکھتے ہیں :

" پھر ان (اجمل خاں) کی یاد کے ساتھ وہ تمام صحبتیں ایک ایک کر کے سامنے آگئیں جو

ان کے دم سے گرم رہا کرتی تھیں اور وہ تمام حریفان محفل جوان صحبتوں میں ہم نفس وہم آہنگ رہا کرتے تھے۔ ایک پوری مجلس نگاہوں کے سامنے پھر رہی تھی ؎

مجنوں بہ ریگ بادیہ غمہائے خود شمرد

یاد زمانہ کہ غم دل حساب داشت "

شبلی اور اجمل خاں کی ذات نے ان کی یاد کا ایک ایسا کبھی ختم نہ ہونے والا سلسلہ قائم کر دیا جسے ابوالکلام نے بجا طور پر اپنا عہد رفتہ کہا ہے اور اسے طرح طرح سے یاد کیا ہے۔ شبلی اور اجمل خاں کی شخصیت اور شان نے اس طرح انھیں مختلف گوشوں سے آشنا کیا اور زندگی کے مختلف مسائل اور مراحل میں انھوں نے ان کے نقش پا کو اپنا رہنما قرار دیا۔

اجمل خاں اور ابوالکلام کے معتمد اور سوانح نگار قاضی عبدالغفار کی شہادت ہے کہ اجمل خاں اور ابوالکلام زندگی کے سیاسی مسائل میں عجب اعتدال اور ضبط رکھتے تھے جس زمانے میں ہندوستان کے علماء مسئلہ حجاز پر پوری مستعدی سے باہمی اختلافات کے شکار تھے۔ ایسے نازک موقعوں پر حکیم صاحب اور مولانا آزاد کی راہ ایک ہی رہی یعنی:

" اگر ہندوستان کے حالات نہ بدل جاتے اور ابن سعود کی مخالفت میں ...... ہندوستان کے ناسمجھ علماء حد سے نہ گزر جاتے تو ہندوستان میں حکیم صاحب اور مولانا ابوالکلام آزاد کی دو بڑی شخصیتیں ایسی ضرور موجود تھیں جو ابن سعود کے وعدوں کے .... مطابق حجاز کے مسئلہ کو بخوبی طے کرانے کی کوشش کر سکتی تھیں۔ لیکن ہندوستان کے مولویوں اور مُلّاؤں نے جو ہنگامہ برپا کیا اس نے ان کی آواز کو بے اثر بنا دیا۔" ص۲۶۶ حیات اجمل

اسی طرح کانگریس کے نازک موقعوں پر بھی بقول قاضی عبدالغفار کے حکیم صاحب اور مولانا ابوالکلام ہمیشہ ایک ہی رائے کے رہے۔ خصوصاً ۲۲-۱۹۲۱ء میں جب ملک میں فرقہ پرستی کی آگ بھڑکی تو کم لوگ اس آگ سے واقعتاً بچے رہے۔ ڈاکٹر انصاری کے حوالے سے قاضی صاحب لکھتے ہیں:

" اس پُر آشوب زمانے میں تمام ہندوستان کے سربرآوردہ اشخاص میں صرف گنتی کے چند ہی ایسے آدمی تھے جو فرقہ وارانہ جذبات سے پاک و صاف رہے۔ حکیم اجمل خاں، مولانا

ابوالکلام آزاد، پنڈت موتی لال نہرو، پنڈت جواہرلال نہرو، مسٹر سی آر، داس وغیرہ، ایسے لیڈر تھے، جنھوں نے اپنے دامن پر فرقہ واریت کا دھبہ نہ آنے دیا۔" صلا۳ حیات اجمل

حکیم صاحب اور ابوالکلام کی طبیعتوں کے اس اتحاد کا یہ اثر تھا کہ دونوں کو ایک دوسرے پر رفیقانہ اعتماد حاصل تھا۔ ابوالکلام حکیم صاحب کو صدیق محترم سے خطاب کرتے اور بلا تکلف چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی ان سے اعانت حاصل کرتے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دونوں کے تعلقات کس قدر قریبی اور قلبی تھے۔ ایک طالب علم کا تعارف کراتے ہوئے ابوالکلام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"صدیق محترم! حامل مکتوب عبدالقادر اضلاع سرحد کے ایک سعید و مخلص طالب علم ہیں، اور دہلی جارہے ہیں کہ کچھ عرصے طب کی تعلیم میں مشغول رہ کر اپنے لئے وجہ معیشت کی راہ پیدا کرلیں۔ یہ خواہش مند ہیں کہ جناب کے خاندانِ گرامی کے کسی رکن سے فن کی تحصیل کریں۔ غالباً متعدد حضرات کے مطب میں درس و تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہتا ہے۔ میں شکرگزار ہوں گا اگر جناب اپنے خاندان کے کسی طبیب کے ہاں ان کی تحصیل کا انتظام فرما دیں۔ انتظام سے صرف یہ مقصود ہے کہ آپ ان کی نسبت امر فرما دیں۔ اس صورت میں یقیناً یہ توجہ حاصل کرلیں گے۔" صـ۹۹ ت۔ آ

اجمل خاں اور ابوالکلام کی شخصیت کے طرز اور تطابق کی بنا پر اجمل خاں اور ابوالکلام کے سوانح نگار قاضی عبدالغفار نے انانیت کی تین مثالی شخصیتیں پیش کی ہیں۔ یعنی غالب، اجمل خاں اور ابوالکلام، اجمل خاں اور ابوالکلام کے طرز اور تطابق کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس معاملے میں مولانا کے مثیل ایک حد تک حکیم اجمل خاں مرحوم تھے۔ جو مولانا کے معدودے چند احباب خاص میں سے تھے۔ ان کا شمار اہلِ قلم میں نہ تھا۔ مگر ان کے گہرے احساسات شاعرانہ تھے۔ ان کی بھی یہی حالت تھی کہ گویا ان کے وجود معنوی پر ایک بھاری نقاب پڑی ہوئی تھی جب کبھی اس نقاب کا کوئی گوشہ اٹھ گیا یا انفرادیت کے اس خول میں کوئی رخنہ پڑ گیا جس کے اندر وہ چھپی بیٹھی رہا کرتی تھی تو باہر کی سنجیدہ اور خشک شخصیت سے مختلف ایک اور ہی تصویر نظر آتی۔ یعنی ایک شاعر . . . مغنی اور آرٹسٹ کی روح۔ سراپا شعر و موسیقی اور حد درجہ ذکی الحس . . . . اوپر کی سطح پر جو کیفیت بظاہر عزلت پسند،

تشخص اور بے لوچ انانیت سمجھی جاتی تھی وہ صرف ایک پردہ تھا جس کے نیچے علم و فضل اور شعریت کی ایک دنیا آباد تھی۔" صد ۱۳۹ آثارِ آزاد

ہمارا خیال ہے کہ یہاں غالب کے مقابلے میں بہترین شخصیت شبلی کی قرار دی جاسکتی ہے۔ غالب اور ابوالکلام کی مطابقتوں کے ساتھ ہم ان دونوں کے فرق پر پہلے باب میں بحث کر چکے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ تین مثالی اور مشترک شخصیتوں کی جو ملی جلی اور مشترک خصوصیات شبلی، اجمل خاں اور ابوالکلام کے ہاں ملتی ہیں ان کی مثال اور مطابقت دوسری جگہ اسی طرح ملنی دشوار ہے۔

اس سے پہلے ہم نے ابوالکلام اور محمد علی کی جداگانہ طبیعتوں کا تفصیلی جائزہ لیا ہے لیکن اجمل خاں کی افتادِ طبع کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ اندازہ بہت صحیح طور پر کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح ابوالکلام اور محمد علی کی طبیعتوں میں بُعدالمشرقین تھا اسی طرح اجمل خاں اور محمد علی بھی دو الگ الگ دنیاؤں کے رہنے والے تھے۔ بقول قاضی عبدالغفار کے:

"محمد علی لوہا ہی لوہا تھے اور اجمل خاں تیل ہی تیل۔" صد ۴۸ ج ۱۰

محمد علی اور حکیم صاحب کی رسم و راہ بھی کچھ اسی نوعیت کی تھی کہ ایک کا ماحول منطقہ معتدلہ کی آب و ہوا کی کیفیت رکھتا تھا اور دوسرے کا ماحول منطقہ حارہ کا۔ چنانچہ اس اختلافِ طبائع کا سب سے واضح اظہار سیاسی زندگی میں ہوا اور آخر بڑھتا ہی رہا۔ قاضی عبدالغفار نے ٹھیک ہی لکھا ہے کہ:

"سیاسی زندگی میں محمد علی کا شعلہ اجمل خاں کے نور میں جذب ہو جاتا تھا۔" صد ۴۸ حیاتِ اجمل

اس کے برعکس ابوالکلام کی شخصیت ان تمام خصوصیات کی حامل تھیں جنھیں قاضی عفار نے حکیم اجمل خاں کی ذات سے منسوب کیا ہے۔ مثلاً حکیم صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

"وہ بظاہر جس قدر سنجیدہ اور متحمل تھے اسی قدر بباطن حساس، اور اپنے دُکھ درد کو محسوس کرنے والے تھے۔ جو چیزیں ان کی ظاہری حالت میں کوئی تغیر پیدا نہ کرتی تھی وہی دراصل ان کے دردمند دل پر داغ بن کر بیٹھ جاتی تھیں۔" صد ۲۹۳ حیاتِ اجمل

بعینہٖ یہی کیفیت ایک نسبتی تغیر کے بغیر ابوالکلام کے ہاں بھی ملتی ہے۔ اس کی سب سے واضح مثال حکیم صاحب اور ابوالکلام کے آخری دن ہیں۔ فرقہ وارانہ فسادات نے حکیم صاحب کو اس قدر متاثر کیا کہ بقول قاضی عبدالغفار:

"ان واقعات کے بعد بھی حکیم صاحب سیاسی کاموں میں حصہ لیتے رہے لیکن ان کے دل کا

کوئی تار ٹوٹ چکا تھا اور ان کی صحت بہت گر چکی تھی۔" صد ۳۲۹

تقسیم ملک کے بعد مولانا کی حیثیت بھی ٹھیک یہی نوعیت رکھتی ہے۔ اگرچہ وہ مدتوں وزیر تعلیم کے ممتاز عہدے پر فائز رہے لیکن اس بجھے ہوئے دل اور لوٹے ہوئے دل کے ساتھ جو زخموں سے چور تھا۔ اور اپنی تنہائی کا شکار اور شکوہ مند تھا۔

اس اتحاد طبع نے ایک دوسرے سے حد درجہ قریب کر دیا تھا ابوالکلام کے معتمد ملیح آبادی صاحب کی روایت ہے کہ مولانا کے حکیم صاحب سے نہایت بے تکلفی کے مراسم تھے اور جب کبھی یکجا ہو جاتے تو رونق پیدا ہو جاتی۔ لکھتے ہیں :

"حکیم صاحب مرحوم کو میں پسند نہیں کرتا تھا۔ دو دفعہ سرسری ملاقات ہوئی تھی اور دونوں دفعہ خشکی سے پیش آئے تھے لیکن یہاں رام پور میں نہایت زندہ دل، پر مذاق، دلچسپ ثابت ہوئے۔ انہی دنوں مولانا بھی آ گئے اور ناقابل بیان چہل پہل ہو گئی۔" صد ۳۳۲ ذ۔آ

یہ بے تکلفی اور ہم ذوقی اس حد تک بڑھی کہ ملیح آبادی صاحب کی روایت کے مطابق کچھ لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ مولانا کی مالی امداد حکیم اجمل خاں کے ذمے ہے۔ ملیح آبادی صاحب لکھتے ہیں :

"مولانا کی واپسی کے بعد ایک دن حکیم صاحب مرحوم نے بڑے پر اسرار طریقہ پر سوال کیا مولانا کا ذریعہ معاش کیا ہے؟ یہ سوال میں اور لوگوں سے بھی سن چکا تھا، حکیم صاحب کی زبان سے سننے کا ہرگز متوقع نہ تھا۔ اس واقعہ کا تذکرہ میں نے کیا ہے کہ بعض تعلقات احباب اس وہم میں مبتلا ہیں کہ مولانا کو حکیم صاحب مرحوم سے مالی امداد ملا کرتی تھی۔" صد ۳۳۳ ذ۔آ

غرض ابوالکلام اور اجمل خاں کی اتحاد طبع اور میلان خاطر ایک دوسرے سے اس حد تک قریبی تھی کہ ایک کے بغیر دوسرے کی شخصیت میں خلا کا احساس ہوتا تھا۔ حکیم صاحب اور ابوالکلام کے تعلقات جس مدت پر پھیلے ہوئے ہیں اس میں شاید ہی کوئی زمانہ ہو جب ایک نے دوسرے کو یاد نہ کیا ہو بلکہ ایک زمانہ تک ابوالکلام اس پر مصر رہے کہ حکیم صاحب اپنا تمام وقت صرف قومی کاموں پر صرف کریں اور مطب کا کام موقوف کر دیں۔ تبرکات آزاد کے ایک خط میں یہ خیال اس طرح پیش کرتے ہیں :

"آپ کے جانے کے بعد دہلی میں حکیم صاحب سے میری دوبارہ گفتگو ہوئی۔ اور انھوں نے پوری طرح سعی و کوشش کا وعدہ بھی کیا مگر مشکل یہ ہے کہ ان کی آسودگیاں اس قدر وسیع ہیں کہ

کسی ایک کام کے لئے صرف قوت دشوار ہے" ص۱۲ ت . آ

حالانکہ بعد کے واقعات نے ثابت کر دیا کہ خود ابوالکلام بھی اپنے کو مختلف اور متنوع کاموں سے بچا کر صرف ایک ہی کام کے کبھی نہ ہو سکے۔ اور یہاں بھی اجمل خاں ہی کے طریقے پر گامزن رہے۔ جس وقت ابوالکلام ترک موالات کی تحریک میں گرفتار ہوئے تو اپنی گرفتاری کے موقع پر حکیم صاحب کے نام پیغام میں لکھتے ہیں:

"حکیم صاحب (حکیم اجمل خان) کو میرا پیام پہنچا دیا جائے کہ اب آپ کے دوشِ ہمت پر صرف آپ ہی کے فرائض کا نہیں، بلکہ ہم سب کا بوجھ آپڑا ہے۔ حکمت الٰہی کا منشا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا ہر کے تمام کام آخر تک آپ ہی انجام دیں۔ بہتر یہ ہے کہ اب آپ بمبئی تشریف لے جائیں اور دہلی کی فکر چھوڑ دیں۔" ص۶ قول فیصل

ابوالکلام کے اس اعتماد اور اپنائیت کے جذبے میں ان تمام مشترک اوصاف کو دخل ہے جو دونوں میں بڑی حد تک یکساں تھے۔ ابوالکلام کی ان تمام معیاری اور منتخب شخصیتوں کے اوصاف کا خلاصہ ایک لفظ میں مرد قلندر ہے۔ ابوالکلام کا یہ مثالی کردار ان تمام شخصیتوں میں جیتا جاگتا، ہنستا بولتا اور غالب نظر آتا ہے جن کا اوپر ہم نے تفصیل سے مطالعہ کیا ہے۔ اسی عجلت کی وجہ سے ابوالکلام کو ملائیت سے وحشت ہے۔ اسی خود اعتمادی اور خودداری کی وجہ سے وہ دنیا داری سے سخت برہم و بیزار ہیں۔ اسی قوت اور قطعیت کی وجہ سے وہ ہر میدان میں آگے رہنا چاہتے ہیں۔ تقلید، تعصب اور تصوف کو ناپسند کرتے ہیں۔ شاید اسی لئے انھوں نے غبار خاطر کے ایک خط میں چڑے چڑیا کے پردے میں اپنے ماحول اور مزاج کی نمائندگی کے لئے تین کرداروں کا انتخاب کیا ہے۔ یہ تینوں کردار ابوالکلام کے تنقیدی مطالعہ میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے دو کردار ان کے معتوب اور مردود کردار ہیں۔ ان دونوں پر انھوں نے خوب طنز کیا ہے۔ اور جس طرح اقبال نے اپنے اشعار میں مختلف کرداروں کے روپ میں اپنے خیالات کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ یہاں ابوالکلام نے بھی ان کرداروں سے وہی کام لیا ہے۔ ان میں سے تین کردار جو انھوں نے غبار خاطر کے ایک ہی خط میں پیش کئے ہیں۔ ہمارے خیال میں ابوالکلام کے منتخب کردار ہیں۔ دو منفی اور مطعون کردار ہیں، ایک ایجابی اور اصلی۔ ایک کردار کو ابوالکلام نے مُلّا کا لقب دیا ہے اور اس پر بھرپور طنز کیا ہے لکھتے ہیں:

"ایک چڑا بڑا ہی تند مزاج اور جھگڑالو ہے۔ جب دیکھو زبان فرفر چل رہی ہے اور سر اٹھا ہوا اور سینہ تنا ہوا رہتا ہے۔ جو بھی سامنے آجائے دو دو ہاتھ کئے بغیر نہیں رہے گا..... اپنے شیوہ

خاص میں اس تسلسل کے ساتھ چوں چاں چوں چاں شروع کر دیتا ہے کہ ٹھیک قاآنیؔ کے دماغ کا جامع کا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔" صفحہ ۲۷ غ . خ

اس سے پہلے ہم نے تفصیل سے جن کرداروں کو پیش کیا ہے، ان سب میں بھی ابوالکلام نے اسی ملائیت سے نفرت کا اظہار کیا ہے۔ ملا عبدالقوی کے حال میں یہی چیز نمایاں طور پر پیش کی ہے۔ شیخ بدھا کی مثال سے اسی ملائیت پر طنز کیا ہے اور ہر جگہ اسے مردود اور مذموم ثابت کیا ہے۔

غبار خاطر کا دوسرا کردار جو اس صورت حال کا خوبی سے تجزیہ کرتا ہے وہ صوفی کا کردار ہے۔ ابوالکلام نے اسے بھی ملا کی طرح قابل ملامت قرار دیا ہے اور اس کی ناتوانی اور نزاکت کو اس کی بے عملی اور کم ہمتی کا بہانہ بتایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ٹھیک اس (ملا) کے برعکس ایک دوسرا جوڑا ہے تعرف الاشیاء باضدادہا، اسے جب دیکھیے اپنی حالت میں گم اور خاموش ہے

کار اں کہ خبر شد خبرش باز نیامد

بہت کیا تو کبھی کبھار ایک ہلکی سی ناتمام چوں کی آواز نکال دی۔ اور اس ناتمام چوں کا انداز بھی نطق و سخن کا سا نہیں ہوتا، بلکہ ایک ایسی آواز ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی سر جھکائے اپنی حالت میں گم پڑا رہتا ہو اور کبھی کبھی سر اٹھا کے ہا... کر دیتا ہو۔" صفحہ ۲۷ غ . خ

اس دوسرے کردار میں بھی ابوالکلام نے اپنے مضامین اور مقالات میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اور اسلام کے اصول و عقائد سے اعمال و افعال کے ہر گوشے پر نظر ڈال کر یہ بتایا ہے کہ اسلام کا مزاج رہبانیت، ترک دنیا، خیالی مسائل اور بے عملی کی لغویت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ سرتاسر عمل اور واقعیت پر مبنی ہے۔ چنانچہ ان منفی رجحانات کو ابوالکلام نے ملا۔ اور صوفی کا لقب دے کر اپنے محبوب اور منتخب کردار کو وہ نام دیا ہے جو ان کی تمام مثالی اور معیاری شخصیتوں کا مشترک کردار ہے۔ یعنی مرد قلندر۔ ابوالکلام نے غالباً ملا اور صوفی کو بھی اسی لئے پیش کیا ہے کہ انھیں قلندر کے کردار کو بہت نمایاں کر کے پیش کرنا تھا۔ اس کے تعارف میں ابوالکلام لکھتے ہیں:

"التفات و تغافل کی ان عشوہ گریوں کی ابھی جلوہ فروشی ہو رہی تھی کہ ایک تنومند چڑے نے جو اپنی قلندرانہ بے دماغی اور رندانہ جراتوں کے لحاظ سے پورے حلقے میں

ممتاز تھا۔ سلسلہ کار کی دراز دستی سے اُکتا کر بے باکانہ قدم اُٹھا دیا۔ اور زبان حال سے یہ نعرۂ مستانہ لگاتا ہوا یک دفعہ دانوں پر لوٹ پڑا ؎

زویم بر صف رنداں و ہر چہ بادا باد

اس ایک قدم کا اُٹھنا تھا کہ معلوم ہوا جیسے اچانک تمام رُکے ہوئے قدموں کے بندھن کھل پڑے۔ اب نہ کسی قدم میں جھجک تھی، نہ کسی نگاہ میں تذبذب۔ مجمع کا مجمع یک دفعہ دانوں پر ٹوٹ پڑا۔ اور انگریزی محاورہ کی ترکیب مستعار لی جائے تو کہا جا سکتا ہے۔ حجابِ تامل کی ساری برف اچانک ٹوٹ گئی۔ یا یوں کہئے کہ پگھل گئی۔ غور کیجئے تو اس کارگاہ عالم کے ہر گوشے کی قدم رانیاں ہمیشہ اس ایک قدم کے انتظار میں رہا کرتی ہیں۔ جب تک یہ نہیں اُٹھتا سارے قدم زمین میں گڑے رہتے ہیں۔ یہ اُٹھا اور گویا ساری دنیا اچانک اُمڈ گئی ؎

نامردی و مردی قدمے فاصلہ دارد

اس بزم سود و زیاں میں کامرانی کا جام کبھی کوتاہ دستوں کے لئے نہیں بھرا گیا۔ وہ ہمیشہ انھیں کے حصے میں آیا جو خود بڑھ کر اٹھا لینے کی جرأت رکھتے تھے۔ شاد عظیم آبادی مرحوم نے ایک شعر کیا خوب کہا تھا ؎

یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی ۔۔۔ جو بڑھ کر خود اُٹھا لے ہاتھ میں مینا اسی کا ہے

اس حیثیت کا بے باکانہ قدم کچھ ایسا دل بستہ واقع ہوا کہ اسی وقت دل نے ٹھان لی کہ اس مرد کار سے رسم و راہ بڑھانی چاہیے۔ میں نے اس کا نام قلندر رکھ دیا کیونکہ بے دماغی اور وارستگی کی سرگرانی کے ساتھ ساتھ خوش سلیقگی کا بانکپن بھی ملا ہوا تھا اور اس کی وضع قلندرانہ کو آب و تاب دے رہا تھا۔" صفحہ ۲۶۳ غ۔خ

یہاں ابوالکلام نے خود اس کردار کے تین نمایاں اجزاء کو اس ترتیب سے بیان کیا ہے۔ بیباکی، بے دماغی۔ اور بانکپن۔ ابوالکلام کی تمام منتخب شخصیتوں میں یہی تین صفات مسلسل اور معیاری شکل میں موجود ہیں اور یہی تین صفات ہیں جنھیں انھوں نے معیاری انسانوں میں غالب بنا کر پیش کیا ہے اور انھیں تین صفات کے مجموعہ نے ان کی شخصیت میں وہ تمام کردار مجتمع کر دیئے ہیں جن کا مرقع انھوں نے رنگ برنگ سے پیش کیا ہے۔ یہی

وجہ ہے کہ ابوالکلام کی تمام معیاری اور منتخب شخصیتوں میں ان کی اپنی شخصیت کا جلوہ نظر آتا ہے اور تمام شخصیتوں کے جلوے ان کی شخصیت میں جمع ہو جاتے ہیں یہ نقش اور نقاش کا یہ تعلق اس درجہ واضح اور واقعی ہے کہ ابوالکلام کے ہاں انہی تین کرداروں کا ہنگامہ طرح طرح کے پہلو لئے ہوئے بھیس بدل بدل کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ اور ان کا انداز فکر ان میں ہر جگہ نمایاں ہے

تعلیمی ادارے

ابوالکلام نے جس طرح بعض خاص اور منتخب صفات اور صلاحیتوں کے افراد کے انتخاب سے اپنی شخصیت کے مطالعہ کا ایک مستقل معیار متعین کر لیا۔ اسی طرح ان کے منتخب اور محبوب تعلیمی ادارے بھی ان کی شخصیت کے مطالعے کے متعین پیمانے ہیں۔

افراد کی طرح اداروں کا بھی مخصوص کردار ہوتا ہے جو افراد کے کردار سے مضبوط قرار دیا جا سکتا ہے۔ اداروں کے کردار کی وسعت میں اکثر افراد کے کردار گم ہو جاتے ہیں۔ فرد کے کردار کے مقابلے میں اداروں کے کردار کی مضبوطی ان کی مستقلی سے متعین کی جا سکتی ہے۔ فرد کی شخصیت کے اظہار کے وسائل کتنے ہی وسیع ہوں مگر آخر محدود ثابت ہوتے ہیں۔ اداروں کی شخصیت کے اظہار کے وسائل خواہ کتنے ہی محدود قرار پائیں مگر مقابلتاً وہ فرد کے وسائل سے وسیع تر رہتے ہیں۔ اس طرح دونوں کی حدوں میں غیر معمولی فصل اور فرق پایا جاتا ہے۔ فرد اپنے وسائل کا دائرہ کتنا ہی وسیع کرے لیکن وہ ادارے کے محدود سے محدود تر دائرہ میں سما جاتا ہے۔ ادارے اپنے دائرے کو خواہ کتنا ہی مختصر کریں۔ مگر افراد میں گم نہیں ہوتے۔ اس فرق کے پیش نظر اگر ابوالکلام کے کردار کا مطالعہ ان کے محبوب اور منتخب اداروں سے کیا جائے تو ان کے کردار کے عنصر گوشے متعین ہو جاتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی زندگی کا سراغ چار زاویوں سے لگایا جا سکتا ہے۔ اور انہی چار زاویوں کو چار تعلیمی ادارے پیش کرتے ہیں۔

علی گڈھ کی مسلم یونی ورسٹی۔ لکھنؤ کا ندوۃ العلماء، دیوبند کا دارالعلوم ۔ ۔ ۔ اور دہلی کا جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ دیوبند اپنی قدامت پرستی کے لحاظ سے اور علی گڈھ اپنی جدت پسندی کے نقطہ نظر سے ایک دوسرے کے بین واضح حریف بن گئے۔ اگرچہ دونوں کی رگوں میں ایک ہی تہذیب کا خون تھا لیکن دونوں کی تربیت

دو جداگانہ فضاؤں میں ہوئی، اور بتدریج دونوں ایک دوسرے کے حریف بن گئے۔

بقول عبیداللہ سندھی:

"اس جماعت (حزب ولی اللّٰہی) کی مرکزی قوت ایک اختلاف کی بنا پر جو ایام محاربہ میں سلطان (مغل بادشاہ) کی طرفداری اور غیر جانبداری سے پیدا ہوا تھا دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ جس طرح مولانا قاسم دہلی کالج کے عربی حصے کو دیوبند لے گئے اسی طرح سر سید احمد خاں نے دہلی کالج کے انگریزی حصے کو علی گڑھ پہنچا دیا۔" ص ۱۴۲ علی گڑھ تحریک

عبیداللہ سندھی کی رائے میں دیوبند اور علی گڑھ کی تحریکیں ایک ہی سرچشمے کے دو دھارے ہیں، جو مخالف سمت میں نہیں ساتھ ساتھ بہہ رہے ہیں:

"سید احمد خاں نے دہلی کالج میں مولانا مملوک علی کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا تھا۔ یہ مولانا قاسم کے اُستاد اور رشتے میں چچا ہوتے تھے اور جب دیوبند تحریک کی ذہنی بنیادیں مکہ معظمہ میں ڈالی گئیں تو ان کے لئے تعلیمی قالب تیار کرنے کا کام ہندوستان میں مولانا مملوک علی کے سپرد کیا گیا۔" ص ۱۴۱ علی گڑھ تحریک

ابتدا میں دونو کا زاویہ نگاہ خواہ کتنا ہی قریب رہا ہو۔ مگر جوں جوں وقت گزرتا گیا ایک دوسرے سے بعد بڑھتا گیا۔ دونوں کی دنیائیں ایک دوسرے سے اتنی دور ہوتی چلی گئیں کہ دونوں کی ذہنی آب و ہوا میں کوئی مناسبت تلاش کرنا جوئے شیر کا لانا ہے۔ علی گڑھ اور دیوبند دونوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی علمی ادبی اور ذہنی زندگی پر اگرچہ ناقابل تردید اثرات مرتب کئے۔ مگر یہ سب اثرات اپنے دائروں میں محدود ہیں۔ چند مخصوص سیاسی افراد کو نظر انداز کر دیا جائے جو ہمارے موضوع سے خارج ہیں تو کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں عظیم الشان اداروں نے ہندوستانی مسلمانوں کی مجموعی زندگی پر کوئی قابل ذکر اثر نہیں ڈالا، اور ۱۸۵۷ء کے بعد سے جس ذہنی انتشار اور عملی جمود میں مسلمان مبتلا رہے وہ مجموعی حیثیت سے اس جمود اور انتشار پر کبھی غالب نہ آ سکے۔ اور جوں جوں وقت گزرتا گیا قوم کا مرض بڑھتا گیا۔ بقول ابوالکلام کے:

"اہل علم نفس اصلاح میں متفق ہیں، لیکن تفصیلات میں اختلاف عظیم حائل ہے اور معاملہ اصلاح کے حقیقی مطالب و مہمات پر بجز ایک جماعت قلیل مصلحین کے وقلیلٌ من عبادی الشکور خود عامۂ اہل علم کی بھی نظر نہیں۔ حتیٰ کہ بعض کے نزدیک جو کام داخل اصلاح ہے وہی دوسرے

کے لئے داخل فساد ہے۔" ص۲۶۱ ت۔آ

اس جمود و انتشار کا شکار علمائے قدیم بھی تھے اور جدید بھی۔ دیوبند کے سند یافتہ علماء کا تسلط و اقتدار مسجد و منبر پر کم و بیش اسی طرح رہا جس طرح اس سے پہلے تھا لیکن مسجدوں کی محدود فضا سے آگے نہ علماء دیکھ سکے نہ ان کی کوئی آواز وہاں تک پہنچ سکی۔ ان کی تقلیدی روش فقہی مسائل سے دلچسپی اور عام زندگی سے بے تعلقی اس درجہ واضح ہے کہ آج بھی مسجدوں کے خطبے اور خطیب اس تقلید اور جمود کی خوبی اور خرابی کے نمونے ہیں۔ مسجدوں کی فضا اور ماضی کا فسانہ بنیادی اعتبار سے بہت مختلف نہیں ہے دوسری طرف سرکاری نوکریوں پر علی گڑھ کے تعلیم یافتہ طلبا کے تسلط و اقتدار سے مسلمانوں کی مجموعی زندگی اتنی ہی بے رنگ اور بے اثر رہی جتنی مجرموں اور گنہگاروں کی موسمی ہواؤں کی روشنی اور رفتار سے بے تعلق رہتی ہے۔ عدالتیں اور عبادت گاہیں دونوں عبرت سے محروم ہو گئیں۔ عبادت کا مفہوم علماء نے رسم کی ادائیگی قرار دیا اور عدالتوں نے ضابطے کی خانہ پری۔

یہ تھی وہ حوصلہ آزما اور ہمت شکن صورت حال جس پر ابوالکلام نے یوں خون کے آنسو بہائے ہیں:

"کاش امت کے مفاسد کی عمارتیں صرف زمینوں اور آبادیوں ہی میں بنی ہوتیں اور انہیں ڈھا کر ہم فارغ البال ہو جاتے لیکن انہوں نے تو دلوں اور روحوں میں اپنی بستیاں بسائی ہیں۔ جب تک وہ نہیں اکھڑ جاتیں اینٹ اور چونے کی دیواریں گرا کر ہم کیا بنا لیں گے۔"
ص۲۲۹ ت۔آ

اس جمود اور انتشار سے اکتا کر سید احمد خاں نے بڑے شور اور شدت سے تقلید کے خلاف بغاوت کی اور جمود و انتشار کو توڑنے کی شاندار کوششیں کیں۔ لیکن ان کے مقلدین نے بڑی معتقدانہ روش سے ان کے ہر قول کو لفظاً لفظاً قبول کر لیا لیکن ہر عمل کو اس طرح نظر انداز کر دیا کہ گویا یہ فرض کفایہ تھا۔ گویا علما سید احمد خاں کا جذبۂ خلوص و خیر خواہی نیم صدی کا کفارۂ عظیم تھا

ہندوستانی مسلمانوں کے یہ دونوں طبقے جو اپنے تئیں مسلمانوں کی رہنمائی کی خوش فہمی میں مبتلا تھے اس تباہی کے تماشے میں شریک اور شور و شر میں متفق تھے۔ جدید تعلیم یافتہ طبقہ قوم کے غم میں حکام کے ساتھ ڈنر کھاتا تھا۔ قدیم تعلیم یافتہ طبقہ ایصال ثواب کے اعتقاد میں نذر و نیاز کی دعوتیں۔ قوم کا ذہنی معاشی اور تعلیمی زوال دونوں میں گرما گرم موضوع بحث تو اکثر رہا لیکن عموماً کھانے کے بعد حقہ، پان بیڑی، سگریٹ یا اگر

اللہ نے توفیق دی تو شراب پر۔ عام مسلمان دینی مسائل میں دیوبند کے فتوے اور دنیاوی معاملات میں علی گڑھ کے فیصلے کو قرآن و حدیث سمجھتے سمجھتے قرآن حدیث سے عملاً بے نیاز ہو گئے۔ عام مسلمانوں میں ذاتی مفاد قیدوں اور فیصلوں پر عموماً مقدم رہا۔ ۱۹۲۰ء کی تحریک خلافت کی وقتی بیداری اور جذباتی تنظیم کے سوا اس صورت حال میں اور کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں ہوئی۔ یہ تبدیلی بھی اس لحاظ سے خصوصیت سے قابل ذکر تھی کہ نصف صدی سے کچھ زائد کے شدید جمود اور سخت بے بسی کے بعد ایک بیداری اور حرکت پیدا ہو گئی تھی بقول ابوالکلام:

"کون نہیں جانتا کہ صدیوں سے مسلمان صرف غلطیوں اور گمراہیوں کے لئے وقف ہیں۔ ابتداً پہلے جو کچھ تھا غفلت تھی جمود تھا جس کا نتیجہ بجز ہلاکت کے اور کچھ نہ تھا۔ اب بہرحال بیداری ہے اور حرکت۔ اور اگر راہ اصلاح و ترقی میں ٹھوکریں بھی لگیں تو اس سے بہتر ہے کہ موت کا سکون ہو۔" صفحہ ۲۲

یہ ٹھوکریں تو برابر لگتی رہیں لیکن اصلاح و ترقی کی کوششیں نقش بر آب ثابت ہوئیں اور مسلمانوں کی عام تعلیمی، تہذیبی اور خصوصاً معاشی بدحالی خطرناک صورت حال اختیار کرتی رہی

سید احمد خاں نے جس جمود اور انتشار سے اکتا کر علمی اور تعلیمی حلقوں میں بغاوت کی تھی اور تقلیدی روش اور ملایانہ مزاج کی شاہراہ عام سے ہٹ کر چلنے کی کوشش کی تھی۔ اس پر پچھلے ابواب میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ کم و بیش اسی تقلیدی روش اور ملایانہ مزاج کے خلاف ابوالکلام نے بھی اپنی صدا بلند کی۔ دراصل ابوالکلام کی صدا سید احمد خاں ہی کی صدائے بازگشت تھی۔

سید احمد خاں نے جن مقاصد کی ترجمانی کے لئے تہذیب الاخلاق جاری کیا تھا انہی میں سے ایک اساسی اثر تقلید کی مخالفت اور آزادیٔ رائے کی حمایت کرنا تھا۔ تہذیب الاخلاق کے پرچوں میں مقاصد کا تعین کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"مسلمانوں کی رائے اور ان کے خیالات ہر ایک امر میں تقلید کرتے کرتے ایسے پست اور پامال ہو گئے ہیں جس کے سبب کسی قسم کی ترقی کی تحریک ان میں نہیں ہوتی۔ پس جب تک کہ رائے کی آزادی ان میں پیدا نہ ہوگی اس وقت تک ان میں تہذیب نہیں آئے گی۔"

صفحہ ۲ مئی ۱۸۷۱ء۔ تحریک نمبر

سید احمد خاں کا حریت رائے کا یہ نعرہ ابوالکلام کے ہاں صور آئندگی بن گیا اور دونوں کی اس قومی

حمیت اور قلبی حرارت کا ماخذ ایک ہی ہے۔ چنانچہ اکرام نے اس آگ کا سلسلہ شاہ اسمٰعیل شہید سے ملایا ہے۔ اکرام کا یہ خیال تاریخی صداقت پر مبنی ہے کہ غالب اور سید احمد خاں دونوں نے یہ آگ اسی آتشکدے سے حاصل کی۔ شاہ اسمٰعیل شہید کی تصانیف کا اہم ترین پہلو تقلید کے خلاف جہاد ہے۔ جس آزادی اور جرأت سے شاہ شہید نے رائے عامہ اور مسلمہ ہستیوں کی مخالفت کی اس کا اثر غالب پر بھی پڑا۔ مرزا نے شاہ صاحب کو جس طرح مذہب یا رسوم معاشرت میں تقلید کی مخالفت کرتے دیکھا اسی طرح خود فن لغت اور شعر گوئی میں اُستادوں پر آزادانہ نکتہ چینی کی۔ جس طرح شاہ صاحب بڑے بڑے بزرگوں کے نام گنا کر کہتے تھے کہ آخر وہ انسان تھے اور غلطی کر سکتے تھے۔ اسی انداز سے غالب نے بھی کہا کہ اگلے جو کچھ کہہ گئے ہیں وہ سب صحیح نہیں اور ہر جگہ اُن کی لکیر صراطِ مستقیم نہیں ہوتی۔ اکرام حیات غالب میں لکھتے ہیں :

"مولانا شہید نے اس زمانے کی ایک اور عظیم المرتبت شخصیت (سرسید) پر اثر ڈالا۔ حالی سرسید کے ابتدائی ایام کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "مولانا اسمٰعیل شہید نے ان کے خیالات کی اور زیادہ اصلاح کی اور انھیں کسی قدر تقلید کی بندشوں سے آزاد کیا" صہ۴۹ بحوالہ حیات غالب

ابوالکلام غالب اور سید احمد خاں سے کس قدر متاثر رہے ہیں اس پر پچھلے ابواب میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ یہ چنگاری انھیں بھی اسی آتش کدے سے ملی۔ تقلید سے بغاوت اور جمود کی مخالفت میں سید احمد خاں اور ابوالکلام کی روش ایک ہے۔ فرق اگر ہے تو یہ کہ سید احمد خاں نے جن تقلیدی بتوں کو توڑ دیا تھا، ان کے مقلدین نے ان سب کی جگہ بقول ابوالکلام کے ایک بڑا بت تراش لیا تھا۔

"ان لوگوں نے اپنی تقلید اور پرستش کا ایک نیا بت بنا لیا ہے اور اس کا نام رکھا ہے "سرسید کی پالیسی"۔ یونانی علم الاصنام میں ہر طاقت کے لئے ایک مخصوص بت ہوتا تھا۔ یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ رزق کا دیوتا علم کے دیوتا کے کاموں میں مداخلت کرے یا کیوپڈ وینس کی حکومت میں خلل ڈالے لیکن ان لوگوں نے صرف ایک ہی بُت بنایا ہے اور اس کے اختیارات اتنے وسیع ہیں کہ علم و عمل کا کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں" صہ۳۲ آثار ابوالکلام

ابوالکلام کی اس تنقید میں سید احمد خاں کی روح موجود ہے۔ وہ تقلیدی فکر اور اس سے سخت تنفر میں اور اسی جذبہ و جوش کے ساتھ جو خود سید احمد خاں کا تھا۔ لیکن اس تنقید کے ساتھ ساتھ وہ سید احمد خاں کے مخالف نہیں ہیں۔ علی گڑھ کی مخالفت کو سید احمد خاں کی مخالفت قرار دینا درست نہیں ہے۔ لیکن اسے

غلطی سے سید احمد خاں کی مخالفت سمجھ لیا گیا ہے۔ سید احمد خاں اور ابوالکلام کا نصب العین کم و بیش ایک ہی تھا۔ سید احمد خاں نے عام جمود اور انتشار سے اکتا کر اور تقلیدی دائرے کو توڑ کر عام مسلمانوں میں جس ذہن اور ضرورت کا احساس پیدا کرنا چاہا اس ذہن اور ضرورت کی طرف شبلی نے ندوے کے نام سے علماء کو متوجہ کیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شبلی کے ذہن کی تعمیر اور تبدیلی میں سید احمد خاں کا ہاتھ اس قدر نمایاں ہے کہ شبلی کے پرجوش مداح اور غالی معتقد مہدی افادی بھی اس کا انکار نہ کر سکے۔ تعجب اور تاسف کے ساتھ مہدی افادی کو بھی اس حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ سید احمد خاں کا دل اور حوصلہ اپنے معاصرین کے لئے جتنا بڑا تھا ان کے معاصرین اس نعمت اور نوازش سے محروم تھے۔ سید احمد خاں کی یہ قابل ذکر خصوصیت ان کی عظیم شخصیت کا کمال اور کارنامہ قرار دی جا سکتی ہے۔ اس شخصیت نے کردار کے آفتاب نے نہ صرف اپنے عہد کے ماہتاب اور ستاروں کو روشن کیا بلکہ بہت سے خاک کے ذروں کو بھی وہ چمک عطا کر دی کہ ان پر جواہرات کا دھوکہ ہونے لگا۔ مہدی شبلی کی عقیدت و عظمت کے اعتراف کے ساتھ سید احمد خاں کی اس عظمت کا ان لفظوں میں اعلان کرتے ہیں:

"سر سید نے ہمیشہ معاصرین ادب کی حوصلہ افزائی کی۔ ان کی با اثر شخصیت خاموش تصرف کے ساتھ دوسروں کی قلب ماہیت کرتی رہتی تھی۔ شبلی نے مولویت علی گڑھ پہنچ کر چھوڑی۔ ان کے خیالات کی کایا پلٹ 'مذاق تصنیف' اور 'وسیع النظری' غرض یہ جو کچھ ہوئے سرسید کے دامن تربیت کا اثر تھا۔ شبلی نے المامون کا دوسرا ایڈیشن جب شائع کیا ہے تو سرسید نے جس خلوص کے ساتھ اس پر دیباچہ لکھا وہ آج بھی ان کی شرافت دلی کا پتہ دیتا ہے۔ اسی طرح حالی کی پیرانہ شاعری، خیالات کے لحاظ سے سرسید کے فیض صحبت کی ممنون ہے۔

ص ۳۱۸ افادات مہدی

اسی بحث میں لکھتے ہیں:

"نذیر احمد بھی تقدس پسند تھے۔ ان کے لئے سے زیادہ تر سرسید پر رہی۔ لیکن اس طرح سے

وہ کہیں اور سنا کرے کوئی

خلوص تھا اگر حرف حرف سے ٹپکا پڑتا تھا۔ طبیعت پر معتزلانہ رنگ غالب تھا اس نے شروع شروع سرسید کے اجتہادات کے عقیدت کیشانہ صفائی میں کسی سے پیچھے نہیں تھے اور اس پر فخر کرتے تھے۔" ص ۳۱۴ افادات مہدی

سید احمد خاں کے معاصرین ان کے برعکس اس وسعتِ قلب و نظر سے محروم تھے۔ نہ صرف معاصرین بلکہ ان سے تلمذ و تعلق رکھنے والے بھی یہ ظرف نہ رکھتے تھے کہ اس بیرِ دانا کی دوربینی اور دور اندیشی سے کم سے کم مستفید ہی ہوسکیں۔ چنانچہ شبلی نے اس تعلق و تلمذ کے باوجود حیات جاوید کو بغیر اس کا مطالعہ کئے ہوئے کتاب المناقب قرار دے دیا۔ شبلی نے حیات جاوید کو سید احمد خاں کی مدلل مداحی کہہ کر حالی پر پھبتی کسی تو خود شبلی کے غالی معتقد اور مداح مہدی افادی بھی اس کی تاب نہ لا سکے اور انھیں بھی یہ کہتے بنی:

"غالب کی طرح شبلی کی افراطِ خودداری معاصرانہ کمالات کے اعتراف میں فیاض نہیں ہے شبلی نے الکلام لکھی لیکن سرسید کا نام تک نہ آیا۔ حالانکہ سرسید پہلے شخص ہیں جنھوں نے دورِ جدید میں مذہب کو معقولات عصریہ سے تطبیق دینے کی کوشش کی اور یہ امر بلا اختلاف ان کی اولیات میں محسوب ہونے کے لائق ہے۔ ہم کو مصر کے مذہبی لٹریچر کی اوقات معلوم ہے اس لئے مصطلح جبہ و دستار کی فضیلت سے اگر قطع نظر کر لیجئے تو سرسید اور ان کے رفقاء نے جو کچھ لکھ دیا ہے مشکل سے اس پر کچھ اضافہ ہوسکتا ہے۔ اور یہ اتنا بڑا کارنامہ ہے کہ عدم اعتراف دراصل لٹریچر کی خویش ظرفی ہوگی۔ میں یہاں اس بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتا کہ عقائد کی جو جذباتی چیزیں ہیں معقولات سے بھڑانا جن پر ہمارے متکلمین کو اس قدر اصرار ہے دراصل کہاں تک گول خانے میں چوکھنٹی چیز کا مصداق ہے۔ میرا منشا صرف یہ ہے کہ اس موضوع پر جو کچھ اس وقت لکھا گیا یا آئندہ لکھا جائے گا وہ محض سرسید کے قلم کی آواز بازگشت تھی۔" صـ ۲۲ افادات مہدی

سید احمد خاں کی تربیت اور تعلق سے اس میں شک نہیں کہ شبلی نے مولویت کا جبہ و دستار ترک کر دیا۔ اس میں شبہہ نہیں کہ وہ قدیم علماء کے سطحی مسلک سے بہت بلند ہوگئے۔ علی گڈھ کے شعبہ مخطوطات میں راقم الحروف کی نظر سے مولانا رشید احمد گنگوہی کا وہ فتویٰ گزرا ہے، جس میں انھوں نے نصاریٰ سے تعلیم حاصل کرنا شرعاً ممنوع قرار دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شبلی اس منزل سے بہت آگے تھا لیکن علی گڈھ پہنچ کر تعلیم جدید کے بارے میں ان کے تاثرات کم و بیش اسی سطح کے ہیں جو حضرت گنگوہی کے ندوے کی تعلیم کے بارے میں تھے۔ شبلی کا ذہن تعلیم جدید کے مسائل کو سمجھنے سے یکسر عاجز رہا۔ دارالعلوم ندوہ کا سارا تخیل و تار و پود دارالعلوم دیوبند ہی سے مستعار تھا صرف اتنے فرق کے ساتھ

کہ دیوبند کی عمارت میں کوئی ایسا دریچہ کھلا نہیں رکھا گیا تھا جہاں سے نئی روشنی کی کوئی کرن بھی وہاں تک پہنچ سکے۔ اس کے مقابلے میں شبلی چاہتے تھے کہ ندوے کی عمارت میں اتنے جھروکے رکھنے چاہئیں کہ ہوا کا گزر ممکن ہو۔ مگر کھڑکی کھولنے کی ہمت ان میں بھی نہ تھی۔ اس طرح شبلی کا سارا اصلاحی تخیل درس نظامیہ کی اصلاح سے بڑھ کر نہ تھا اور اصلاح بھی مضامین کی حد تک نہ تھی بلکہ درسیہ کتب کی تبدیلی تک تھی شبلی کا ذوق دیوبند سے یقیناً بلند تھا۔ ان کی نفاست طبع قابل تعریف تھی۔ ندوے نے عربی ادب پر جو توجہ کی، دیوبند اس سے محروم تھا۔ علم حدیث سے غیر معمولی شغف کے باوجود دیوبند اس فقہی سطح سے بلند نہ ہو سکا جو حدیث و سنت کا فیضان ہے۔ لیکن جس طرح دیوبند نے فقہ کی روشنی میں حدیث کا مطالعہ کیا ٹھیک اسی طرح ندوے نے حدیث کی روشنی پر توجہ زور دیا۔ مگر قرآن کا مطالعہ سرسری ہی رکھا۔ دونوں میں سے کوئی بھی اس معیار حق تک نہ پہنچ سکا ؎

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

دیوبند کا سارا زور یہ تھا کہ فقہ حنفی از اول تا آخر سنت سے مستعار ہے۔ اور سنت کا انکار ضلالت و گمراہی ہے۔ دیوبند کے اس مسلک پر اس میں شک نہیں کہ ابوالکلام اور شبلی دونوں نے بڑی شدید اور شاندار تنقید کی ہے۔ مگر حدیث کے ماخذ و محور قرآن پر ندوے نے بھی کوئی خاص توجہ ضروری نہ سمجھی۔ امام اعظم کے مسلک پر جس شان و شکوہ کی تنقید یں مدتوں کی جاتی رہی ان سے تو کچھ ایسا اندازہ ہوا کہ گویا فقہ حنفی سرتاسر پوست ہی پوست ہے، مغز کا نام نہیں۔ عجمیت اور یونانیت کی آڑ میں محض عجمیت اور یونانیت ہی نہ تھی اور بھی بہت کچھ تھا جس زور شور سے یہ طوفان اٹھا تھا۔ اس کی گھن گرج نے اگر یہ ہندوستان کی تقلیدی مذہبی دنیا میں ایک تہلکہ تو ضرور مچا دیا لیکن اس مردہ زمین کو جو فکر کی عام سطح سے فراز واقع ہوئی تھی یہ طوفان بھی سیراب نہ کر سکا۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ندوہ دیوبند سے بہت بلندی پر واقع تھا تو بھی اس کی سمت و رسمجھ دیوبند سے چنداں مختلف نہ تھی۔ دیوبند اور ندوے نے ... علی گڑھ سے جدا گانہ روش اختیار کی۔ دونوں علی گڑھ کے شدید مخالف تھے۔ لیکن دونوں کی سمت اور سمجھ اس بھول بھلیاں کی کی طرح تھی جس میں ساری عمارت دروازوں کی تعداد کی کثرت پر مبنی ہوتی ہے۔ جہاں دروازوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے عمارت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

شبلی اور ابوالکلام دونوں نے نہ صرف ہندوستان کی قدیم تعلیم گاہوں پر بلکہ مصر کی جامعہ ازہر تک کے طریقہ تعلیم اور طرز تربیت پر جس انداز سے گفتگو کی ہے اس سے یہ دھوکہ اکثر ہوتا ہے کہ وہ قدیم تعلیم سے انتہائی غیر مطمئن تھے۔ لیکن تعلیم جدید کے بارے میں ان کے ارشادات کچھ ایسی نوعیت رکھتے ہیں گویا ہر طرف کفر و الحاد کی آندھیاں چل رہی ہیں اور اسلام کی ساری شمعیں بھی بجھ چکی ہیں بس ایک ہی دیا باقی ہے اور اگر یہ بھی بجھ گیا تو عالم انسانیت پر تاریکی ہی تاریکی چھا جائے گی۔ مثلاً شبلی نے جب مشرق وسطیٰ (بلاد اسلامیہ) کا سفر کیا تو قدیم تعلیم کے بارے میں اپنے تاثرات اس شدت سے ان لفظوں میں پیش کئے ہیں:

"موجودہ ایران تعلیم پستی کی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ اس کے مقابلے میں ہمارے ہندوستان کی تعلیم غنیمت ہے۔ اس سفر میں جس چیز کا تصور میری تمام مسرتوں اور خوشیوں کو برباد کر دیتا تھا۔ وہ اس قدیم تعلیم کی ابتری تھی۔" ص ۲: ح۔ ش

دوسری طرف شبلی جدید تعلیم سے بھی حد درجہ غیر مطمئن تھے۔ اور ابوالکلام کی طرح نہ صرف قدیم تعلیم بلکہ جدید تعلیم کے بارے میں بھی دونوں میں عجیب طرح کی سطحی تنقید ملتی ہے۔ شبلی لکھتے ہیں:

"سیاسی قید و بند کا، یہ بھی اثر ہے کہ تعلیم یافتہ گروہ میں ابھی تک وہ زندہ دلی، آزاد خیالی، حوصلہ مند بلند نظری نہیں پیدا ہوئی جو نئی تعلیم کا لازمہ ہے۔" ص ۲ حیات شبلی

شبلی کا یہ تاثر اپنی جگہ بنیادی طور پر صحیح تھا کہ جامعہ ازہر جیسے اسلامی ادارے میں بحیثیت معاشرت کا انداز نہایت سطحی اور پست تھا۔ اس موقع پر ان کی مایوسی بجا تھی۔ اس مایوسی کا تلخ اور تکلیف دہ احساس ان کے حساس دل کو ہوا۔ اور وہ اپنے زخموں کو چھپا نہ سکے۔ کس دکھ اور درد سے لکھتے ہیں:

"مجھ کو اپنے تمام سفر میں جس قدر جامع ازہر کے حالات سے مسلمانوں کی بدبختی کا یقین ہوا کسی چیز سے نہیں ہوا...... افسوس وہ بجائے فائدہ پہنچانے کے لاکھوں مسلمانوں کو برباد کر چکا ہے۔ اور کرتا جاتا ہے۔ تربیت و معاشرت کا جو طریقہ ہے اور جس کا میں ابھی ذکر کر چکا ہوں، اس سے حوصلہ مندی، بلند نظری، جوش، ہمت غرض تمام شریفانہ اوصاف کا استیصال ہو جاتا ہے میں نے یہاں ایسے طلبہ دیکھے ہیں جن کے عزیز اور نہایت قریب عزیز رجال، امراء وغیرہ، خود اس شہر میں بڑے بڑے معزز عہدوں پر ہیں اور ان کی تمام ضروریات کے متکفل بھی ہیں تاہم چونکہ یہ طلبہ ازہر میں رہتے ہیں، اس لئے ان

کہ عام بازار میں ہاتھ پھیلا کر روٹیاں لینے میں ذرا شرم نہیں آتی۔ طالب علموں کی ناشائستگی اور پست حوصلگی کا یہ حال ہے کہ بازار میں پیسے کی ترکاری خریدتے ہیں تو کنجڑے کو قسم دلاتے جاتے ہیں کہ بہ راس سیدنا الحسین یعنی تجکو امام حسین کے سر کی قسم واجبی قیمت بتانا۔ کیا اس قسم کے تربیت یافتہ لوگوں سے یہ اُمید ہو سکتی ہے کہ وہ اسلام کی عظمت و شان بڑھائیں گے؟" صد ۲۱۳ ح۔ ش

لیکن بعد کو جب شیخ مراغی کی اصلاحات نے جامعہ ازھر میں اہم تبدیلیاں کیں تو شبلی کی مایوسی ابوالکلام کے ہاں اُمید کا پیام بن گئی۔ ہندوستان میں مصری وفد کی آمد کے سلسلے میں ابوالکلام لکھتے ہیں:

"علماء وفد بہرحال ازہری ہی ہیں۔ اس لئے کوئی بہ زیادہ توقع تو کی نہیں جا سکتی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ اب ازھر وہ ازھر نہیں رہا جو پچاس برس پہلے تھا اور جس سے شیخ محمد عبدہٗ کو بالکل مایوس ہو جانا پڑا تھا۔ اب ازھری مولوی بہرحال وقت کی عام مولویانہ سطح سے بلند تر ذہنیت رکھتا ہے۔ اور شیخ مراغی کی اصلاحات نے تو واقعی اسے بالکل ایک نئے عالم میں پہنچا دیا ہے۔" صد ۱۶۸ ت آ

شبلی قدیم تعلیم اور قدیم تعلیمی اداروں سے جس حد تک مایوس تھے جدید تعلیم اور اس کے اداروں سے بھی چنداں پُر اُمید نہ تھے۔ بلکہ علی گڑھ پہنچ کر جدید تعلیم کے بارے میں ان کا تصور ہی فوراً ہو لیا: ہے جس قدر وہ خود مولویت سے بیزار تھے، مگر مولوی بن کر۔ وہ روشن خیال بھی تھے اور وسیع النظر بھی لیکن گلدستہ کے پھولوں کی طرح جن میں جڑیں نہیں ہوتیں۔ شبلی کی زبان کا ذائقہ اچھا تھا۔ ذوق اس سے بھی اچھا لیکن ذہنیت کے اعتبار سے عام ہندوستانی مولوی سے چنداں مختلف نہ تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:

"یہاں آکر میرے تمام خیالات مضبوط ہو گئے۔ معلوم ہوا کہ انگریزی داں فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے۔ مذہب کو جانے دو خیالات کی وسعت، آزادی، بلند ہمتی، ترقی کا جوش برائے نام ہیں۔ یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا۔ بس خالی کوٹ پتلون کی نمائش گاہ ہے۔ ہمارے شہر کے نوخیز لڑکے ہو کر بی۔ اے کی نسبت خیال دلاتے تھے کہ وہ مذہبی باتوں کو تمام تر ضعیف ثابت کر دیں گے۔ لاحول ولا ...... وہ غریب تو زمین کی حرکت ... بھی نہیں سمجھ سکتے۔" صد ۱۳۱ حیات شبلی

سید احمد خاں کے اکثر معترضین اور مخالفین کا یہ تعلیمی سطح نظر بڑا سطحی تھا۔ یہ حضرات نہ صرف تعلیم جدید سے ناآشنا تھے بلکہ سرے سے تعلم کے بنیادی مسائل ہی سے بے خبر تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ حضرات بڑے خلوص سے اسلام اور اس کے تمام علوم و فنون کے سچے دل سے شیدائی تھے۔ مگر اسلام اور اس کے علوم و فنون کی حفاظت کے لئے ان سب کی دو ہی تمنائیں تھیں یا تو تمام دنیا پر اسلام کا علم لہرا دیا جائے یا جام شہادت نوش فرما لیا جائے۔ افہام و تفہیم کی وہ دشوار گزار گھاٹی جہاں سید احمد خاں نے قدم رکھا تھا سب کے لئے متفقہ طور پر پل صراط سے زیادہ خطرناک واقع ہوئی تھی۔ اسلام سے جذباتی شغف میں سید احمد خاں بھی ان حضرات سے چنداں پیچھے نہیں تھے اور معترضین اسلام سے جس مناظرانہ انداز میں انھوں نے خطاب کیا ہے وہ معاصر علماء سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی نئے حالات کا جو احساس سید احمد خاں کو تھا وہ ان میں سے کسی کو چھو بھی نہ گیا تھا۔ اقبال نے بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی، جمال الدین افغانی اور سید احمد خاں دونوں بزرگوں کے کارناموں کا جائزہ لیتے ہوئے صحیح لکھا ہے کہ:

> وہ (سید احمد خاں) دورِ جدید کے پہلے مسلمان ہیں جس نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی ایک جھلک دیکھ لی۔ ..... لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جس نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لئے سعی کی، صـ ۲۶۴ علی گڑھ تحریک

سید احمد خاں کی تمنا تھی تو بس یہ تھی کہ علوم جدیدہ اور علوم اسلامیہ کے ماہرین سر جوڑ کر بیٹھیں اور نئے زمانے نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان میں اسلام کا مسلک متعین کریں۔ سید احمد خاں بنیادی طور پر اتنے ہی کٹر مسلمان تھے جتنے ان پر کفر کے فتوے لگانے والے اتنے ہی جذباتی تھے جتنے آج تک ہندوستانی علما ہیں۔ اتنا ہی دردمند دل رکھتے تھے جتنا کسی شکست خوردہ قوم کا ہوتا ہے۔ لیکن ان خوبیوں اور خامیوں کے ساتھ ساتھ ان کی نظر اپنے زمانے کے علماء سے بہت بلند واقع ہوئی تھی۔ سید احمد خاں کا سارا فکر یہ تھا کہ دین اور دنیا میں مطابقت اس طرح پیدا کی جائے کہ دونوں حاصل ہو جائیں۔ دیوبند اور ندوہ کا خیال یہ تھا کہ دنیا ہاتھ سے جاتی ہے تو جائے دین کو ہر قیمت پر بچا لیا جائے۔

شبلی کس جذباتی زعم سے لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ مسلمان اگر مذہبی اثر سے آزاد ہو کر ترقی کریں تو ایسی ترقی سے تنزل

مبتر ہے:" صفحہ ۲۰ حیات شبلی

یہ طرز تخاطب افہام و تفہیم سے عاری تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ دیوبند اور ندوے نے دین کے ذریعے اور ذہنی ترقی کی۔ لیکن دونوں نے اپنی اپنی استعداد کے بقدر کچھ نہ کچھ دینی ماحول باقی رکھا لیکن سید احمد خاں کے خواب کی تعبیر الٹی نکلی ؂

ہاتھ سے امت بچاری کے دیں بھی گیا دنیا بھی گئی

علی گڈھ تحریک کا یہ المیہ یقیناً سانحہ کربلا سے بڑھ کر تھا۔ لیکن سید احمد خاں قطعاً اس کے ذمہ دار نہ تھے سید احمد خاں کو ان کے مقلدین سے وہی نسبت ہے جو کعبے کو بتوں سے۔ سید احمد خاں کے فکر کی بلندی ان کے معتقدین اور مقلدین کی پستی سے نہیں ناپی جا سکتی۔ سید احمد خاں نے جس عمارت کی بنیاد ڈالی تھی ان کے فکر کی بہترین صلاحیتیں اس عمارت کا خاکہ بنانے میں صرف ہو گئیں۔ عمارت کا خاکہ جس قدر بہترین تھا اس کا خام مواد اتنا ہی پست ترین ثابت ہوا۔ عمارت تو بہت شاندار بنی لیکن ابھی اسکی تعمیر تکمیل کو بھی نہ پہنچی تھی کہ اس کے خام مواد نے در و دیوار کو بدنما شگاف زدہ کر دیا یعنی ؂ مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی

دوسری طرف دیوبند کی اصلاح کا خیال بھی اتنا ہی عظیم الشان تھا جتنا سید احمد خاں...... کا تعلیمی خاکہ شبلی کا یہ خیال سید احمد خاں کے خاکے سے مستعار تھا۔ سید احمد خاں....... نے اپنے فکر بلند کے سہارے ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کی خواہ اس کا مواد کتنا ہی خام سہی مگر عمارت اپنی جگہ وقت کے تقاضوں کے مطابق تھی۔ شبلی نے اسی خیال مستعار سے دیوبند کی اصلاح کرنے کا عزم کیا اور اسی خیال نے ندوہ کی شکل اختیار کر لی۔ دیوبند کے دارالعلوم کو اگر ایک ایسی عظیم الشان مسجد سے تشبیہ دی جائے جو بہترین مسالے سے تعمیر ہوئی تو اس کے مقابلے میں ندوے کا دارالعلوم شبلی کی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد کہا جا سکتا ہے۔ بلا شبہ ان دونوں کی تعمیر میں ایمان کی حرارت یکساں ہے۔ لیکن نتائج کے لحاظ سے ندوے نے فکر اسلامی کی تعمیر یا تشکیل میں دیوبند پر کوئی فوقیت یا فضیلت حاصل نہیں کی بلکہ دونوں کا ایک ہی ہے۔ فرق وہی ہے جو ایک عظیم الشان مسجد اور ڈیڑھ اینٹ کی مسجد میں ہوتا ہے۔

دیوبند کی اصلاح کی جس ضرورت نے ندوہ کا روپ اختیار کیا وہ نتائج کے لحاظ سے آخر نمک کی اس کان میں خود بھی نمک بن کر رہ گیا۔ دیوبند کا سارا ذہن دینی تھا۔ اس کی ساری خامی یہ تھی کہ وہ ... دنیا کا قائل ہی نہ تھا۔ یہ فلسفہ اپنی جگہ کتنا ہی ناقص سہی، مگر اس میں ایک عجیب مقدس دیوانگی تھی

ہندوستان کے خاص حالات میں اسلام کا دیوبندی مزاج کچھ اس نوعیت کا بن رہا تھا کہ نہ ہماری زندگی ہمارے اختیار میں ہے نہ عمل، صرف خدا پر عقیدہ ہمارا ہے۔ ندوے نے اسے خام خیالی قرار دیا۔ اس کا اصرار تھا کہ زندگی پر ہمارا اختیار چاہے کچھ نہ ہو، مگر عمل پر ضرور ہے۔ ورنہ سزا اور جزا کیا معنی۔ زندگی کی ناپائداری پر دونوں یکساں متفق تھے۔ چاہے درجوں کا کتنا ہی فرق ہو۔ مگر دونوں کے نزدیک زندگی دیوانے کے خواب سے زیادہ قابل وقعت نہ تھی۔ ہستی اور حقیقت کے اس نزاع میں صرف سید احمد خاں تھے جن کا اصرار تھا کہ ہماری ہستی بھی کچھ معنی رکھتی ہے۔ یعنی ؎

ہمیں جب نہ ہوں گے تو کیا لطف مذہب

دوسرے لفظوں میں سید احمد خاں اسلام کو زندوں کا مذہب قرار دیتے تھے۔ مردوں کا زندہ اسلام ان کے ہاں بے معنی بات تھی۔ سید احمد خاں کے مقلدین نے اس صورت حال کو یکسر بدل ڈالا۔ ان کا مسلک واضح طور پر یہ تھا ؎

ہمیں جب نہ ہوں گے تو کیا لطف ہستی

دراصل یہی وہ بنیادی خرابی تھی جو اصلاح طلب تھی۔

اگرچہ بہت دیر میں اس کی اصلاح کی طرف توجہ ہوئی۔ لیکن اس اصلاحی توجہ کا نام جامعہ ملیہ اسلامیہ ہے۔ جامعہ نے خدا پر عقیدے کا سبق دیوبند سے لیا۔ لیکن اپنی ہستی کا یقین سید احمد خاں کے لفظوں میں کیا۔ جامعہ کا فلسفۂ حیات ایک جملے میں یہ ہے کہ

"ہم عقیدتاً مذہب سے ہیں اور مذہب عملاً ہم سے ہے"

ان چاروں اداروں میں سے ابوالکلام طبعی طور پر علی گڑھ اور دیوبند سے مختلف زاویۂ نظر رکھتے تھے۔ وہ سید احمد خاں سے کتنے ہی متاثر سہی مگر علی گڑھ تحریک کے شدید مخالف تھے۔ وہ بھی نئے تعلیم یافتہ گروہ کو چنداں قابل وقعت خیال نہ کرتے تھے:

"ہمارے (تعلیمیافتہ) دوستوں کا بھی یہی حال ہے۔ ان کا سرمایۂ علم و دانش یورپ کی رسمی اور سطحی تقلید سے زیادہ اور کچھ نہیں تاہم جن چیزوں پر اپنے ائمہ ہدایت کی تقلید کرنا چاہتے ہیں انہی میں اولین شئے اجتہاد تھی" صبح امید

دیوبند یعنی علماء قدیم کے بارے میں بھی ان کے خیالات نہایت غیر اطمینان بخش تھے۔ درس نظامیہ

اور اس میں علوم عقلیہ کا حصہ ان کے خیال میں قابل اعتراض حد تک ناکافی تھا لکھتے ہیں :

"اس بارے میں یعنی علوم عقلیہ کی جگہ (درس نظامیہ میں) میرا دل سخت زخمی ہے۔ میں نے بھی عربی تعلیم انہی مدارس میں پائی ہے جن کے آپ نمائندے ہیں۔ میں انہی بیٹھے ٹاٹوں پر بیٹھ کر عربی علوم کے درس لئے ہیں۔ اس لئے میں اعتراض کی غرض سے نہیں بلکہ درد دل کے اظہار کے لئے اپنا زخم دل دکھانا چاہتا ہوں۔ ہم معقولات کی تعلیم میں ساری دنیا سے ۱۰۰ اسو برس پیچھے ہیں۔" صـ ۲۰۲

موجودہ طبقۂ علماء کے بارے میں غلام رسول مہر کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"میں آپ کو بتلانا چاہتا ہوں کہ موجودہ طبقۂ علماء سے خواہ مقلدین ہوں یا اہل حدیث میں قطعاً مایوس ہوں اور اس کو قوانینِ اجتماع کے بالکل خلاف سمجھتا ہوں کہ ان کے جمود میں کسی طرح کا تغلب و تحول پیدا ہو۔" صـ ۳۹ ت۔آ

یہ تھا وہ فکری پس منظر جس میں انھوں نے ندوے سے ضرورت سے زیادہ توقعات وابستہ کرلیں۔ لیکن یہ بات بھی بڑی نرالی ہے کہ باوجود ندوے سے اس والہانہ تعلق کے جب تحریک ترک موالات کے سلسلہ میں ابوالکلام نے عربی مدارس کا حکومت سے رشتہ منقطع کرنے کی بناء پر مدرسہ عالیہ کلکتہ کے توڑ پر جامع مسجد کلکتہ کا آغاز کیا تو ان کی نظر . . . . انتخاب دارالعلوم دیوبند ہی کے اساتذہ پر پڑی۔

مولانا ملیح آبادی کو اس سلسلے میں ایک خط میں تحریر کرتے ہیں :

"مولوی ناظر حسن جھنڈاری کے ایک خط سے معلوم ہوا ہے کہ مولوی انور شاہ صاحب دیوبندی آنے کے لئے آمادہ ہوجائیں گے۔ اگر معقول مشاہرہ ہو۔ پس بہتر ہے کہ آپ فوراً دیوبند چلے جائیں . . . مولانا محمود الحسن صاحب سے بھی زور دلوائیں اور مدرسہ جامع مسجد کلکتہ کی صدارت کے لئے انھیں آمادہ کریں۔" صـ ۴۹ ذ۔ا

بعد کو جب مولانا انور شاہ صاحب نہ آسکے تو پھر مولانا حسین احمد صاحب مدنی کے لئے اسی قدر سعی کی گئی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ باوجود طرز فکر کے اختلاف کے ابوالکلام انہی حضرات کو جو قدیم تعلیم کے پروردہ اور پرستار تھے اپنے معیار انتخاب پر پورا پاتے تھے۔ اور ان ہی سے اعانت و شرکت کے متوقع تھے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جامعہ کے قیام سے قبل ندوہ ابوالکلام کے لئے لخت جگر اور منظور نظر کی حیثیت رکھتا تھا۔

چنانچہ مدتوں تک متواتر انھوں نے ندوہ کا ذکر اس قدر مبالغہ آمیز لفظوں میں کیا ہے کہ گویا کفر و الحاد کی عالمگیر تباہی اور تاریکی میں اگر کوئی ادارہ شمع اسلام کی حیثیت رکھتا ہے تو وہ ندوہ اور صرف ندوہ ہے۔ مارچ ۱۹۱۴ء کے الہلال میں ندوے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ندوۃ العلماء کا مقصد صرف ایک عربی مدرسہ قائم کرنا نہ تھا، وہ ایک عظیم الشان دینی تحریک تھی جو حفظ کلمہ اسلام کے لئے تمام علماء ملت کو متفقہ و متحدہ جد و جہد کرنے کی دعوت دیتی تھی اور ایک ایسا عام مذہبی مرکز بنانا چاہتی تھی جو کسی خاص گروہ کے لئے مخصوص نہ ہو بلکہ وہ تمام عظیم الشان تحریکیں جو کل ... مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہوں، اس کے اندر انجام پا سکیں یہی سبب تھا کہ اس نے ابتداء سے اپنے اہم مقاصد یہ قرار دیئے کہ حفظ کلمہ توحید و خدمت اسلام کے لئے تمام علماء کا اجتماع اور اصلاح نصاب تعلیم قدیم۔" صفحہ ۱۳

اصلاح نصاب کا مسئلہ اپنی جگہ واقعی اہم تھا اور یہی ندوہ کا خاص مقصد تھا لیکن اس کے لئے ایک عظیم الشان اور عالمگیر دینی تحریک کا تصور اد تذکرہ دل کے بہلانے کا محبوب مشغلہ ہو سکتا تھا، اس سے بڑھ کر کچھ نہیں۔ ابو الکلام نے اس مضمون میں تعلیم کے بارے میں اپنا یہ صحیح خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ:

"علوم اسلامیہ کی موجودہ تعلیم کا ایک بڑا نقص یہ ہے کہ فن تعلیم کے ان عمدہ اصولوں سے جو آج انسانی دماغ کی مخفی قوتوں کو ابھار رہے ہیں اور قدرتی قابلیتوں کی نشو و نما کر رہے ہیں اسے کوئی مناسبت نہیں۔ تعلیم کا ایک بڑا اصول یہ ہے کہ سب سے پہلے طلبہ کو تمام ضروری علوم سے بقدر ضرورت آشنا کیا جائے اور گویا اس طرح ان کے دماغ کے آگے علم و فن کی تمام جنس و متاع رکھ دی جائے۔ پھر دیکھئے کہ قدرتی طور پر کس طالب کو کس چیز سے ذوق خاص ہے اور کون دماغ کس شاخ علم کے لئے اپنے اندر مناسبت طبعی رکھتا ہے۔ جس علم سے جو (جس) متعلم کو ذوق خاص ہو اس کی تکمیل کا اس کے لئے سامان کرے۔ کیونکہ ہر دماغ قدرتاً ایک ہی فن کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اور ایسے افراد خال خال ہوتے ہیں جو متعدد علوم سے یکساں ذوق رکھتے ہوں۔" صفحہ ۱۲۔ صبح امید

ابو الکلام کا یہ خیال تعلیمی نقطہ نظر سے یقیناً قابل وقعت تھا لیکن اس مضمون میں جہاں انھوں نے تعلیم کا یہ اولین صحیح اصول پیش کیا تھا کہ علم و فن کی تمام جنس و متاع طلبہ کے سامنے رکھ دی جائے۔ اسی مضمون

میں ندوے کی بعض انتظامی تبدیلیوں کے سلسلے میں کس قدر جوش اور جانب داری سے لکھتے ہیں:

درحقیقت اس کارروائی کے بعد ندوہ ایک اسلامی انجمن ہی نہیں رہا۔ کیونکہ میں کسی جماعت کو جو اپنے اندر اسلام کے اصل الاصول شورائی اور اشتراک جمہور کے قاعدے کو نہ رکھتی ہو۔ ابتداءً اسلامی جماعت تسلیم نہیں کرسکتا۔ وہ شاید اس ملت کی پیرو ہوگی جس میں قیصرو کسریٰ گزرے ہیں۔ مگر وہ اسلام جس کے پیرو ابوبکر و عمر تھے (رضی اللہ عنہما) اور جس کے قرآن میں سورۂ شوریٰ موجود ہے، اس سے انھیں کچھ تعلق نہیں۔" ص ۱۲۶

کہاں اصلاح نصاب تعلیم کا اصل مقصد اور کہاں بعض انتظامی تبدیلیوں کی وجہ سے ملت قیصر و کسریٰ کی پیروی۔ یہ طرز تحریر کتنا ہی پُرجوش اور ساحرانہ سہی، مگر یہاں وہ تعلیمی روح مفقود ہے۔ جسے ہم نے افہام و تفہیم کہا ہے اور جو دراصل سید احمد خاں کا خاص کارنامہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کا مزاج اجتماعی ہے۔ اس نے شورارکو بڑی اہمیت دی ہے۔ لیکن ایک تعلیمی ادارے یا خاص علمی مجلس میں کسی انتظامی تبدیلی کو اتنی اہمیت دینا کہ اس کی وجہ سے ندوہ ملت قیصر و کسریٰ میں شمار کیا جائے، بڑی غیر تعلیمی تنقید اور انتہائی مبالغہ آمیزی ہے۔ ہمیں ابوالکلام کے اس مسلک سے پورا پورا اتفاق ہے کہ اسلام شخصی اقتدار کا دشمن ازلی ہے۔ مارچ ۱۹۱۳ء کے الہلال میں ابوالکلام نے لکھا ہے:

"ہم نے بارہا لکھا ہے کہ قومی کاموں میں تنظیم اور تشکیل کے لئے جس درجہ لیڈروں کی ضرورت ہے اس سے کہیں زیادہ ان کا خود مختارانہ اقتدار مضر اور مہلک بھی ہے، اسلام دنیا میں صرف اس لئے آیا تاکہ انسانوں سے ان تمام اقتداروں کو چھین لے جن کے ذریعہ وہ تحکم اور جبر کے ساتھ غیر مسئولانہ حکومت کرتے ہوں، اور پھر خواہ یہ اقتدار دنیوی رؤسا کے ہاتھ میں خواہ مذہبی پیشواؤں کے، حکومت کے ہاتھوں میں ہو یا کسی بُت خانے کے پُجاریوں کے قبضے میں؟ کہیں ہو، اسلام کا دشمن ہے اور اس کو شرک فی الصفات قرار دیتا ہے۔"

یہاں ہمیں ابوالکلام کے خیال سے پورا پورا اتفاق ہے لیکن ایک خالص علمی اور تعلیمی مجلس یا ادارے کے نظم و انتظام کے بارے میں اس خیال پر کس حد تک عمل کیا جاسکتا ہے۔ محل نظر ہے۔

۱۹۱۰ء میں الندوہ میں ندوے کے اجلاس کی روئداد میں لکھتے ہیں:

"ندوہ ہندوستان ہی میں نہیں، بلکہ تمام ممالک اسلامیہ میں اپنی خصوصیات کے لحاظ

> ہے تنہا مذہبی تحریک ہے۔ اس نے مذہب کے تحفظ اور قومیت کے بقا کے لئے جو راستہ اختیار کیا ہے اب مصر و ایران اور روس و توخاز کے مسلمان بھی اس میں قدم رکھنا چاہتے ہیں۔ اس نے مذہبی تعلیم پر زندگی کا نیا دور طاری کرنا چاہا ہے اور ۱۵ اپنے ارادوں اور ظاہر شدہ اعمال کے لحاظ سے موجودہ زمانے کی سب سے زیادہ عظیم الشان تحریک قرار دی جا سکتی ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر اس کو مذہبی ضروریات کے وسیع مستقبل کے لئے مرکز ہونا چاہئے تھا۔" ص۲

یہ وہ شاعرانہ اور ساحرانہ طرز تخیل ہے جسے ابوالکلام ایک ایسے تعلیمی ادارے میں برت رہے ہیں جس کا مقصد اصلاح نصاب ہے۔ اس سے زیادہ جو کچھ کہا گیا ہے اور جس انداز سے کہا گیا ہے وہ مبالغہ و تاثرات کا کتنا ہی دلچسپ سامان رکھتا ہو، مگر حقائق و واقعات سے اسی قدر دور ہے۔

شبلی اور ابوالکلام نے جس گھن گرج سے ندوہ کی تحریک اور تبلیغ کی اور خصوصاً علماء قدیم پر جیسی بھرپور تنقیدیں کیں۔ اس کا حاصل کسی تحریک کی شکل میں نمودار نہ ہوا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ علوم اسلامیہ کی خدمت ندوہ نے دیوبند یا دوسرے عربی مدرسوں سے کچھ بہت زیادہ کی۔ جس ذہن اور ضرورت کی طرف ابوالکلام نے علماء کو متوجہ کیا۔ اس میں انھیں کوئی قابل ذکر کامیابی نہیں ہوئی۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ ندوہ کا نام نہ صرف علماء کے حلقوں میں بلکہ عوام تک بھی ایک پُرجوش نعرہ کی طرح عام ہو گیا اور بقول مولانا سلیمان ندوی کے اس نے ملک میں اس سرے سے اُس سرے تک آگ لگا دی:

> "حق یہ ہے کہ اس وقت اس بلند آہنگی سے ملک میں ندوہ کے انقلاب اور اصلاح کا صور جس نے پھونکا وہ مولانا ابوالکلام کا آتش ریز قلم تھا۔ انھوں نے الہلال میں مسلمانوں کی اس عظیم الشان اصلاحی تحریک کی بربادی پر اس زور و شور سے ماتم کیا کہ ملک میں اس سرے سے اس سرے تک آگ سی لگ گئی اور ہر طرف ندوہ، ندوہ کا شور برپا ہو گیا۔"

یہ صورت حال تھی جس سے علی گڑھ، دیوبند اور آخر میں ندوے کو گذرنا پڑا۔ غور و فکر، افہام و تفہیم، سکون اور خاموشی سے کسی تعلیمی اور تعمیری کام کو بہتر سے بہتر صلاحیتوں سے انجام دینا گویا مسلمانوں کی قسمت ہی میں نہ تھا۔ تعلیم کا محض پردہ تھا، اور وہ بھی اس قدر عریاں کہ اس سے قوم کی خالص جذباتی

نیم مذہبی اور نیم سیاسی ذہنیت طرح طرح سے آشکار تھی) شبلی کی عظیم الشان علمی خدمات بھی اس کرک دیک سے بے عیب نہ رہ سکیں۔ علمی مسائل میں، خطابت کا رنگ اور سیاسی مسائل پر مذہبی اصطلاحوں میں گفتگو کرنے کا مرض ایسی وبا کی صورت اختیار کر گیا کہ قیس و کوہکن یہاں تک کہ ہر بوالہوس اس راہ کا امام تھا۔

یہ عجیب اور اسی قدر افسوسناک حقیقت ہے کہ ابوالکلام اور اقبال ملت کی ان دونوں برگزیدہ شخصیتوں نے علی گڑھ کے مقابلے میں ندوہ کو جس انداز سے ابھارا اور اہم قرار دیا، وہ ان دنوں کی تخیلی شان کی تخلیق ہے۔ اس میں حرارت زیادہ ہے روشنی کم۔ اقبال اپنے ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں:

"کیا عجب ہے کہ اسلامی ہند کی آئندہ نسلوں کی نگاہوں میں ندوہ علی گڑھ سے زیادہ کارآمد ثابت ہو" صفحہ ۱۴ اقبال نامہ اقبال

یہ خیال بنیادی طور پر صحیح ہے کہ علی گڑھ کی روش بحیثیت تحریک سید احمد خاں کے عظیم الشان فکر سے ہٹ گئی تھی۔ بس ضرورت یہ تھی کہ اس کی اصلاح کی جائے۔ مقلدین سید احمد خاں نے جس طرح علی گڑھ کو سید احمد خاں کے اصولوں کا مقبرہ بنا دیا تھا علی گڑھ کے مخالفین نے بھی اپنی ساری قوتیں مقبرے کے ڈھانے میں صرف کیں، یہ خیال نہ کیا کہ ان اصولوں کا احیا کیا جائے جو واقعتاً سید احمد خاں کے اعلیٰ مقصد کا عظیم مقام رکھتے ہیں۔ نتیجہ بقول سجاد انصاری کے یہی ہوا کہ اس کشمکش میں نہ علمائے قدیم جیتے نہ جدید تعلیم کے حامی ہارے بلکہ تباہی آئی تھی وہ اسلامی تمدن پر آئی۔ اور ان تمام نقوش کو مٹاتی چلی گئی جن میں صدیوں کی برگزیدہ ہستیوں کا خون جگر شامل تھا۔

چنانچہ ابوالکلام ندوہ کی تاسیس پر اپنے تاثرات کس شوخی اور شگفتگی سے ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

"ندوۃ العلماء جب قائم ہوا تو ہر طرح کے علماء کا ایک وسیع مجمع اور مدعیان ریاست دینی کا ایک سب سے بڑا عرش جلال نظر آتا تھا۔ مگر دراصل اس کی حقیقت سمجھنے والے معدودے چند اشخاص . . . . تھے اور وہی اس تماشا گاہ کا اصل گوشہ عمل تھا۔ اکثروں نے اسے ایک دارالواعظ سمجھا۔ بہتوں نے اپنی اظہار مولویت کیلئے اسے ایک نمائش گاہ قرار دیا۔ بہتوں نے دیکھا کہ دعوتوں کے بعد ارباب عمائم کی مقبولیت و ریاست کا ایک میدان کھلا ہے۔ استقبال و بشاشت کے ہجوم ہیں۔ اور دعوتوں اور سفر خرچ کے

منی آرڈروں کا وسیلہ۔ پس وہ اس کی جانب دوڑے۔ لیکن اس سفر بے مقصد میں
دو تین آدمی ایسے بھی تھے جو سمجھتے تھے کہ ہمارا مقصود کیا ہے اور اس مجمع سے کیونکر کام
لینا چاہیئے۔" صلاا (الہلال ۲۵ مارچ ۱۹۱۴ء بحوالہ صبحِ امید)

یہ طرزِ تحریر و تخاطب اردو کا زیور ہے۔ جس شوخی اور شان سے علمار کی مصوری کی گئی ہے، وہ
بھی اپنی جگہ واقعہ ہے۔ مگر ندوہ کی اثباتی سمت اور تعمیری سرمایہ کا یہاں کوئی حوالہ نہیں ہے۔ آگے چل کر
بڑی خوبی اور خوش اسلوبی سے ابوالکلام نے بتایا ہے کہ حکومت وقت کی نگاہ بدل جانے سے ڈرامہ کا
سین بدل جاتا ہے۔ اور سارا ماحول یکسر مختلف ہو جاتا ہے۔ حکومت ندوہ کی طرف سے کچھ مشکوک ہو گئی
حکومت کی نگاہ بدلی تھی کہ والیان ملک اور روسار قوم یک لخت بدل گئے اور بس ایکا ایکی بہار کی جگہ
خزاں نے لی۔ اس کا مرقع بھی ابوالکلام نے بڑی شان سے پیش کیا ہے:

"ندوہ جب تک رجوعِ خلائق کا مرکز، جمع مال میں کامیاب اور ہنگامہ و نمائش کا وسیلہ
تھا اس وقت تک اس کا میدان زل فریب اور اس کی جیب پر از زر تھی۔ پس وہ اپنی
ایک صدا سے سینکڑوں عالموں، صوفیوں، واعظوں اور خطیبوں کو اپنے علم کے نیچے جمع
کر لیتا تھا۔ اور اس کا دسترخوان جب بچھتا تھا تو بڑی بڑی متبرک صفیں اس کے یمین و
یسار نظر آتی تھیں۔ پر اب وہ مفلس ہو گیا۔ اس کا گھر عزبت کدہ، اور اس کی جیب خالی ہو گئی۔
زمانے نے اس کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں اور اس سے صاحب سلامت رکھنے والوں کے
لیے بحکم حکومت روک ٹوک ہونے لگی۔ ایسی حالت میں کسے پڑی تھی کہ اس کی طرف جھانک
کر بھی دیکھتا اور اس بے کسی کے لئے اٹھتا..... جواب دینے سے عاجز تھا۔ البتہ خود محنتوں،
ہمتوں، قربانیوں اور صرف وقت و مال کا طالب تھا۔" صلاا۔ ص۔ ۱

یہ صورت حال ہندوستان کی تمام تعلیم گاہوں کے لئے عام تھی۔ والیان ملک اور رؤسار قوم کا
تعلق اداروں سے حکومت کے توسط سے تھا، اور حکومت کے چہرے پر ایک شکن پڑ جانے سے والیان ملک
کے چہرے مسخ ہو جاتے تھے۔ لیکن اس صورت حال سے بھی ندوہ کے لئے کوئی بڑا اعزاز و افتخار واضح نہیں
ہوتا۔ سوائے اس کے کہ حکومت اس کی طرف سے کھٹک گئی تھی۔ آگے چل کر ان تمام مناظر کے بعد چند متعین
اور ٹھوس حقائق بھی مولانا نے پیش کئے ہیں:

"دارالعلوم ندوہ کی ہر چیز ابتدائی تھی، نیز وہ ایک انقلابی سبھی تھی جو نئے ساز و سامان سے
نئے نتائج پیدا کرنا چاہتی تھی اس لئے ابتدائی تجربوں سے نتائج کاملہ کی امیدیں کی
جا سکتی۔ تاہم بلا خوف تغلیط کہا جا سکتا ہے کہ آٹھ دس سال کے تعلیمی دورے جو نتائج
اس بارے میں بھی اس نے پیدا کئے وہ بہت حد تک تعجب انگیز اور نہایت قیمتی ہیں۔"
صفحہ ۱۳۹ صبح امید

ابوالکلام نے جگہ جگہ ندوہ کو جس انقلابی تحریک سے تشبیہ دی ہے اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں نہ نیا ساز و سامان ملتا ہے نہ وہ نتائج برآمد ہوتے ہیں جو نئے کہے جا سکیں۔ ان تمام اقتباسات سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ شبلی کی طرح ابوالکلام کو ندوہ سے غیر معمولی اپنائیت تھی۔ اور بلا شبہ اس کی حیثیت ان کے لئے لخت جگر کی سی تھی۔ اگر ندوہ ایک فرد یا ایک فسانہ ہوتا تو یہ اپنائیت بڑی حد تک قابل توجہ نہ تھی۔ چونکہ ابوالکلام علی گڈھ تحریک کے سب سے شدید اور شائستہ نقاد تھے، اس لئے قدرتاً اس انقلابی تحریک کے خد و خال نمایاں کرنے کی ان سے توقع کرنی پڑتی ہے۔ جسے وہ علی گڈھ کا نہ صرف بدل بلکہ نعم البدل قرار دیتے ہیں۔ ندوہ کی اگر کوئی تعلیمی نوعیت ان تمام مرقعوں میں ابھرتی ہے تو وہ صرف اس قدر ہے کہ وہ اصلاح تعلیم دینی یا مذہبی کی ایک مبارک اور محدود کوشش تھی جو ہر طرح قابل تحسین و لائق توجہ تھی۔ اس کو ایک عالمگیر انقلابی تحریک کے نعروں سے منسوب کرنا خود اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ ایک غیر علمی صورت حال تھی جو ہر علمی دماغ کے لئے ایک تشویش آفریں چیز ہے۔ ابوالکلام نے خود اپنی لفظوں میں اور صحیح لفظوں میں تعلیم اور طرز تعلیم پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"طرز تعلیم کو صرف عقل کے ترقی دینے والے مسائل کے دائرے میں محدود رہنا چاہئے۔ مباحث علمیہ کے دوران میں دماغوں پر غیر علمی تسلط بٹھانا یا علمی اصول میں مذہبی تحقیق کو خلط ملط کر دینا دماغ کے لئے ایک تشویش آفریں چیز ہے۔" صفحہ ۱۱۱ الہلال ۴ر جون ۱۳ء بحوالہ صبح امید

ہم نے ابوالکلام کے اسی صحیح اور صریح معیار پر ندوہ سے ان کی وابستگی کا تجزیہ کیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابوالکلام نے علی گڈھ تحریک پر جو تنقید کی تھی وہ بھی اسی علمی اور تعلیمی نقطہ نظر سے قابل وقعت تھی۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے علی گڈھ تحریک کی خودکشی یہی تھی کہ اس نے ایک تعلیمی تحریک کی جگہ ایک نیم مذہبی نیم سیاسی نوعیت اختیار کر لی تھی۔ اور غلطی دراصل نتیجہ تھا سید احمد خاں سے مقلدین کے طرز فکر کا سید عمل

کی شخصیت اور شعور اس سے بہت بلند واقع ہوا تھا۔ ابوالکلام کا یہ غم و غصہ ہر لحاظ سے صحت و صداقت پر مبنی تھا کہ :

"شانِ وفاداری کا یہی اقتضا ہے کہ جو کچھ ملے آنکھوں سے لگا کر قبول کر لیں یہی سبب ہے کہ جب کبھی کسی بندۂ خدا سے رہا نہ گیا اور اس نے چار لفظ منہ سے نکالے تو گویا اس کی زبان بند کر دی گئی۔ بارہا پوچھا گیا کہ آخر یونی ورسٹی ہے کیا شے؟ گورنمنٹ کیونکر ایک آزاد یونی ورسٹی کو چارٹر دے سکتی ہے۔ حق ویٹو کے کیا معنی ہیں؟ مگر یونی ورسٹی بھی استوا علی العرش کا مسئلہ تھی کہ ہمیشہ یہی جواب ملا اس کی حقیقت مجہول ہے۔ مگر اس پر اعتقاد واجب ہے۔ اور اس کی نسبت سوال بدعت ہے۔ الکیف مجھولٌ والاعتقاد واجبٌ و سوال عنہ بدعۃٌ"

یہ زبان بندی دماغوں پر غیر علمی تسلط، اور تعلیم گاہوں کو سیاسی یا مذہبی تماشا گاہیں بنانا وہ غیر علمی صورت حال تھی جس کی اصلاح ازبس ضروری تھی۔ اگرچہ یہ اصلاحی توجہ بہت دیر میں ہوئی اور اُس وقت ہوئی جب پانی سر سے اُتر چکا تھا۔ مگر اس کا سب سے قابلِ وقعت پہلو یہ تھا کہ اس مبارک کوشش میں علی گڈھ دیوبند اور ندوہ تینوں نے متفقہ شرکت کی، یا حالات نے تینوں کو اشتراک پر مجبور کر دیا۔ اس اصلاحی کوشش میں علی گڈھ کی نمائندگی محمد علی نے کی۔ دیوبند کی حضرت شیخ الہند نے اور ندوہ کی مولانا ابوالکلام نے۔ گویا ملتِ اسلامیہ کے ان تمام معالجوں نے شاید پہلی اور آخری بار مرض اور مریض پر ہی اتفاق نہ کیا بلکہ تشخیص اور تجویز پر بھی پوری طرح متفق رہے۔ اس کوشش کو ان بزرگانِ قوم نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کا نام دیا :

"کالج سے نکالے جانے سے پہلے ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جمعے کے دن باضابطہ طور پر تاسیس جامعہ کے قائم ہونے کا دن کی رسم منائی گئی۔ علی گڈھ کالج کی مسجد میں جوش سے بھرے ہوئے طلبا اور اساتذہ جمع ہوئے۔ مولانا محمد علی نے ایک ولولہ انگیز تقریر کی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی دلوں کو گرمایا۔ آخر میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن کے ہاتھوں رسم تاسیس ادا ہوئی۔" (ص ۶۵ م ک ا)

مسلمانوں کی تمام تعلیمی تحریکیں جس خطرے اور خسارے سے برآمد ہوئیں جامعہ کا وجود بھی ان ہی حالات میں ہوا، بلکہ ان حالات کی سب سے زیادہ ہنگامہ خیز صورت حال میں۔ دوسرے اداروں کو جو صورت حال پیش

بعد کو پیش آئی جامعہ کی تاریخ میں وہ خطرہ پہلے ہی دن سے اس کے سامنے رہا۔ ان تمام تعلیمی تحریکوں نے یا تو وقتی سیاسی اثرات کو اس حد تک قبول کر لیا کہ ان کی اصل تعلیمی حیثیت ضمنی اور ذیلی قرار پائی۔ یا پھر انھوں نے محض ایک دینی تعلیمی ادارہ کی سی حیثیت حاصل کر لی کہ جس میں عام زندگی اور زمانے کا کوئی اثر نہ پہنچ سکا پہلی صورت حال کا شکار سید احمد خاں کا مدرسۃ العلوم ہوا۔ دوسری نوعیت کا شہید دیوبند کا دار العلوم۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں کی یہ دونوں تعلیمی اور تہذیبی تحریکیں جداگانہ نوعیت اور مزاج رکھتی تھیں، لیکن دونوں کے اثرات اپنی اپنی جگہ اس حد تک اہم تھے کہ ان میں سے کسی ایک کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں پر جو قیامت گزری تھی اس کا شدید ردعمل دیوبند کی شکل میں ہوا۔ دیوبند نے کسی قیمت پر کبھی حکومت سے کوئی تعلق گوارا نہ کیا۔ ہر طرح کے سیاسی شبہوں اور شرارتوں کے باوجود اس نے اپنی جداگانہ نوعیت کو اس شدت اور شان سے برقرار رکھا کہ اس کی کوئی مثال ہندوستان کی اسلامی تاریخ میں نہیں ملتی۔ سیاسی اثرات سے بے نیازی دیوبند کی تاریخ میں بیزاری کی آخری حد تک پہنچ گئی۔ علماء دیوبند انگریز دشمنی میں اتنے کٹر تھے کہ جب دہلی میں ملکہ وکٹوریہ کا جشن تاجپوشی منعقد ہوا تو مولانا قاسم دہلی میں تھے۔ اس جشن کے چرچے سننا بھی انھیں اتنا ناگوار تھا کہ دہلی چھوڑ کر دیوبند چلے گئے اور کہا :

"مجھ سے انگریزوں کی شوکت دیکھی نہیں جاتی۔ اس لئے دیوبند چلا آیا ہوں کہ نہ دیکھوں گا نہ کوفت ہوگی۔" (صہ ۹ سوانح قاسمی جلد ۲)

۱۸۵۷ء کے فیصلہ کن معرکے کے بعد بھی علماء دیوبند اپنی شکست ماننے کے لئے تیار نہ تھے جب دہلی میں جشن تاجپوشی ہو رہا تھا تو مولانا قاسم اس وقت بھی یقین رکھتے تھے کہ :

"الحمد للہ اتنی طاقت تو ہے کہ سارا دربار درہم برہم کر دوں، مگر سنبھالنے والے نظر نہیں آتے۔" صہ ۹ سوانح قاسمی جلد دوم

محض تعلیم نہ دیوبند کا مقصد تھا نہ علی گڈھ کا۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن کا ارشاد تھا کہ

"دیوبند کا مدرسہ استاد رحمۃ اللہ علیہ نے (مولانا نانوتوی) محض تعلیم کے لئے تھوڑی قائم کیا تھا نہیں بلکہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کی ناکامی کی تلافی کے لئے قائم کیا گیا تھا۔" صہ ۹

دیوبند کی اس انگریز دشمنی میں ہندوستانی مسلمانوں کی وہ صحیح ترجمانی ملتی ہے جو ہندوستان کے

کسی اور ادارہ کو میسر نہیں۔ یہ دیکھتے ہوئے کہ بحیثیت ایک ادارہ کے دیوبند کا دروازہ ہر ایک کے لئے کھلا ہوا تھا۔ اس کی بین الاقوامی نوعیت کا ایک ایسا ثبوت ہے جو ہر طرح کی مبالغہ آمیزی سے ملند ہے۔ دیوبند میں جن ملکوں کے طلبا جس تعداد میں آتے رہے ان کا صحیح ریکارڈ شاید دیوبند میں بھی نہیں مل سکتا لیکن دنیائے اسلام میں آج بھی ہر جگہ ان کی تعداد اس قدر ہے کہ ہندوستان کیا دنیا کا کوئی اور ادارہ اس کا جواب نہیں دے سکتا۔ ایران، افغانستان، روس، عرب غرض ایشائی اور افریقی ممالک کا کوئی چھوٹا بڑا ملک ایسا نہیں ہے، جہاں دیوبند کے تربیت یافتہ علمار ایک قابل ذکر تعداد میں نہ مل سکیں۔ لیکن اس کے مقابلے میں مغربی ممالک کا شاید ایک طالب علم بھی دیوبند گوارانہ کر سکا۔ علوم اسلامیہ کی تعلیم و تکمیل کے لئے جو طلبہ جن ملکوں سے دیوبند آئے تھے ان میں سے اکثر کی مادری زبان اردو نہیں تھی۔ لیکن دیوبند کے ماحول میں انھوں نے اردو اس طرح سیکھی تھی جس طرح مچھلی پانی میں تیرنا سیکھتی ہے کیونکہ وہاں کبھی اردو کی تدریس کا کوئی انتظام نہ تھا قرآن و حدیث اور فقہ و منطق کی تعلیم کا انتظام تھا مگر ذریعہ تعلیم اردو تھی۔ اس لئے یہ سب طلبہ ان علوم کو اگرچہ عربی میں پڑھتے تھے، مگر اردو میں سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس علی گڈھ میں طلبہ کی بہت بڑی تعداد کھاتے پیتے گھرانوں کے ان طلبہ کی تھی جن کی مادری زبان اردو تھی۔ مگر یہ سب مضامین انھیں انگریزی میں پڑھائے جاتے ہیں اور اس ماحول میں ان کے لئے اردو بولنا ایک طرح کا عیب تھا۔ سید احمد خاں نے مدرستہ العلوم کے بنیادی مقاصد میں اردو اور علوم اسلامیہ کو جو جگہ دی تھی وہ عملاً علی گڈھ میں کبھی نہیں رہی۔ آج بھی وہاں ذریعہ تعلیم انگریزی ہے۔ دیوبند نے بغیر کسی نعرہ یا نمائش کے اردو اور علوم اسلامیہ کی جو خدمت کی، وہ اس لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ یہ کہنا کہ علی گڈھ تحریک کے علاوہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی کوئی قابل ذکر تحریک نہیں تھی، واقعات کے خلاف ہے لیکن پروفیسر رشید احمد صدیقی کا یہی خیال ہے:

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی مسلمان جن حالات و حوادث سے دوچار رہے ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے انھوں نے کل ہند نوعیت کی جن تحریکات کو چلایا ان میں غالباً مدرستہ العلوم علی گڈھ (ایم، اے، او کالج) ہی ایسا ادارہ تھا جس پر قوم کا پورے طور پر اور ہمیشہ بھروسہ رہا۔ جس نے بحیثیت مجموعی قوم کی سب سے مفید اور دیرپا خدمات انجام دیں۔ اور جس کی خدمات کو متفقہ طور پر تقریباً ہر حلقے میں سراہا گیا۔ جس نے مسلمانوں کو ہر سمت سے تقویت پہنچائی۔ ان کے حوصلے اور عزائم کو پروان چڑھایا اور دور و نزدیک ان کی توقیر

بڑھائی۔ ان کی تاریخ میں طرح طرح کے نشیب و فراز بھی آئے جن پر بحث کی جا سکتی ہے لیکن ان کی خدمت کے بیش بہا ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ خالص مذہبی یا نیم مذہبی ادارے میرے پیش نظر نہیں ہیں۔" صـ۳۲ آ۔ ب۔ م

اس اقتباس کا ہر جزا اپنی جگہ ایک ایسے دعوے کی نوعیت رکھتا ہے جس کی دلیل نہیں دی گئی اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد علی گڈھ تحریک کل ہند نوعیت کی اہم ترین تحریک تھی۔ پھر بھی ان دوسری تحریکوں کو یکسر نظر انداز کرنا جن کی نوعیت علی گڈھ سے کہیں زیادہ وسیع تھی کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ نہ کیفیت کے لحاظ سے نہ کمیت کے لحاظ سے۔ علی گڈھ تحریک اس کے مقاصد اور مسائل پر دقت نظر سے غور کیا جائے تو اسے مسلمانوں کی عمومی تحریک ہی ماننے میں شبہہ ہوتا ہے۔ مقاصد اور مسائل کو نظر انداز کر دیا جائے تو جو چیز علی گڈھ کو دوسرے اداروں کے مقابلے میں امتیاز بخشتی ہے، وہ صرف سید احمد خاں کی عظیم اور اعلیٰ شخصیت ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ سید احمد خاں جتنے عظیم مدبر تھے اتنے ہی بڑے عملی آدمی . . . انھوں نے بلا شبہہ ۱۸۵۷ء کی تباہی اور تہلکے سے وہ ضروری مواد اخذ کر لیا تھا جو ایک پسماندہ اور درماندہ قوم کی صلاح و فلاح کے لئے لازمی تھا۔ انھوں نے اپنی شخصیت کے سہارے قوم کی سرفرازی کی ہر ممکن کوشش کی۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی ہر سعی، سعی صحیح تھی مگر اس میں کلام نہیں کہ ان کی سعی مسلسل ضرور رہی۔ اجتہادی غلطیاں ان سے بھی سرزد ہوئیں، مگر ان کی بڑائی یہ تھی کہ ان کی تلافی پر بھی ان کی دسترس رہی۔ یہ امتیاز علی گڈھ تحریک کا نہیں بلکہ سید احمد خاں کی شخصیت کا ہے۔

دیوبند کی تعلیمی فضا اور غیر سیاسی دنیا میں اگر ایک لمحہ کے لئے شاہ اسماعیل شہید کی روشن کردہ اس شخصیت کو رکھ دیا جائے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دیوبند کی ساری خامیوں کو بہترین تلافی سید احمد خاں کی شخصیت کر دیتی ہے۔ اور سید احمد خاں کی شخصیت کی تمام کمیوں کو دیوبند کا ادارہ مکمل اور مرتب کر لیتا ہے۔

جامعہ کے سامنے بیک وقت دیوبند اور علی گڈھ کی وہ خوبیاں اور خامیاں تھیں جن سے یہ دونوں برگزیدہ ادارے متاثر اور متعلق تھے۔ علوم جدیدہ کے بارے میں دیوبند کے بانی مولانا محمد قاسم کا نقطہ نظر یہ تھا کہ انھیں حاصل کرنا مزید علمی فروغ کا وسیلہ ہے:

مولویوں میں جو شخص اپنے علمی کمالات میں مزید فروغ اور زیادہ وزن پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس کو چاہئے کہ یورپ کے جدید علوم و فنون کا مطالعہ کرے، ان کی علمی زبانیں سیکھے،

جو سرکاری مدارس میں سکھائی جاتی ہیں"۔ ص۲۲۲ علی گڑھ تحریک

یہ خیال کتنا ہی برگزیدہ سہی مگر دیوبند کی فضا عملاً بالکل ہی دوسری تھی۔ علوم جدیدہ تو کجا علوم قدیمہ میں بھی اسلاف کی روش سے سرمو انحراف کفر و گمراہی تھا۔ بقول جمال الدین افغانی یہ علماء کی اسلام دشمنی تھی:

"جو علماء علوم اور معارف کے حاصل کرنے کے لئے منع کرتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ ہم حفاظت اسلام کر رہے ہیں حالانکہ فی الحقیقت وہ اسلام کے دشمن ہیں۔ وہی مسلمان اسلام کے محافظ ہو سکتے ہیں جو علوم و معارف مختلفہ سے آشنا اور واقف ہوں"۔ ص۱۳۵ آثار جمال الدین افغانی

مسلمانوں کی تعلیم اور ترقی کے بارے میں سید احمد خاں کے افکار اسلامی ذہن و ضمیر کے ترجمان تھے۔ وہ فواد پاشا اور خیر الدین تیونسی کی تحریکوں اور تحریروں سے بہت زیادہ متاثر اور مسحور تھے۔ ان کے اقتباسات اپنی تحریروں میں شامل کرتے تھے۔ مثلاً:

"اسلام میں وہ سب کچھ باتیں ہیں جو کہ دنیا کی ترقی کو حاصل کرنے والی انسانیت کو تہذیب اور رحم دلی کو کمال کے درجے تک پہنچانے والی ہیں۔ مگر ہم کو اپنی بہت سی رسوم و عادات کو جو اگلے زمانے میں مفید تھیں، مگر حال کے زمانے میں نہایت مضر ہوگئی ہیں، چھوڑ دینا چاہیئے"۔ ص۲۴ ع۔ت

سید احمد خاں کا یہ ذہن تھا جو صحیح معنوں میں انقلابی تھا۔ وہ اسلام کو جدید تقاضوں کے مطابق پیش کرنا چاہتے تھے اور اسی لئے انھوں نے عقلیت پسندی کی روش اور تعلیم کی راہ اختیار کی تھی۔ ان کا بنیادی مقصد تعلیم کی ترقی کے ذریعے سے ترقی حاصل کرنا تھا۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ پولیٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری قومی ترقی ہوگی، میں اس سے اتفاق نہیں کرتا۔ بلکہ میں تعلیم کی ترقی کو اور صرف تعلیم ہی کو ذریعہ قومی ترقی کا سمجھتا ہوں۔ ہماری قوم کو اس وقت بجز ترقی تعلیم کے اور کسی چیز پر کوشش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر ہماری قوم میں تعلیم کی کافی ترقی ہو جاوے گی تو ہم کو وہی کافی ذریعہ تنزلی کی حالت سے نکلنے کا ہوگا"۔ ص۱۵۵ لکچروں کا مجموعہ

سید احمد خاں کو اس کا صاف صاف اعتراف تھا کہ:

"قومی تعلیم اور قومی عزت ہم کو اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتی جب تک ہم اپنی تعلیم کا کام خود اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے۔ گورنمنٹ کی قدرت سے خارج ہے کہ وہ ہمارے تمام مقاصد کی تکمیل کرسکے۔ ص۱۵۱ لکچروں کا مجموعہ

شیخ الہند نے یہی بات جامعہ کے یوم تاسیس پر کہی تھی کہ ہماری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہو۔ بحیثیت تحریک علی گڈھ سید احمد خاں کے مقاصد و مسائل کو ہر طرح سے نظر انداز کر چکا تھا۔ نہ دینی تعلیم میں اس کا کوئی مطمح نظر تھا نہ سائنس کی طرف اس نے چنداں توجہ کی تھی۔ اور صنعتی تعلیم کا تو یہاں ذکر و فکر بھی نہ تھا۔ سید احمد خاں نے جن تین مقاصد پر زور دیا تھا، وہ یکسر علی گڈھ کی دنیا سے ناپید تھے۔ اس لئے مجموعی حیثیت سے مشرقی اور مغربی علوم کے تطابق کا یہاں کوئی سوال ہی نہ تھا۔ ہندوستان کے بہت سے کالجوں میں جس طرح کی تعلیم سے جس طرح کے ذہن ڈھل رہے تھے۔ علی گڈھ کا ذہن درجے میں ان سے بھی پست تر تھا۔ دیوبند کی سب سے بڑی محرومی یہ تھی کہ یہاں سید احمد خاں کی طرح کوئی عملی شخصیت نہ تھی جو تہلکوں اور طوفانوں سے پرورش پاتی ہے۔ اس کمی کو دیوبند نے اس یقین کی چنگاری سے پورا کیا جو اس کے قلب میں ہمیشہ یقین بن کر رہی۔ دنیا کو اس کے بارے میں جو بھی شبہے رہے ہوں لیکن دیوبند کو اپنے عقیدے، اپنے ارادے اور اپنے عمل پر کبھی کوئی شبہہ نہیں گزرا۔ یقین کی اکلوتی بیٹی امید کو بھی علی گڈھ نہ پا سکا، یقین کا تو ذکر ہی کیا۔

علی گڈھ کی بے یقین عملیت اور دیوبند کا بے عمل یقین ہندوستانی مسلمانوں کی دو تعلیمی تحریکوں کے وہ نتائج تھے جو ۱۸۵۷ء کے بعد برآمد ہوئے۔ جامعہ نے دیوبند سے یقین کی دولت۔ اور علی گڈھ سے عملیت کا ڈھانچہ لیا، اور اس طرح ایک نئی تعلیمی تحریک کا آغاز ہوا۔

ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ جامعہ کے عمل پر سب کی توجہ اور تنقید ہوتی۔ کیونکہ وہ ایک ظاہری اور زیادہ قریبی چیز تھی اور اس کے یقین یا ارادے پر کسی طرح کی بحث نہ کی جاتی کیونکہ وہ کوئی سامنے کی چیز نہیں تھی لیکن ہوا یہ کہ جامعہ کے عمل، اور اس کے تعلیمی ڈھانچے کو جو سر تا سر علی گڈھ کے تعلیمی ڈھانچے پر مبنی تھا کسی نے قابل توجہ قرار نہ دیا۔ لیکن اس یقین اور ارادے کو جو اس ڈھانچے کے اندر شامل تھا طرح طرح کے شبہات اور شرارتوں کا سامنا رہا۔ اور اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ پہلے ہی دن سے جامعہ کی حیثیت علی گڈھ میں ایک حریف کی قرار دی گئی اور جوں جوں وقت گزرتا گیا، اس ڈھانچے کے باوجود جو جامعہ نے علی گڈھ سے مستعار لیا تھا، جامعہ علی گڈھ سے دور ہوتی گئی۔ علی گڈھ تحریک جس طرح بتدریج سید احمد خاں کے فکر سے دور ہوتی گئی، جامعہ اس سے قریب ہوتی گئی۔

جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ سب کے سب علی گڈھ سے آئے تھے۔ اور علی گڈھ کی سب روایات کو بھی اپنے ساتھ اوڑھنے بچھونے کی طرح لائے تھے۔ اگر کوئی چیز ان سے چھوٹ گئی تھی تو وہ صرف علی گڈھ کی

بے تعلقی تھی ۔ جامعہ نے جس مادّی بے سروسامانی سے یقین کا روحانی سرمایہ و سرور محفوظ رکھا وہ تعلیمی اداروں میں اس کا عظیم الشان امتیاز رہے ۔ اس نے پہلے دن سے سید احمد خاں کی روش کو سینے سے لگایا اور جن مقاصد و مسائل کو سید احمد خاں نے اپنایا تھا وہی سب جامعہ کے مقاصد اور مسائل تھے ۔ مگر علی گڈھ نے ایک عجیب احساس برتری کے ساتھ جامعہ سے نہ صرف برہمی بلکہ بیزاری کا سلوک روا رکھا ۔ دیوبند سے علی گڈھ نے کبھی کوئی تعلق ہی نہیں رکھا تھا ۔ بلکہ دیوبند سے بے نیازی علی گڈھ کا امتیاز رہے ۔ مگر جامعہ سے اس کا معاملہ بالکل دوسری نوعیت کا تھا ۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے بعض حقائق کو بے نقاب کیا ہے :

"۱۹۲۰ء میں کالج پر ترک موالات کا بڑا کاری حملہ ہوا تھا ۔ یہاں کے اکثر مخلص اور ہونہار طلبہ نے ادارے کو خیرباد کہا اور مولانا محمود الحسن صاحب اور حکیم محمد اجمل خاں کے ہاتھوں جامعہ ملیہ کی تاسیس کا اعلان علی گڈھ کی جامع مسجد میں ہوا ۔ ایک طور پر علی گڈھ کے حریف کی حیثیت سے ۔ اس کے بعد ہی جامعہ کے تولے پر مسلم یونی ورسٹی قبول کر لی گئی ' اور ان تمام پابندیوں اور کوتاہیوں کے ساتھ جو حکومت نے اس پر عائد کر دی تھیں ' اور جو ہی ... پہلے عام مسلمانوں کے نزدیک قابل قبول نہ تھیں ۔" صفحہ آ ۔ ب ۔ م

جامعہ کے اغراض و مقاصد سید احمد خاں کے فکر و نظر کے پروردہ تھے ۔ پھر کیوں جامعہ کی کی حیثیت علی گڈھ میں ایک حریف کی قرار دی گئی ۔ اصل بات یہ تھی کہ علی گڈھ تحریک بتدریج سید احمد خاں کے اغراض و مقاصد سے دور اور تن آسانی اور خوش پوشاکی سے نزدیک تر ہوتی جا رہی تھی ۔ ڈاکٹر عبداللہ نے علی گڈھ تحریک کا جائزہ لیتے ہوئے اس فکر انگیز نکتے کو بیان کر دیا ہے :

"یہ صحیح ہے کہ ایک معین مدت کے بعد علی گڈھ تحریک ایک ادبی مکتب اور علمی دبستان ہونے کے بجائے ایک خاص طرز زندگی اور ایک خاص انداز نظر بن گیا تھا ' جس کے اوصاف میں خوش گفتاری ' خوش باشی ' خوش پوشی اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل تھی ۔"

صفحہ ۲۸ علی گڈھ تحریک نمبر

"ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب" کے مصنف نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے :

" علی گڈھ اس طبقے کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا تھا ۔ اس میں خوش حال خاندانوں

کے لڑکے بقدر ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے۔ لیکن زیادہ زور ایسی وضع و لباس اخلاق و آداب، کھیلوں اور ورزشوں پر دیا جانا تھا جن کے ذریعے سے انگریز حاکموں کی خوشنودی اور قربت حاصل ہو سکے۔" ص۳۱

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اس تنقید پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"علی گڑھ کے طلبہ صرف خوش حال گھرانوں ہی کے نہیں ہوتے تھے۔ ان میں کافی تعداد ایسوں کی بھی ہوتی جن کی معاشی حالت بالکل قابل اطمینان نہ ہوتی۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ پہلے اور آج بھی علی گڑھ اپنے طلبا سے بحیثیت مجموعی جتنی کم فیس لیتا ہے اور طرح طرح کی مشکلوں میں مالی امداد دیتا ہے۔ ہندوستان میں اس طرح کی شاید ہی کوئی مثال کسی اقامتی درس گاہ میں نظر آئے۔ دولت مند گھرانوں کے لڑکے ضرور پڑھنے آتے تھے۔ ان میں خرچ کرنے والے بھی ہوتے۔ لیکن یہ علی گڑھ کا قصور نہ تھا بلکہ اس کا بے مثال فیضان تھا کہ مالدار اور نادار طلبا اس طرح گھل مل کر رہتے کہ شاید اپنے گھروں پر عزیزوں میں بھی نہ رہتے ہوں۔ اللہ کی درگاہ ہی میں نہیں، علی گڑھ کی اقامت گاہوں میں بھی بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہو جاتے۔ اس کی تصدیق یہاں کے کسی زمانے کے طالب علم یا واقف کار سے کی جا سکتی ہے۔" ص۳۳

حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ دیوبند کو نظرانداز کر دیا جائے تو ندوے اور جامعہ میں آج بھی فیس علی گڑھ سے کم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ علی گڑھ میں نادار طلبہ کو مالی امداد کے نسبتاً زیادہ مواقع ہیں لیکن ہر زمانے میں یہ دیکھا گیا ہے کہ یہاں بھی ترجیح ان ہی کو دی جاتی ہے جو خوش وضع، خوش پوشاک، خوش رو، اور خوش باش ہوتے ہیں۔ اس بارے میں علی گڑھ کی عملی روش یہ ہے کہ ناداروں کو سخت کوشی کی اور مالداروں کو تن آسانی کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مالدار اور نادار طلبہ کا گھل مل کر رہنا بھی اس حد تک تو صحیح ہے کہ ایک ہی کمرے میں دو ایسے طالب علم رہتے ہیں جن میں سے ایک خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا اس خرچ کا تماشا دیکھنے والا۔ اسے تعلیم مساوات تو کہا جا سکتا ہے، مگر مساوات کہنا شاید درست نہ ہو۔

اس سے پہلے اقتباس میں پروفیسر رشید احمد صدیقی کی یہ شہادت خصوصیت سے قابل توجہ ہے کہ یونی ورسٹی جن شرطوں پر بنائی گئی کہ وہ جمہور ملت کے نزدیک لائق اعتبار نہ تھیں۔ ابوالکلام نے جن وجوہات کی بنا پر یونی ورسٹی کے چارٹر کی شدید اور شاندار مخالفت کی تھی، اسی قدر شدت اور شیفتگی سے جامعہ کی

حمایت اور ہمدردی کی۔ یہ عجیب و غریب صورت حال تھی کہ جامعہ ملیہ اور مسلم یونی ورسٹی کا ارتقا جن سمتوں میں ہوا وہ بڑی حد تک جداگانہ تھیں۔ مسلم یونی ورسٹی تعلیم سے سیاست کی طرف بڑھتی رہی اور جامعہ ملیہ سیاست سے تعلیم کی طرف پلٹتی رہی۔ جامعہ کا سیاست سے فصل اور مسلم یونیورسٹی کا سیاست سے وصل اس حد تک ہوا کہ آخر مسلم یونی ورسٹی باوجود ایک یونی ورسٹی کے سیاست کی گود میں آ گئی، اور جامعہ ملیہ باوجود سیاسی رہنماؤں کے تعلق و توسّل کے سیاست کے سائے سے بھی نکل گئی۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بھی اس سمت و سیادت کا فرق تسلیم کیا ہے مگر اس کی توجیہہ دوسری طرح کی ہے:

"جامعہ اور مسلم یونی ورسٹی کا اپنے اپنے اختیار کئے ہوئے راستوں پر آگے بڑھنے کا زمانہ ایک ہی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ دشواریوں کے باوجود قوم اور ملک میں جامعہ نے اپنی ساکھ قائم کی اور مسلم یونی ورسٹی . . . . نے سہولتوں کے ہوتے ہوئے اپنی ساکھ کھوئی۔ گو یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ دونوں کا ایک سطح پر موازنہ قرینِ انصاف نہ ہوگا۔ عمر، کارگزاری اور کارکردگی کے اعتبار سے علی گڈھ سن رشد کو پہنچ چکا تھا۔ اس کی خدمات کی تاریخی اہمیت تھی۔ یونی ورسٹی کا درجہ حاصل ہو جانے پر اس کی خدمات اور ہماری توقعات کی نوعیت اور اہمیت بدل بھی گئی تھی اور بڑھ بھی گئی تھی۔ جامعہ کی حیثیت ایک ایسے ہونہار بچے کی تھی جس کی دوست دشمن سبھی ہمت افزائی کرتے ہیں۔ اور اس کے تھوڑے کو بھی بہت قرار دیتے ہیں۔ جامعہ کو جہاں بہت سی دشواریوں کا سامنا تھا وہاں کچھ سہولتیں بھی میسر تھیں۔ جن میں سب سے بڑی سہولت یہ تھی کہ ہم میں سے بیشتر خواہ اس کے پروگرام پر اعتقاد رکھتے ہوں یا نہیں، اس کو کامیاب دیکھنا چاہتے تھے۔ اس سے ان مصیبتوں کو تھوڑا کر کے دکھانا مقصود نہیں ہے جو جامعہ کو پیش آئیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کارکنانِ جامعہ نے جامعہ کو ترقی دینے میں جس ایثار و استقامت کا ثبوت دیا وہ ایک ایسا کارنامہ ہے جو جامعہ کی تاریخ میں ہمیشہ فخر و حسرت سے یاد رکھا جائے گا۔ ان باتوں کے باوجود ہم پر جو نئی اور نہایت اہم ذمہ داریاں یونی ورسٹی ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتی تھیں، ان کا حق ہم ادا نہ کر سکے؟" صفحہ ۱۴۹۔ آ۔ ب۔ م

رشید صاحب کا یہ اعتراف اس لئے خصوصیت سے اہمیت رکھتا ہے کہ علیگڈھ ہی کے پیدا کردہ

پرانے اور پختہ مشق بادہ کش ہیں۔ ان کا یہ اعتراف اور اقرار علی گڈھ کے روایتی وقار اور رسمی وقعت سے زیادہ ان کے وقار و وقعت کا مرہون منت ہے۔ موصوف نے جامعہ کی حیثیت اگرچہ ایک ایسے بچے کی قرار دی ہے جو علی گڈھ کے سن رشد کے مقابلے میں نیم کی عمر کا ہے لیکن جس طرف علی گڈھ تحریک کے نقادوں نے کوئی نظر نہ کی تھی بلکہ سخت اجتناب برتا تھا وہاں رشید صاحب نے اس ایثار و استقامت کا اعتراف ضرور کیا جو صرف جامعہ کی ویران دوکان پر میسر تھی۔ اور جس جنس گرانمایہ سے اکثر گاہک بے خبر اور اس کے نایاب مال اور نمایاں مرتبہ سے اکثر ہر و نا آشنا تھے۔

جامعہ کا یہ زمانہ ہر لحاظ سے سخت آزمائش کا زمانہ تھا لیکن اس نے ہر طرح کی سختیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے بھی اپنی توجہ سیاست سے مبذول رکھی ہے لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے، جامعہ کے اکثر طلباء اور اساتذہ چونکہ علی گڈھ سے آئے تھے اس لئے وہاں کے تمام اثرات بھی اپنے ساتھ لائے۔ جامعہ نے اگرچہ انگریزی ناموں کا اُردو میں ترجمہ تو ضرور کر دیا لیکن ان تمام اثرات کو روکنے میں ناکام رہی۔ جو طلبہ اور اساتذہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ کالج یونین انجمن اتحاد بن گئی۔ رجسٹرار مسجل اور چانسلر امیر جامعہ۔ لیکن دفتری ڈھانچہ ٹھیک ٹھیک ہی رہا جو علی گڈھ کا تھا، اور آج بھی جامعہ ان اثرات سے اپنا دامن پاک نہیں کر سکی۔ در اصل انگریزوں کا قائم کیا ہوا تعلیمی اداروں کا دفتری انتظام آج بھی نہ صرف جامعہ کیلئے بلکہ ہر بحرالعلوم کے لئے ایسی چٹان کی حیثیت رکھتا ہے جس سے ٹکرا کر بڑے بڑے جہاز پاش پاش ہو جاتے ہیں۔ جامعہ نے اپنے تعلیمی نظام میں ایک عظیم الشان انقلاب جو اس کے تمام دفتری ڈھانچہ پر چھا گیا، یہ ضرور کیا کہ اس نے طلبہ کے اساتذہ کی تنخواہوں میں وہ فرق نہیں رکھا جو دوسرے تعلیمی اداروں میں آج بھی بطور بنیادی حق کے موجود ہے۔ اس بظاہر معمولی، مگر در اصل عظیم الشان انقلابی تبدیلی نے جامعہ کی اندرونی حیثیت ہی کو دوسرے تعلیمی اداروں سے یکسر بدل دیا۔ اور اساتذہ و طلبہ میں ایک ایسی یقین افزا اور حوصلہ مند فضا قائم ہو گئی جس سے مسلمانوں کے سب ہی ادارے محروم تھے۔

سیاسی بے تعلقی کی اس سے بھی کٹھن منزل وہ ذہنی تبدیلی تھی جو بہت سست مگر نہایت مسلسل تھی۔ جامعہ کا آغاز چونکہ ایک سیاسی تحریک کے آغوش میں ہوا تھا اس لئے عام فضا تعلیمی کم اور سیاسی زیادہ تھی۔ جامعہ کے آغاز پر بقول ڈاکٹر اشرف کے :

" ہماری دعوت پر صرف گاندھی جی ہی نہیں آئے بلکہ علی برادران، مولانا ابوالکلام، حکیم اجمل خاں

اور دوسرے رہنما آئے اور ہم نے ان کی تقریریں سن کر ترک موالات کی حمایت کا فیصلہ کیا۔ یونین کا یہ منظر مجھے آج بھی یاد ہے جب غلام السیدین جیسے معتدل مزاج لوگوں نے بھی کم از کم اس وقت تحریک کو لبیک کہا۔" صفحہ جوہر جامعہ جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ لفوی ایم اے)

مگر بقول ڈاکٹر عابد حسین کے ان (طلبا) کی عزت و محبت اور جوش عمل نے ضبط کی زنجیریں توڑ دیں۔ انھوں نے مولانا محمد علی، مہاتما گاندھی اور ابوالکلام آزاد کو اپنی یونین میں بلا کر ان کا ترک موالات کا پیام سنا۔ اور اس پر لبیک کہا مگر اس شرط کے ساتھ کہ ان کی تعلیم کے لئے ایک آزاد یونیورسٹی قائم کی جائے۔"

(صفحہ ۸ جوہر جامعہ نمبر مرتبہ عرفان بیگ نقوی ایم اے)

دراصل یہی وہ کرسی شرط تھی جو جامعہ کا سنگ بنیاد تھی۔ اور حالات نے ثابت کر دیا کہ اس بنیاد کے ہلنے سے کسی تعلیمی ادارے کا قیام کسی بھی حال میں ممکن نہیں ہے۔ ایک طرف سیاست سے شدید ذہنی وابستگی اور دوسری طرف آزاد تعلیم کی اس درجہ شیفتگی یہ تھی وہ کشمکش جس میں جامعہ کا سیاست سے بتدریج بعد جامعہ کے مردانکا قابل فخر کارنامہ ہے۔

یہی وہ نسخۂ کیمیا تھا جسے سید احمد خاں نے قومی ترقی کے لئے ناگزیر قرار دیا تھا اور ایک صدی قبل اس پر انتہائی اصرار کیا تھا کہ تعلیم و تربیت ہی کے ذریعہ اور زینے سے ہم قومی ترقی کی مشکل منزلیں طے کر سکتے ہیں۔ انھوں نے وکٹوریہ اسکول غازی پور کے افتتاح کے موقع پر ۱۸۶۴ء میں کہا تھا:

"چند ہندوستانیوں کا لیجس لیٹو کونسل میں داخل ہونا ہندوستانیوں کی ترقی کا فروغ ہے میری اس پیش گوئی کو یاد رکھو کہ وہ دن دور نہیں کہ ہر ضلع میں سے ایک شخص کا کونسل میں داخل ہونا ضروری ہوگا۔ وہ دن آوے گا کہ تم خود قانون بناؤ گے، اور خود ہی اس پر عمل کروگے۔ صرف ایک چیز چاہیئے یعنی تربیت لیاقت۔ بس تم دیکھو گے کہ ہندوستانیوں کو علوم و فنون میں تربیت و لیاقت میں ترقی کرنے کس قدر ضرورت ہے۔" صفحہ ۱۹۹ م۔ت

یہی تعلیمی دلچسپی سید احمد خاں کے فکر کی وہ اساس تھی جس کے فیصلے سے وہ تنزل کے راستے سے ترقی کے راستے تک پہنچا ناگزیر خیال کرتے تھے۔ جامعہ نے تعلیمی منزل کو اپنا کر جو قابل قدر کام کیا اس کے نتائج اگرچہ دور رس تھے، مگر یقینی تھے۔ اور جامعہ نے ان نتائج سے اپنی قوت اور قابلیت کا سامان فراہم کیا۔

اس سلسلے میں جامعہ کی سب سے پہلی رکاوٹ اس کے وہ تعلیمی کارکن تھے جو سیاست کے جوش اور

ہنگاموں کے بہاؤ میں جامعہ میں آگئے تھے لیکن مزاج کے لحاظ سے ان میں تعلیمی لگاؤ بہت معمولی تھا۔ یہ سیاست کے خمار اور جذبات کے خوابوں میں پلے بڑھے تھے اور اب جامعہ کی تعلیمی روش ان کے مزاج کے لیے بڑی پھیکی پھیکی چیز تھی۔ ابتدا میں انہی کا جوش جامعہ کا جامہ قرار دیا گیا۔ ان کی حیثیت ان نومسلموں کی طرح تھی جو جوش اسلامی اور جذباتِ ایمانی سے بے قابو ہو گئے ہوں، مگر خود اسلام سے کم واقف ہوں۔ علی گڈھ کی جس مٹی سے یہ لوگ بنے تھے ان کی زبانیں ان کے خلاف، لیکن ذہن اسی فضا میں رچے بسے تھے جسے یہ علی گڈھ چھوڑ آئے تھے۔ ہندوستان کی نومسلم عورتوں کی طرح ان کے دل و دماغ کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جو اپنے قدیم مذہبی توہمات سے بکسر خالی ہو۔ گویا زبانیں کلمۂ توحید دہراتی تھیں، مگر عادتیں علی گڈھ کے رنگ میں رنگی ہوئی تھیں یہ لوگ عملاً علی گڈھ کا نمونہ اور قولاً اس کے باغی تھے۔ ان کا قلب کافر، مگر دماغ مومن تھا۔ سیاست کے اس پرآشوب زمانے میں جامعہ کے باورچی سے لے کر امیر جامعہ تک سب ہی علی گڈھ کے پروردہ اور بچارے تھے۔ جامعہ کی تعمیر میں یہ حضرات بصورت تخریب شامل اور شریک تھے اور ان کی حیثیت شریک غالب کی تھی۔ مولانا محمد علی مرحوم ان کے سرغنہ اور سردار کی حیثیت رکھتے تھے۔ دوسرے گروہ میں حکیم اجمل خاں اور مولانا ابوالکلام شامل تھے۔ یہ عجیب بات تھی کہ ابوالکلام نے باوجود اپنی شعلہ مزاجی کے جامعہ کے مسائل میں وہ روش اختیار نہ کی جو ندوہ کے معاملات میں رکھتے تھے۔ ان کی اس ابتدائی تقریر کے علاوہ جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے اور کوئی موقعہ ایسا نہیں ملتا جہاں انھوں نے اپنے کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہو۔ اس کے برعکس وہ جامعہ کی ہمدردی، اور حمایت میں کسی سے پیچھے نہ تھے اور جامعہ کی اپنائیت میں بھی کمی نہ رکھتے تھے۔ آثار ابوالکلام اور حیات اجمل کے مصنف نے صحیح تجزیہ کیا ہے کہ بہت سے دوسرے مسائل کی طرح جامعہ ملیہ کے بارے میں بھی شروع ہی سے حکیم اجمل خاں اور ابوالکلام کی ایک ہی روش تھی۔ قاضی عبدالغفار لکھتے ہیں کہ:

> "ندوے کی طرح جامعہ ملیہ کے کام میں بھی مولانا آزاد اور حکیم صاحب کا نقطہ نظر قریب قریب یکساں تھا۔ جب کہ مولانا محمد علی اسے مستقل جداگانہ ادارہ مانتے ہی نہ تھے۔ یہ وہ کشمکش تھی جو پہلے دن سے جامعہ میں موجود تھی۔ لیکن حالات نے اسے ابھرنے کا موقع نہ دیا۔"

جامعہ کی اس کشمکش میں مولانا محمد علی اور حکیم اجمل خاں کے مزاج کے اختلاف کے ساتھ ساتھ ان دونوں کے وہ ذاتی اختلافات بھی تھے جن کا سلسلہ رام پور تک پہنچتا ہے۔ حیات اجمل کے مصنف نے اس کا اشارہ بھی ان لفظوں میں کیا ہے:

"محمد علی اور حکیم صاحب کے تعلقات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے دونوں کے مزاجوں کا اختلاف بہت واضح تھا اور دونوں کے درمیان رام پور میں کچھ بے لطفی بھی ہو چکی تھی۔ لیکن جب محمد علی نے دہلی آکر قومی کام شروع کیا تو ان دونوں کے برادرانہ تعلقات میں گزشتہ واقعات اور اختلاف طبائع کا کوئی اثر نظر نہ آتا تھا۔" صفحہ ۸۹ ج۔ ا

ہمارا خیال ہے کہ ان دونوں رہنماؤں کے اختلافات چاہے وقتی طور پر دب گئے ہوں، لیکن سیاسی زندگی میں برابر کشمکش جاری رہی اور تعلیمی مسائل میں بھی ان کی رائے کا اختلاف نمایاں ہو کر رہا۔ کانگریس، ابن سعود اور جامعہ کے مسائل میں یہ اختلاف اس قدر بڑھا کہ محمد علی کا شعلہ اجمل خاں کے نور میں جذب نہ ہو سکا۔ بلکہ بقول حیاتِ اجمل کے مصنف کے محمد علی کا جوش طبیعت اس کھولتے ہوئے پانی کی طرح تھا کہ اس کو سمونے میں اکثر حکیم صاحب کی انگلیاں بھی جل جایا کرتی تھیں۔ چنانچہ جامعہ کے مسئلہ میں بھی یہی اختلاف ابھرا۔ بقول جامعہ کے رکن جیاتی پروفیسر سعید انصاری کے 'مولانا محمد علی کا خیال کچھ اس نوعیت کا تھا:

"بھئی ہماری حالت تو اوائل مسلمانوں کی سی ہے۔ ہمارا اصلی کعبہ تو علی گڈھ کا لج ہے۔ جامعہ کی زندگی تو ہجرت کی زندگی ہے۔ ہمیں پھر مکہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے۔"

صفحہ ۵ جوہر جامعہ جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ فوری صفا ایم اے

تحریک خلافت کی ناکامی کے بعد جامعہ کی مالی حالت نہایت نازک ہو گئی اور یہ ذہنی کشمکش کچھ اور ابھر آئی جس کا حوالہ ابھی دیا گیا ہے۔ ان حالات نے جامعہ کے اساتذہ اور طلبہ میں بڑی بددلی پیدا کر دی اور آخر طلبہ کا ایک وفد علی برادران کی خدمت میں پہنچا تاکہ ان کی اعانت و عنایت کا مستحق قرار پائے۔ سید انصاری صاحب کی روایت کے مطابق:

"جب وفد علی برادران سے ملا تو بڑی سخت مایوسی ہوئی۔ دوران گفتگو میں جامعہ کی سقیم حالت کا تذکرہ کرتے ہوئے کہیں ہماری زبان سے یہ نکل گیا کہ جب سے خلافت کیٹی نے ہاتھ کھینچا ...... اس سے آگے بڑھنے بھی نہ پائے تھے کہ مولانا شوکت علی صاحب نے خفا ہو کر کہا کہ خلافت کیٹی نے ہاتھ کھینچا، اس کا ہاتھ دب رہا ہے کہاں۔ ہم نے بھی کچھ صفائی کی کوشش کی کہ اس سے ہمارا منشا خدا نخواستہ مجلس خلافت کو الزام دینا نہیں ہے لیکن بیچ میں مولانا محمد علی صاحب بات کاٹ کر بولے کہ تم سب لوگ خواجہ کے بہکے ہوئے ہو

تمام تفصیلی جامعہ کا اسی سے خراب ہو رہا ہے۔ بس یہ گفتگو اسی کوں کوں، جھوں جھوں میں ختم ہو گئی
اور ہم لوگ دل شکستہ اور دل گرفتہ واپس لوٹے"۔ مذکورہ مرتبہ عرفان بیگ صاحب بی اے
پھر یہی وفد حکیم اجمل خاں کی خدمت میں پہنچا تو یہاں کا انداز ہی اور تھا۔ محمد علی کے دربار میں وہ طوفانی مناظر
تھے کہ جن سے دریاؤں کے دل دہل جائیں۔ یہاں وہ سنجیدگی اور سلامتی کی فضا تھی کہ تا حد نظر اعتماد کے پھول
اور محبت کی مہک نے نغمہ و نور کی فضا پیدا کر دی تھی۔ سعید انصاری صاحب کی روایت ہے:

۴ بجے سہ پہر میں حکیم صاحب سے وقت مقرر تھا ہم لوگ نوکر کی ہدایت کے بموجب بالاخانے
پر پہنچے۔ حکیم صاحب ٹھیک وقت پر اندر سے تشریف لائے۔ اپنا مقصد بیان کیا۔

"اچھا تو آپ لوگ کیا چاہتے ہیں؟

ہم نے عرض کیا کہ جامعہ چلتی رہے۔

تو پھر آپ لوگ زیادہ سے زیادہ کیا کر سکتے ہیں؟

ہم نے یقین دلایا کہ جو آپ فرمائیں!

کیا آپ اپنے اساتذہ سے یہ کرا سکتے ہیں کہ اگر چند مہینے تنخواہوں میں دیر ہو تو وہ گھبرائیں نا؟

ہم نے کہا یہ کیا بلکہ اس سے بھی زیادہ۔

اس کے بعد حکیم صاحب نے فرمایا۔ اچھا تو آپ لوگ اب علی گڑھ واپس چلے جائیں آپ
یقین کیجیے کہ ان چند جملوں کے بعد ہم اطمینان اور سکون کی جو دولت لے کر اٹھے اس کا عشر
عشیر بھی ہم دربدر کی گدائی سے نہ پا سکے تھے"۔ مذکورہ جامعہ جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ صفحہ نوری ایم اے

حکیم اجمل خاں صاحب اور ابوالکلام دونوں سے جامعہ کا تعلق جامعہ کا عظیم الشان اور سدا بہار
سرمایہ حیات تھا۔ اور جب بھی جامعہ پر برا وقت پڑا تو ان دونوں رہنماؤں نے جامعہ کی حمایت اور ہمدردی میں
کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ جامعہ کی پہلی کڑی آزمائش تحریک خلافت کی ناکامی کا عہد تھا۔ دوسری بڑی اور
کڑی آزمائش حکیم اجمل خاں کا اچانک انتقال تھا۔ حکیم صاحب نے جامعہ کی امداد کے لئے ملک کا دورہ کرنا
طے کیا تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب مدراس پہنچ چکے تھے اور حکیم صاحب اور دوسرے
ارکان کا انتظار کر رہے تھے کہ اچانک حکیم صاحب کے انتقال کی خبر انھیں پہنچی۔ اس کٹھن وقت میں مولانا
ابوالکلام نے اس غم میں جامعہ کا ہاتھ بٹایا اور مدراس کا دورہ کیا۔ ابوالکلام کے اثر اور افضل العلماء ڈاکٹر

عبدالحق کی سعی و کوشش اور سیٹھ جمال محمد کی عنایت اور ہمدردی سے اس وفد کو صرف مدراس سے اتنی بڑی رقم ملی کہ پورے ہندوستان سے بھی اتنی امداد میسر نہ آسکی تھی۔ جامعہ کی پچیس سالہ روداد میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے مولانا کی اس اعانت کا ذکر کیا ہے۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو جامعہ کی تاسیس کے موقع پر مولانا ابوالکلام نے جو تقریر کی تھی اور جس نے جامعہ کے تصور کو اس کے کارکنوں میں ایک اَن مٹ نقش کی شکل دے دی تھی اس وقت سے جامعہ سے ابوالکلام کی وابستگی تادم آخر برابر قائم رہی یہاں تک کہ جامعہ کا نام بھی جامعہ ملیہ اسلامیہ مولانا ابوالکلام ہی کا عطیہ اور یادگار ہے۔ سید سلیمان ندوی کی روایت ہے کہ:

"جامعہ ملیہ کے نام کی تاریخ بھی ایک اتفاقی واقعہ ہے مسلم یونی ورسٹی سے ٹوٹ کر اس کے بالمقابل جو نئی قومی یونیورسٹی قائم کی گئی اس کا لیٹر پیپر یعنی خط کا کاغذ مولانا ابوالکلام نے چھپوایا تھا۔ انہی نے نیشنل مسلم یونی ورسٹی کے انگریزی لفظوں کے ساتھ اس کا عربی ترجمہ جامعہ ملیہ اسلامیہ بھی کرایا۔ پھر بعد کو یہ لفظ چل گیا۔ جامعہ مصر کی نئی عربی زبان میں یونیورسٹی کو کہتے ہیں۔ جو یونی ورسٹی کا گو لفظی ترجمہ ہے۔ لیکن چونکہ جامع عربی میں مسجد اعظم کو کہتے ہیں اور شروع میں ہی درسگاہیں تھیں، اس لئے جامع کے ساتھ جامع کا لفظ خاص مناسبت رکھتا ہے۔" صفحہ ۶ جامعہ نمبر

جامعہ سے ابوالکلام کا رشتہ استوار رہا اور ہر موقع پر جامعہ کی امداد و اعانت میں جس طرح وہ پیش پیش رہے۔ جامعہ کے طلبہ اور کارکن بھی ان کے چشم و ابرو کے مطابق کام کرتے رہے۔ ۱۹۲۳ء میں دہلی میں کانگریس کا خاص اجلاس ہوا۔ مولانا ابوالکلام اس کے صدر تھے اور جامعہ کے کارکن اور طلبہ ان کے دست و بازو بنے ہوئے تھے جیسا کہ علم کی زندگی کے مصنف کی روایت ہے کہ:

"اسی سردیوں میں (۱۹۲۳ء) دہلی میں کانگریس کا خاص جلسہ ہوا۔ مولانا ابوالکلام کا خطبہ صدارت جامعہ ہی کے مطبع میں تیار ہو رہا تھا۔" صفحہ ۱۔ م۔ ک۔ ز

علی گڑھ کے اثرات کے بالمقابل جامعہ کے تعلیمی اثرات حکیم اجمل خاں اور مولانا ابوالکلام کی اعانت و عنایت سے پروان چڑھتے رہے اور اس میں سوائے مولانا محمد علی کے نقطۂ نظر کے اور کوئی ایسی دشواری پیش نہ آئی جو قابل ذکر ہو۔ حکیم صاحب کے اچانک انتقال کے بعد جامعہ کی سربراہی ڈاکٹر مختار احمد انصاری نے

حکیم اجمل خاں کی روش کے مطابق کی اور انھیں بھی مولانا ابوالکلام کا تعاون و تعلق حاصل رہا۔ اب جامعہ علی گڑھ سے دہلی منتقل ہو چکی تھی اور اس نے باقاعدہ ایک تعلیمی ادارہ کی صورت اختیار کر لی تھی۔ جامعہ میں اس وقت تک امیر جامعہ کا عہدہ محض ایسا اعزاز تھا بلکہ ملت کے کسی رہنما پر وہ مکمل اعتماد تھا جو ایک ادارہ اپنی بقا اور بہتری کے لئے کر سکتا ہے۔ چنانچہ اب تک جن رہنماؤں نے اس ذمہ داری کو سنبھالا وہ واقعی اس کے اسی قدر مستحق تھے جس قدر محترم خود یہ عہدہ تھا۔ ڈاکٹر انصاری کے اچانک انتقال کے بعد مولانا ابوالکلام ہی جامعہ کے سب سے بڑے رفیق اور رہنما تھے۔ ظاہر ہے اس اعزاز سے مولانا کی وقعت و وقار میں تو کسی امتیاز کا اضافہ نہ ہوتا مگر جامعہ کا اپنا اعزاز اور امتیاز ضرور قائم رہتا۔ لیکن اسی زمانے میں بعض سیاسی مصلحتوں کی وجہ۔ یہ جن میں سب سے بڑا مسئلہ قومیت متحدہ کے خیال کا۔ نہرو رپورٹ کی صورت میں پارہ پارہ ہونا تھا۔ مولانا ابوالکلام کو عام مسلمانوں میں وہ ہر دلعزیزی باقی نہ رہی جو اب تک تھی۔ اس کی بنیادی وجہ بقول ڈاکٹر عابد حسین کے یہ تھی کہ:

"مگر دفعتاً ہوا جو پلٹی تو قومی وحدت کا تار و پود بکھر کر رہ گیا۔ معلوم ہوا کہ قومیت جس کا اس قدر زور و شور تھا کوئی واضح اور معین چیز نہیں، بلکہ ایک مبہم جذبہ ہے جس کے ساتھ مختلف فرقوں کے مختلف تصورات وابستہ ہیں"۔ ۸۶؎ جوہر جامعہ جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ نوری صفحہ ایم اے

عام فضا میں مولانا کے بارے میں جس قسم کے جذبات موجود تھے اس کے کچھ اثرات جامعہ کے طلباء میں بھی سرایت کر گئے تھے۔ اسی زمانے میں مولانا جامعہ کے کسی جلسے میں تشریف لائے اور جامعہ کی عام روایت کے مطابق طلباء نے ان سے کچھ سوالات کئے۔ بعض سوالات کا لہجہ مولانا کی زود حس طبیعت پر گراں گزرا، اور کچھ عرصے تک بے تعلق سے رہے۔ ممکن ہے کہ مولانا کی اس بے تعلقی میں اس بات کا بھی کچھ دخل ہو کر ڈاکٹر انصاری کے انتقال کے بعد امیر جامعہ کے عہدے کا اعزاز جن بزرگ کو میسر آیا وہ اس ۔ ۔ ۔ ۔ کے ہرگز ہرگز مستحق نہ تھے۔ جامعہ کے بعض اکابر اگرچہ مولانا کو اس اعزاز کا تنہا مستحق خیال کرتے تھے مگر کبھی کبھی عام فضا کے اثرات اچھوں اچھوں کو بہا دیتے ہیں۔ شاید خود مولانا کو بھی اس کا اندازہ نہ تھا کہ جامعہ جسے وہ ہر طرح سے اپنا خیال کرتے تھے انھیں اس عہدے سے نظر انداز کر سکتی ہے۔ بہر حال اس وقتی مصلحت اور عجلت میں جو فیصلہ کیا گیا اس سے جامعہ جیسے علمی اور ثقافتی ادارہ کا وزن و وقار اہل علم و دانش کی نظر میں ضرور کم ہو گیا اور اس سے سیاسی طور پر بھی جامعہ کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا۔

مولانا ابوالکلام بے حد حساس ہونے کے ساتھ ساتھ ضبط کا پہاڑ بھی تھے۔ وہ عمر بھر حرفِ شکایت زبان پر نہ لائے اور ایک مدت کے بعد جب لوگ نہرو رپورٹ اور اس کے زمانے کی تلخیوں کو بھلا چکے تھے، اور ملک میں صوبائی سطح پر قومی وزارتیں بن چکی تھیں تو وہ باوجود اپنی انتہائی مصروفیت کے جامعہ میں تشریف لائے۔ یہ آمد کچھ اس طرح کی تھی جیسے چمن میں دفعتاً نسیمِ بہار آجائے۔ جامعہ کا ہر فرد اپنے دل اور دامن کو عقیدت کے پھولوں اور محبت کی خوشبوؤں سے بھرا ہوا پاتا تھا۔ عرصے کے بعد اس آمد سے قدیم تعلقات نئی توقعات سے آراستہ ہو گئے۔

جامعہ سے ابوالکلام کا تعلق اسی جذباتی انداز سے بکسر مختلف تھا جس کا اظہار انھوں نے ندوے کے تعلق کے سلسلے میں الہلال میں مسلسل اور مبالغہ آمیز مضامین میں کیا تھا۔ غالباً اس مدت میں خود مولانا میں بھی بڑی اہم ذہنی تبدیلیاں ہو چکی تھیں۔ یعنی اب وہ ابتدائے عشق کی اس منزل سے گزر چکے تھے جب آگ ہی آگ تھی۔ اب ان کی شعلہ مزاجی اور شورانگیزی خاکستر ہو چکی تھی۔ اگرچہ کریدنے سے چنگاریاں اب بھی مل جاتی تھیں۔ [۱] ۱۹۳۸ء میں عرصے کے بعد جامعہ میں تشریف آوری پر جامعہ کے تمام طلبہ، اساتذہ اور کارکنوں نے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین کی معیت میں ان کے لئے دیدہ و دل فرشِ راہ کر دیا تھا۔ جامعہ کے صدر دروازے سے جو دروازہ بھی نہ بن پایا تھا محمد علی ہال تک جو اس وقت تک ہال کی صورت بھی اختیار نہ کر سکا تھا، جامعہ کی پوری آبادی نے ایک عجیب گرم جوشی اور دل گداختگی . . . سے ان کا استقبال کیا تعارفی تقریر ذاکر صاحب نے کی۔ تقریر کیا کی، عرب کی کہاوت کے مطابق جادو کیا۔ ذاکر صاحب نے یا تو وقت کی کمی کی وجہ سے یا پھر رموزِ مملکتِ خویش کی خسروی کی وجہ سے چند مختصر لفظوں میں اعجاز و ایجاز کا وہ کارنامہ پیش کیا کہ عارفوں کو حیرت اور غافلوں پر سکتہ طاری تھا۔ چند نہایت مختصر لفظوں میں اتنی بات کہی کہ:

"علی گڑھ کی جامع مسجد میں تیکی آپ کی تقریر نے چند ناتجربہ کار نوجوانوں کے دلوں میں ایک علمی پودے کے بیج بوئے تھے۔ ہر طرح کے ناسازگار حالات اور ناموافق ہواؤں کے باوجود یہ پودا اُگا، بڑھا اور اب تناور درخت کی طرح آپ کے سامنے ہے۔"

راقم الحروف اس جلسے میں موجود تھا اور الفاظ محض حافظے کے سہارے لکھ رہا ہے۔ گو ۴۰ برس سے زیادہ کا عرصہ گزر گیا۔ ممکن ہے حافظے نے بعض الفاظ بھلا دیے یا اضافہ کر دیے ہوں مگر مفہوم بعینہٖ یہی تھا۔ ذاکر صاحب کی تقریر کا انداز اس حوصلہ مند سپاہی کی طرح تھا جو اپنی کامیابی کی روداد اپنے افسرِ اعلیٰ کے سامنے

پیش کر رہا ہو۔ ان کے لبوں کی جنبش سے جو آواز کانوں تک پہنچ رہی تھی۔ وہ کم و بیش انہی لفظوں پر مشتمل تھی لیکن ان الفاظ کے علاوہ ان کے دل کی دھڑکن اور ان کے خلوص کی لگن نے جو ارتعاش فضا میں پیدا کر دیا تھا اس کی تصویر صفحۂ دل پر تو نقش ہے لیکن الفاظ میں نہیں اتر سکتی۔ ذاکر صاحب کی تقریر کے بعد مولانا ابوالکلام نے بھی بہت مختصر مگر بڑی بھرپور بات کہی۔ انھوں نے فرمایا:

"جامعہ کی راہ میں دشواریوں کی دیواریں حائل تھیں، آپ کو خوش ہونا چاہیے کہ عن قریب وہ دیواریں ٹوٹنے والی ہیں۔ اب ملک آزاد ہونے والا ہے، اور اب ملک کو جامعہ کی ضرورت ہے لیکن ملک کی ضرورت جامعہ کی عظیم الشان عمارتوں سے پوری نہیں ہو سکتی۔ ملک کی ضرورت صرف اس تعمیری ذہن سے پوری ہو سکتی ہے جو صرف جامعہ ہی میں ڈھل سکتا ہے۔ جامعہ نے ملک کی اس ضرورت کو کس حد تک پورا کیا اس کا جواب جامعہ کے تعمیری ذہن ہی دے سکتے ہیں۔"

مولانا نے یہ بات کچھ اس انداز سے کہی تھی کہ ان کی آنکھوں کی روشنی اور چہرے کی سُرخی سے جامعہ کی کامیابی کی صبح صادق طلوع ہوتی دکھائی دیتی تھی۔

اب جامعہ سے مولانا کا تعلق خطبات اور خیالات کی سطح سے بلند ہو کر خلوص اور خیرسگالی کے ان جذبات پر مشتمل تھا جن کا اظہار حرف و صوت سے بلند ہوتا ہے۔

اس تمام مدت میں مولانا جامعہ کی نہ صرف خاموشی سے امداد و اعانت کرتے رہے بلکہ جامعہ کے مخالفین اور ان کے مناظرانہ اور مولویانہ اعتراضات پر حسب عادت سکوت کے باوجود اپنے خطوط میں گویا بھی رہے۔ جب اُردو کے مشہور مترجم اور جامعہ کے لائق اُستاد سیّد نذیر نیازی نے ہٹ کی مشہور کتاب کا اُردو میں ترجمہ کیا "عربوں کا تمدن" تو بعض تنگ نظر حضرات نے اس ترجمے پر بے جا اعتراضات کئے۔ چنانچہ مولانا عبدالماجد دریابادی نے بھی اس پر سختی سے محاسبہ کیا۔ عبدالماجد دریابادی کے نام ایک خط میں ابوالکلام کس وقار برہمی سے تحریر فرماتے ہیں:

"لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ نے اسے جامعہ کے کارنامے سے کیوں تعبیر کیا۔ اس قسم کے اخبار نویسانہ مباحثوں سے بحث و نقد کی وقعت و سنجیدگی کو صدمہ پہنچتا ہے۔ اگر جامعہ کے کسی پروفیسر نے ایک غلط کتاب ترجمے کے لئے منتخب کی یا اس کے نقد و تبصرے میں کوتاہی کی تو یہ اس کا ذاتی فعل ہے۔ بحیثیت ایک مترجم کے اسے مخاطب کرنا چاہیئے۔ جامعہ کے کارناموں کا یہاں کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔" صدا نیا دور اگست ۱۹۶۸ء

اکابرینِ جامعہ سے مولانا کے خصوصی تعلقات تھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ خصوصاً ڈاکٹر عابد حسین صاحب اور محترمہ صالحہ عابد حسین سے اکثر ملاقاتیں رہتی تھیں ۔ محترمہ صالحہ عابد حسین کی تصنیف "یادگارِ حالی" میں مولانا نے اس تعلقِ خاطر کا اظہار بھی کیا ہے ۔ تعلیمی مسائل کے بارے میں بھی مولانا محترم ڈاکٹر عابد حسین صاحب سے اکثر مشورے کیا کرتے تھے ۔ علی گڈھ یونیورسٹی کے بہت سے مسائل کے سلجھانے میں ڈاکٹر عابد حسین صاحب ہی کے ناخنِ تدبیر کو دخل ہے جس پر مولانا نے عمل کیا ۔

جامعہ کی ۲۵ سالہ جبلی جن حالات اور ہنگاموں میں ہوئی وہ ہندوستان کی تاریخ کا سب سے شرمناک باب ہے ۔ فرقہ وارانہ فسادات نے گاندھی جی کے دل کا سکون اور ابوالکلام کی زندہ دلی چھین لی تھی ۔ اگرچہ وہ اس زمانے میں ایسے عام اجتماعات میں شرکت سے بہت اجتناب کرتے تھے ۔ لیکن جامعہ سے تعلق کی خاطر وہ جبلی کی تقریب میں اپنے اہم سیاسی رفیقوں کے ساتھ شریک ہوئے ۔ یہ زمانہ ہندوستان میں عارضی قومی حکومت کا زمانہ تھا ۔ ملک ابھی آزاد نہ ہوا تھا لیکن انتقالِ اختیارات کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا اور عارضی حکومت اس سلسلہ کا ایک قدم تھا ۔ جامعہ کی جبلی میں ابوالکلام کے ساتھ ان کے بہت سے سیاسی رفیق مثلاً جواہر لال نہرو ، مسٹر آصف علی ، راج گوپال آچاری وغیرہ شریک ہوئے ۔ البتہ گاندھی جی چونکہ نوا کھالی کے فرقہ وارانہ فساد کی آگ بجھانے میں مشغول تھے ، شرکت سے محروم رہے ۔

باوجود ڈاکٹر ذاکر حسین کی درخواست کے جوبلی کے خاص جلسے میں مولانا نے خطاب نہیں کیا البتہ جامعہ کالج کی انجمنِ اتحاد کے ترجمان "جوہر" میں اپنا یہ پیام تحریر فرمایا جو جامعہ کی تاریخ کا خاکہ اور خلاصہ کہا جا سکتا ہے :

" افراد کی طرح اداروں کی بھی عمر ہوتی ہے ۔ جامعہ نے اپنی زندگی کے ابتدائی پچیس سال پورے کر لئے اور اب ایک نئی گرہ اس کے رشتۂ عمر میں بڑھائی جانے والی ہے ۔ میں خوش ہوا کہ اس پرچہ کے ذریعہ ۔ ۔ مجھے موقع ملا کہ اپنی دلی مبارک باد جامعہ والوں تک پہنچا دوں ۔ پچیس برس کا یہ زمانہ جامعہ کی زندگی کا ایک آزمائشی دور تھا لیکن اس دور کی کوئی رکاوٹ بھی اس کی نشوونما کی رفتار کو نہ روک سکی ۔ وہ اب اپنے بلوغ کو پہنچ چکا ہے اور آنے والی زندگی کی تمام کامرانیاں پوری آمادگی کے ساتھ اس کا انتظار کر رہی ہیں ۔"

(جوہر جبلی نمبر مرتبہ عرفان بیگ نوری صاحب ایم ۔ اے)

ملک کی آزادی کے بعد نئے سیاسی مسائل سے ان کے روحانی کرب میں اضافہ ہوگیا تھا تقسیم ملک سے وہ کبیدہ خاطر ہوگئے تھے۔ پھر بھی وہ جامعہ کی خدمت کا کوئی نہ کوئی بہانہ نکال ہی لیتے تھے۔ جن دنوں دہلی میں قیامت بپا تھی اور اس خونریزی و دہشت میں مکتبہ جامعہ کا قیمتی کتب خانہ لوٹا گیا اور نذر آتش کیا گیا تو ابوالکلام نے بحیثیت وزیر تعلیم کے بروقت فوج بھیج کر اس عظیم الشان علمی خزانے کو ضائع ہونے سے بچا لیا۔

جامعہ کے کارنامے اور ابوالکلام کے کردار کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ان دونوں کے مزاج اور مقدر میں کچھ عجیب طرح کی شدید مشابہت اور مضبوطی پائی جاتی ہے۔ ابوالکلام کے مزاج کا اولین اور اہم ترین نقش جو ان کی تحریر، تفسیر، تقریر اور تصورات میں ملتا ہے وہ قدامت پسندی اور تقلید سے بیر اور بیزاری ہے۔ مذہب، ادب، سیاست، صحافت، غرض زندگی کے ہر گوشے میں وہ اپنی راہ... آپ بنانا چاہتے تھے۔ جامعہ کی تاسیس سے اس کی ترقی کی موجودہ سطح تک جو چیز خاص طور پر ابھری ہوئی نظر آتی ہے وہ یہی آزاد پسندی اور تقلید سے برہمی اور بیزاری ہے۔ جواہر لال نے ابوالکلام پر اپنی کتاب "تلاش ہند" میں اس پہلو پر جو زور دیا ہے وہ یقیناً قابل توجہ ہے۔ جواہر لال لکھتے ہیں:

"ابوالکلام آزاد نے اپنے مقتدر اخبار الہلال میں ان (مسلمانوں) سے ایک نئی زبان میں خطاب کیا۔ صرف ان کے خیالات اور نقطہ نظر ہی میں جدت نہ تھی بلکہ ان کی تحریر کا رنگ ہی نیا تھا ان کا اسلوب بیان جاندار اور پُر زور تھا... ان کا ذہن ایک معجون مرکب تھا، عہد وسطیٰ کے متکلمانہ خیالات کا اٹھارویں صدی کی عقلیت اور عہد حاضر کے رجحانات کا... ابوالکلام آزاد نے قدامت پرستی کے قلعے پر حملہ کیا۔ یہ حملہ براہ راست نہیں بلکہ ایسے خیالات کی ترویج و اشاعت کے ذریعے سے کیا گیا جنھوں نے علی گڑھ کی روایات کی بیخ کنی کر دی نوجوان مصنف اور اخبار نویس (ابوالکلام) نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ حلقے میں ہلچل مچا دی۔ اگرچہ بوڑھوں نے بہت تیوری چڑھائی، مگر نوجوانوں کے دلوں میں ایک ہیجان بپا ہوگیا۔" صفحہ ۲۶ آثار ابوالکلام

ابوالکلام کے کردار کا یہ وہ پہلو ہے جس نے انھیں اردو دنیا میں صحافت، سیاست، اور فکر و نظر کے ہر گوشے میں بہت منفرد اور ممتاز کر دیا۔ جامعہ کے کردار کا آغاز بھی دراصل رسمی قدامت پرستی کے قلعے پر حملے سے ہوتا ہے لیکن محض تعلیم کی دنیا میں۔ جامعہ نے جس طرح سے اپنے نصاب کو مرتب کیا، جن مضامین

کو اہمیت دی۔ جیسے اساتذہ کا انتخاب کیا، جس طرح کی اقامتی زندگی پر اصرار کیا، جس طرح کھیل، صحت جسمانی، ورزش اور پھر مذہبی فرائض کی ادائیگی پر ابتدائی درجوں سے ثانوی منزل کے درجوں تک زور دیا۔ اس سب میں واضح طور پر قدامت پرستی کے قلعے پر ذہنی حملے کے وہ آثار ملتے ہیں، جو ابوالکلام کے کردار کا نمایاں وصف ہے۔

جامعہ نے اپنے قیام کے آغاز ہی سے مادری زبان اردو کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ابتدائی درجوں سے تکمیل کے درجوں تک انگریزی زبان و ادب کا مضمون بھی لازمی قرار دیا۔ ہندوستان کی تمام تعلیم گاہوں میں یہ جامعہ کا ایک امتیازی اور انقلابی قدم تھا۔ یہی وہ خواب تھا جو سید احمد خاں نے دیکھا تھا۔ سید احمد خاں کی ژرف نگاہی کا اندازہ اسی ایک امر سے بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے انگریزی زبان کے پھیلنے کے آغاز میں تعلیمی معیار پر ایک فکر انگیز تنقید اس طرح کی:

"اس بات پر اکثر بحث ہوتی ہے کہ کیوں سرکاری مدرسوں میں لیاقت کامل نہیں ہوتی اور کیوں وہ تعلیم انگلستان کے کالجوں کے برابر نہیں ہے۔ بس میری رائے میں اس کا سبب یہی ہے کہ انگلستان میں تعلیم انہی لوگوں کی زبان میں ہوتی ہے اور تمام علوم و فنون انہی کی زبان میں ہیں اور ہر وقت اور ہر محل پر ان کو اپنے علم کی ترقی کا موقع ہوتا ہے۔ برخلاف ہندوستان کے کہ ان کی تعلیم ان کی مادری زبان میں نہیں ہے۔ اور ان کو دوسری زبان پر قادر ہونے میں نہایت مشکل پیش آتی ہے اور اس پر قادر ہونے تک تمام وقت تحصیل علوم و فنون کا گزر جاتا ہے۔" ص ۱۲ ع۔ت

لیکن ان کے معتقدین اور مقلدین نے خود علی گڑھ میں سید احمد خاں کے اس خواب کو پورا نہ ہونے دیا۔ جامعہ نے اوّل دن ہی سے اردو کو ذریعۂ تعلیم قرار دے کر سید احمد خاں کے خواب کو عمل کا جامہ پہنا دیا۔ جامعہ کا یہ قدم ابوالکلام کے تعلیمی نقطۂ نظر کی تائید کا ایک اہم عملی مظاہرہ تھا۔ سید احمد خاں کی طرح ابوالکلام نے بھی اسی خیال کی تائید کی تھی کہ غیر ملکی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنانے کی وجہ سے ہندوستانی طلبہ کی فکری صلاحیتیں مفلوج ہو کر رہ گئی ہیں۔ ابوالکلام نے پٹنہ یونیورسٹی میں جلسۂ تقسیم اسناد میں کہا تھا:

"جدید تعلیم غیر ملکی زبان میں دی جانے لگی اور نتیجہ یہ نکلا کہ ہمیں ذہن بدیسی سانچوں میں

جو قطعاً غیر فطری اور مصنوعی تھے ڈھلنے لگے۔ ذریعۂ تعلیم بھی یہی بدیسی زبان قرار پائی۔ نہ صرف غور و فکر کے انداز میں تبدیلی آئی بلکہ علم و فن کے مختلف شعبوں تک ان کی رسائی کی راہیں بھی صرف ایک غیر ملکی زبان کے دروازے تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ ہندوستان میں انگریزی زبان کی تعلیم نے نوجوان طلبہ کا زاویۂ نگاہ تبدیل کر دیا اور ان کی فکر کی قدرتی صلاحیتیں اتنی مغلوب ہو گئیں کہ وہ ان سے قریب قریب ہاتھ دھو بیٹھے۔" صد۲۴۳ آ۔ک۔ت

ایک اور موقع پر اصلاح نصاب کی بحث میں بھی مادری زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دینے پر فرمایا:

"سب سے پہلی بات جو میں آپ سے کہنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ ہندوستان میں مغربی علوم کی تعلیم جو شروع کی جائے تو اس کی پہلی رد نمائی مادری زبان میں ہو، عروس علم کا گھونگھٹ جو کھلے اور ہٹے تو مادری زبان میں، تا کہ جب چہرے سے نقاب اُلٹی جائے اور علم کا روئے زیبا سامنے آئے تو طالب علم کا دل بول اُٹھے کہ یہ تو جانی پہچانی صورت ہے۔"

صد۲۷ ا۔ک۔ت

جامعہ نے اُردو کو ذریعۂ تعلیم قرار دے کر طلبہ کی قدرتی صلاحیتوں کو مغلوب ہونے سے بچا لیا، اور علم کا روئے زیبا طلبہ جامعہ کے لئے جانی پہچانی صورت بن گیا۔ اور اس طرح جامعہ اور ابوالکلام دونوں کا مقصد و موضوع ذریعۂ تعلیم کے بارے میں ایک ہی رہا۔ دوسری قابل ذکر خصوصیت جامعہ اور ابوالکلام کے کردار کا عملی پہلو ہے جو دونوں کے ہاں عملیت پر مبنی ہے۔ دونوں کے ہاں قول پر عمل کو، کہنے کے مقابلے میں کرنے کو جو تعلیمی اہمیت دی گئی ہے وہ محض نظری نہیں بلکہ ایک عملی تدبیر ہے تربیت نفس کی۔ جامعہ کے ابتدائی تعلیمی نصاب سے آخر تک زور اس پہلو پر دیا جاتا ہے کہ طلبہ کو محض بتانے اور نظری طور پر سمجھانے ہی پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ مختلف تدبیروں اور طریقوں سے اپنی شخصیت کے اظہار پر مائل کیا جائے۔ ابتدائی تعلیم سے سندی درجوں تک طلبہ کو ہر مضمون میں خود کچھ کرنا اور دکھانا ہوتا ہے چاہے وہ ابتدائی کام ہو یا سندی کا مقالہ۔ اس سلسلے میں بڑی حد تک طلبہ کو موضوع کی آزادی اور طریقۂ اظہار کی وسعت میسر رہتی ہے۔ ابوالکلام نے جگہ جگہ تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی۔ لیکن اس کی بناوٹ کے اندر نہیں اُتر سکے گی۔ مذہب، ادب، سیاست ہر جگہ انسان کی ذہنی اُپج کا اظہار جب ہو گا، جب جدت ہو۔ تقلید اور نقل اس انفرادیت کو مٹا دیتی ہے۔ ابوالکلام نے اپنے افکار میں اور جامعہ نے اپنے نصاب میں

اس پہلو پر خاص زور دیا ہے اور اسی وجہ سے جامعہ نے تعلیمی پستی کی ترتیب کو صحت اور ابوالکلام نے عقیدے پر عمل کو بہت واضح لفظوں میں ترجیح دی ہے۔

ابوالکلام نے مذہب کا کارنامہ کردار کو قرار دیا ہے۔ جامعہ نے تعلیم کا یہی نصب العین اسی قطعیت سے تسلیم کیا ہے۔ ابوالکلام کی اُفتادِ طبع اتنی ہی غیر سیاسی تھی جتنی جامعہ کی تشکیل غیر سیاسی، غیر مذہبی اور تعلیمی۔ لیکن دونوں کی تقدیر اور تاریخ میں سیاست، اور مذہب کو اتنا دخل رہا اور اتفاق اور ہنگامی حالات نے دونوں کو کچھ اس طرح مجبور اور مشروط کر رکھا کہ عام طور پر اور غلط طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ابوالکلام ایک سیاسی رہنما اور جامعہ ایک مذہبی اور قومی ادارہ ہے ؎

کتنا غلط یہ حرف بھی مشہور ہو گیا

جامعہ ان معنوں میں اصلاً اور اصولاً مذہبی ادارہ ہے کہ اس کا ایمان لا اکراہ فی الدین پر ہے۔ ابوالکلام نے اپنی تفسیر میں وحدتِ ادیان سے جس ذہنی، مذہبی اور انسانی آزادی کو لازمی قرار دیا ہے۔ جامعہ کا پورا تعلیمی ڈھانچہ اسی اصول پر مبنی ہے۔ ابوالکلام کے لفظوں میں علم کو علم کے لئے حاصل کرنا اور ذریعہ معیشت قرار نہ دینا جامعہ کا موقف رہا ہے۔ یہ وہی بنیادی اصول ہے جس پر سید احمد خاں کے تمام تعلیمی افکار کی عمارت بلند ہوئی۔ سید احمد خاں نے اپنے اسی بنیادی تصور کو جسے مذہب اور فطرت کی صحیح اور سچی مطابقت ہی کہا جا سکتا ہے اپنے تمثیلی مضامین میں بڑی خوبی سے سہل ترین طریقہ پر دلنشین کرایا ہے، خصوصاً ان کے مضمون، حکایت ایک نادان خدا پرست اور دانا دنیا دار کی، یہ نکتہ یوں واضح کیا گیا ہے:

"اس نے بہادرانہ طور سے مذہب کو عقل کے سامنے ڈال دیا کہ جس طرح چاہو جانچو سمجھا بچا ہی ہے۔ اس نے مذہب کا حقائق موجودات سے موازنہ کیا اور دنیا کو یہ دکھا نا چاہا کہ خدا کا قول یعنی مذہب اور خدا کا فعل یعنی فطرت، موجودات دونوں ایک ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دونوں کا مبدا ایک ہی ہے"۔ ص۲۰ ع۔ت

جامعہ اسی تعبیر کے مطابق اور اسی حد تک اسلامیہ ہے۔ اس نے ان تمام اقدار کو سینہ سے لگا لیا ہے جن کی تعلیم فطرت کے مطابق ہے اور تمام بانیانِ مذاہب کے ہاں مختلف لفظوں، لیکن ایک ہی معنوں میں ملتی ہے۔ ابوالکلام نے اسی پہلو سے قرآن کی تفسیر کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"کوئی بات بھی قرآن کے صفحوں پر اس درجہ نمایاں نہیں ہے جس قدر یہ بات کہ اس نے

بار بار صاف اور قطعی لفظوں میں اس حقیقت کا اعلان کر دیا ہے کہ وہ کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت لے کر نہیں آیا ہے، بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلائے۔ اور سب کو اسی ایک راہ پر جمع کر دے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔ وہ بار بار کہتا ہے جس راہ کی میں دعوت دیتا ہوں وہ کوئی نئی راہ نہیں ہے اور نہ سچائی کی راہ نئی ہو سکتی ہے یہ تو وہی راہ ہے جو اول دن سے موجود ہے اور تمام مذاہب کے بانیوں نے اس کی طرف بلایا ہے۔" ص۱۵۳ ت۔ق۔ا

اس حقیقت مشترک کو پانے کی عملی راہ ابوالکلام یہ تجویز کرتے ہیں:

"اس لئے اس کی دعوت کی پہلی بنیاد ہی یہ ہے کہ تمام بانیان مذہب اور تمام آسمانی کتابوں کی یکساں طور پر تصدیق کی جائے۔ یعنی یقین کیا جائے کہ سب حق پر تھے۔ سب خدا کی سچائی کے پیغامبر تھے، اور سب نے ایک ہی اصل و قانون کی تعلیم دی ہے۔ اور ان سب کی متفقہ تعلیم پر کاربند ہونا ہی ہدایت و سعادت کی حقیقی راہ ہے۔" ص۱۵۱ ت۔ق۔ا

جامعہ نے اسلام کی یہ روشنی اور روح بحیثیت ایک تعلیمی ادارے کے اپنائی ہے۔ یہ آزادیٔ فکر، وسعت نظر، اور قلب مطمئن سے اس نے اپنے تعلیمی مقاصد، تعلیمی نظام اور تعلیمی حدود میں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے، علم خدا کی امانت ہے۔ اور اسے علم کے لئے حاصل کرنا، اور ذریعۂ معیشت قرار نہ دینا جامعہ کا تعلیمی اور مذہبی موقف ہے۔ جامعہ کے قیام سے قبل تحریک خلافت کے شباب پر جب عدم تعاون کی اپیل اسکولوں اور کالجوں میں گونج رہی تھی تو ابوالکلام کی دعوت پر گاندھی جی مدرسۂ عالیہ کلکتہ گئے۔ اس موقع پر گاندھی جی سے خطاب کرتے ہوئے ابوالکلام نے کہا تھا:

"ہندوستان میں سرکاری تعلیم نے جو نقصان ہمارے قومی خصائل و اعمال کو پہنچائے ہیں ان میں سب سے بڑا نقصان یہ ہے کہ تحصیل علم کا مقصد اعلیٰ ہماری نظروں سے محجوب ہو گیا ہے۔ علم خدا کی ایک امانت ہے اور اس کو صرف اس لئے ڈھونڈنا چاہیے کہ وہ علم ہے لیکن سرکاری یونیورسٹیوں نے ہم کو ایک دوسری راہ بتلائی ہے۔ وہ علم کا اس لئے شوق دلاتی ہیں کہ بلا اس کے سرکاری نوکری نہیں ملتی۔" ص۳۵ ا۔ک۔ت

ابوالکلام کا یہ خیال جامعہ کے وجود میں آنے سے کس حد تک مجسم ہو گیا، اس کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

ابوالکلام نے زندگی کے فلسفے کو ایک لفظ تنوع سے ظاہر کیا ہے۔ ٹھیک اسی تنوع کو جامعہ نے تعلیم کی اساس قرار دیا ہے۔ جامعہ کی مذہبی آزادی، سیاسی اجتناب، تعلیم کا خالص علمی نظریہ اور ذہنی تنوع ابوالکلام کے کردار کے ایسے اجزاء ہیں جو جامعہ کے طرز اور تعلیم کا خاکہ بھی ہیں اور خلاصہ بھی۔

ان نمایاں وحدتوں کے ساتھ ساتھ جامعہ کے کارنامے اور ابوالکلام کے کردار میں ایک بڑا فرق بھی ملتا ہے۔ ابوالکلام خواہ کتنے ہی بڑے انسان سہی مگر ایک فرد تھے۔ جامعہ کتنا ہی چھوٹا سا ادارہ سہی مگر ادارہ ہے۔ فرد کی مذہبی آزادی ہر طرح کی بلندیوں کے باوجود محدود رہتی ہے اسی کی ذات تک۔ ادارہ کی آزادی کا دائرہ فرد سے جماعت تک جا پہنچتا ہے۔ اور اس کا خطرہ رہتا ہے کہ یہ آزادی مزاج نہ بن جائے۔ اگر جامعہ اپنی مذہبی آزادی کو فرد کی مذہبی آزادی کی طرح آزاد چھوڑ دیتا تو عملاً اکبر کے دین الٰہی کی طرح ایک ایسی چیز بن جاتا جو سمجھ میں تو سب کی آتا ہے مگر دل میں کسی کے نہیں اترتا۔ مزاج کی دحشت سے بچنے کے لئے کوئی نہ کوئی دیوار ضروری تھی۔ جامعہ نے اسی مقصد کے لئے مذہبی دیوار کا سہارا لیا۔ لیکن اس مذہب کی دیوار کا جس نے خود اپنا اساسی نظریہ لا اکراہ فی الدین کو قرار دیا ہے۔ اسلام نے مذہبی آزادی کا اعلان کر کے انسانیت کا جو نمونہ پیش کیا ہے۔ انسانی جماعت کا کبھی اس سے بہتر کوئی انسانی نمونہ نہیں ہے۔

شبلی نے فرقہ معتزلہ پر تنقید کرتے ہوئے ان کے ایک عالم ابوہذیل کے ترجمے میں لکھا ہے کہ:

"اس نے مذہب اعتزال میں دس نئے اصول اضافہ کئے جن میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص غور کرنے کے بعد خدا کو نہ مان سکا، اگر خدا کا انکار کرے تو معذور رہے، اور اس پر عذاب نہ ہوگا۔" صـ۲۳ المامون

مذہبی علماء میں ایسی علمی وقعت اور فضل کے وقار کی مثالیں اگر نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہیں۔ علم کی وقعت اور وقار کا لازمی تقاضا ہے کہ علم کو علم کی خاطر حاصل کیا جائے اور علمی آزادی کو ایک مذہبی اصول کا درجہ دیا جائے۔

سیاست سے اجتناب میں ابوالکلام کو بحیثیت فرد کے پوری پوری ناکامی رہی۔ غالب کے لفظوں میں اچھی خوبرو بیوی شوہر کے ساتھ بھی نباہ کر جاتی ہے۔ ہندوستانی سیاست اتنے شریف عالم کو کیسے چھوڑ سکتی تھی؟ لیکن ابوالکلام کی شائستگی کا کارنامہ بقول جواہر لال یہ ہے کہ

"وہ ہندوستانی عوام کے انبوہ کثیر میں یکہ و تنہا حیثیت کے مالک ہیں" صـ آج کل آزاد نمبر

یہ انفرادیت اور امتیاز سیاست کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ سیاست کے باوجود ہے۔ کاش یہ مردِ قلندر سیاست کے گرداب سے الگ رہتا تو اپنی علمی فتوحات کے کتنے اور کیسے عظیم الشان کارنامے یادگار چھوڑ جاتا۔

ابوالکلام کے برعکس سیاست سے اجتناب میں جامعہ کو عظیم الشان کامیابی ہوئی۔ ابتدائی عہد کی ایک مختصر مدت کے علاوہ وہ کبھی کسی سیاسی جماعت کی دست نگر نہیں رہی۔ حکومت سے ہر طرح کے عدم تعاون اور قومی رہنماؤں سے قریبی تعلق کے باوجود تعلیمی امور میں اس کی مکمل خود مختاری جامعہ کا امتیاز اور اعزاز ہے اگرچہ جامعہ کو اس کی بہت بڑی قیمت ادا کرنی پڑی۔ شاعر کی زبان میں مستعار لی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ؎ اک گلِ تر کے واسطے اس نے چمن لٹا دیا

حکومت سے عدم تعاون بلکہ مخالفت کے ساتھ ساتھ قومی تحریک سے دلی ہمدردی اور ان دونوں کے ساتھ خالص تعلیمی کام کی لگن کا نتیجہ تھا کہ جامعہ میں طلبہ کی تعداد نہایت ہی مختصر تھی۔ بارہا نوبت یہاں تک پہنچی کہ طلبہ اور اساتذہ کی تعداد کا تناسب مساوی رہا۔ طلبہ کی قلت اور کارکنوں کی کثرت میں وحدت مشترک دونوں کی بے سروسامانی تھی۔ اگر ۱۹۲۰ء سے ۱۹۴۷ء تک جامعہ کے تمام میزانیوں کو اساتذہ اور طلبہ کی تعداد اور جامعہ کے تعلیمی اداروں کی کارکردگی کے ساتھ شائع کردیا جائے اور اسی کے ساتھ ہندوستان کی کسی بھی نئی یونیورسٹی کا صرف پچھلے پانچ سال کا میزانیہ شائع کردیا جائے تو بلاشبہہ یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کو اردو کی اس کہاوت کا یقین آجائے کہ "اونٹ کے منہ میں زیرہ" کا صحیح مفہوم کیا ہے۔ اس طرح جامعہ نے مالی وسائل کے فقدان کے باوجود تعلیمی معیار کو بلند سطح پر رکھا اور اپنے نفع و نقصان کے ریکارڈ کو علمی دنیا میں ایک مثال بنا دکھایا۔

جامعہ نے تعلیم کی قیمت گھٹا کر اپنے تعلیمی کردار کو بہت بڑھا لیا۔ ہندوستان جیسے غریب ملک میں جامعہ کی اتنی سستی تعلیم کی طرف ملک کے کتنے طلبہ متوجہ ہوئے اور کیوں؟ یہ ہے جامعہ کا وہ موقف جسے ابوالکلام کے لفظوں میں علم کو علم کے لئے حاصل کرنا اور ذریعۂ معاش قرار نہ دینا ہے۔ جامعہ کی سند جتنے عرصے تک تسلیم نہیں کی گئی۔ اس وقت تک صورت حال کم و بیش یکساں رہی، اور جامعہ معاشی بحران کا شکار رہی۔ اس تنگ دستی اور عدم مقبولیت کے باوجود جامعہ نے ملک کی کسی سیاسی جماعت سے کوئی مالی امداد حاصل نہیں کی۔ سوائے خلافت کمیٹی کی ابتدائی مدت کے کبھی کسی سیاسی جماعت نے جامعہ کی مالی امداد نہیں کی۔ سوائے ابوالکلام اور گاندھی

جی کے ملک کے کسی سیاسی رہنما نے یہ نہ سوچا کہ جامعہ کی اس مفلسی میں اس کی مالی امداد کی کچھ نہ کچھ ذمہ داری ان پر بھی ہے۔ اور ملک کی قومی تحریک میں جامعہ ملیہ کی تعلیمی حیثیت اور حقیقت اپنا کوئی وزن رکھتی ہے۔ برطانوی حکومت سے تو کسی امداد کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا تھا۔ لیکن ملک کی سیاسی جماعتوں سے بہرحال اسے کچھ نہ کچھ مالی امداد میسر آسکتی تھی۔ لیکن اس نے کبھی اس پر ارادتاً توجہ نہیں کی۔ اور حالات نے ثابت کر دیا کہ جامعہ کی سیاسی جماعتوں سے یہ بے تعلقی اس کے کردار کی مضبوطی کا ثبوت ہے۔ لیکن جامعہ کا ذہن اور ضمیر قومی ترقی سے کبھی غافل نہیں رہا۔ قومی تعلیم کی ہر اسکیم میں یہ سب سے آگے رہی۔ جامعہ کے اساتذہ نے جیسے طلبہ تیار کئے، جیسی تصانیف شائع کیں، تعلیم بالغان کا جو منصوبہ چلایا، بچوں کے ادب پر جو توجہ کی، استادوں کے مدرسہ کا جو خاکہ بنایا۔ مکتبہ جامعہ کا کام جس طرح بڑھایا۔ ابتدائی تعلیم پر جس قدر توجہ صرف کیں، ثانوی تعلیم کے جیسے جیسے تجربے کئے۔ کالج کی تعلیم کا جو پیمانہ رکھا۔ ان سب میں اس کی تربیت کا تصور اور تصویر نظر آتی ہے۔ اور ہر قسم کے وقتی سیاسی اثرات سے یہ تصویر بے داغ ہے۔

ابوالکلام ایک فرد تھے اور اپنی خودداری اور وضعداری کے ساتھ ساتھ اپنی زندگی کے اس پہلو پر طرح طرح سے غور و فکر کر سکتے تھے لیکن جامعہ ایک ادارہ تھا۔ اپنی خودداری کے ساتھ ساتھ اسے اپنی ہستی کا حقیقت پسندانہ احساس کرنا لازمی تھا۔ یعنی حالات کی ناموافقت کے ساتھ ساتھ تعلیم کا کام ایک معیار کے ساتھ انجام دینا تھا۔ اس کشمکش میں لازمی تھا کہ جامعہ کا معیار متاثر ہوا ہو۔ مضامین پر اثر پڑا ہو۔ لیکن اس ناگزیر نقصان کے ساتھ جس طرح اس نے بحیثیت ایک تعلیمی ادارے کے اپنے کردار کو بے داغ رکھا، یہ جامعہ کا عظیم الشان تعلیمی کارنامہ ہے۔ آخری چیز یعنی ابوالکلام کا زندگی کے تنوع کا تصور جامعہ کی زندگی میں اتنا کم ہے کہ سے

ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

جس تنگی اور تاخیر سے جامعہ کا کام بڑھتا رہا، اس کی بقدر جامعہ تنوع سے محروم ہوتی گئی۔ تعلیم میں بھی تنوع کی کمی رہی۔ عام زندگی میں بھی اور عام تصور میں بھی۔ مثلاً اعلیٰ تعلیم میں سوائے ادب کے اور کسی مضمون کی تعلیم کا وہ انتظام نہیں کیا گیا جس کا کیا جانا ضروری تھا۔ سائنس کی تعلیم برائے نام بھی نہ تھی۔ فنون لطیفہ کا کوئی شعبہ نہ تھا۔ رقص اور موسیقی اور مجسمہ سازی تو بڑی چیزیں ہیں جامعہ میں خطاطی تک کا شعبہ نہیں تھا۔ اگر ڈرائنگ کی تعلیم کو نظر انداز کر دیا جائے تو ظاہری طور پر جامعہ کا ماحول دیوبند اور ندوہ کے ماحول کی خشکی سے چنداں مختلف نہیں تھا۔ ابوالکلام کے کردار میں باوجود عسرت اور علمیت کے بھی یہ بے رنگی اور بے نمکی نہ آئی جو عموماً

جامعہ میں رہی۔ جیسا کہ ہم نے شروع میں بحث کی ہے اسلام کا بدویانہ مزاج اس تہذیبی سطح سے بہت پست ہے جو اسلام قائم کرنا چاہتا ہے۔ جامعہ کے کردار کا یہ پہلو خصوصیت سے ابوالکلام کے کردار سے یکسر مختلف ہے۔ جامعہ کی محترم شخصیتوں میں حضرت شیخ الہند علمائے قدیم کا نمونہ تھے۔ فنونِ لطیفہ کا تصور بھی ان کی شخصیت کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا۔ سنا ہے معمولی کھدر کا کرتہ پہنتے تھے اس کے اوپر یا نیچے اور کوئی کپڑا نہیں ہوتا تھا۔ میرے والدِ محترم کی روایت ہے کہ گرمی کے دنوں میں وہ یہ کرتہ بھی اپنے کندھے پر ڈالے رکھتے تھے۔ اور ٹوٹی چٹائی پر لیٹ کر رات بسر کرتے تھے۔

مولانا محمد علی بعض فنونِ لطیفہ سے دلچسپی ضرور رکھتے تھے لیکن یہ دلچسپی ان کے مزاج کے تلوّن اور عمر کی تبدیلی کے ساتھ اس قدر بدلتی رہی کہ آخر علی گڈھ کا یہ کھلاڑی۔ باریش مبارک جبّہ و دستار میں نظر آنے لگا اور ہر طرح کی نئی دلچسپیوں سے توبہ کرکے، باوجود بڑی عمر کے حافظ قرآن بن گیا۔ آخری عمر میں سوائے کھانے کے ہر ذوق سے محروم ہو گئے تھے۔

ڈاکٹر انصاری مرحوم کی شخصیت کا یہ پہلو بہت واضح نہیں ہے۔ وہ بظاہر بڑے صاف ستھرے رہتے تھے لباس میں بھی نئی سج دھج رکھتے تھے اور رہائش میں مغربی تھے۔ مونچھوں کی ہیئت پر خاص وقت صرف کرتے تھے اور ان کی مخصوص وضع قائم رکھنے کے لئے رات بھر منہ پر خاص وضع سے کپڑا باندھے رہتے تھے۔ ان کے پیشے کی مشغولیتیں اور پھر سیاسی دلچسپیاں دونوں نے مل کر ان کی زندگی کے دوسرے گوشوں کو چھپا لیا تھا اور مزید یہ کہ حضرت شیخ الہند کے مرید تھے۔ عجب نہیں رات اوراد و وظائف میں بسر کرتے ہوں۔ اس لئے فنونِ لطیفہ کے بارے میں ان سے بھی کچھ بہت توقع نہیں کی جا سکتی۔ لے دے کے جامعہ کے اکابرین میں صرف حکیم اجمل خاں مرحوم کی ایک شخصیت ایسی تھی جو فنونِ لطیفہ کا اعلیٰ ذوق رکھتے تھے جسے ابوالکلام نے زندگی کا نمک اور ذائقہ کہا ہے، وہ رتبۂ اعلیٰ انہیں میسر تھا حکیم صاحب مرحوم کی شخصیت میں مغل تہذیب کی آخری بہار کا وہ جلوہ نظر آتا تھا جو اپنی رعنائیوں اور رنگینیوں کا مرقع تھا۔ ان کے ہاں ہر ذوق کے آداب تھے۔ پھر حکیم صاحب کا ظرف ہر ذوق سے بڑھا ہوا تھا۔ ان کے سوانح نگار صاحب حیاتِ اجمل نے لکھا ہے کہ دوپہر کو حکیم صاحب اپنے بالاخانے پر قیلولہ فرماتے تھے۔ دلّی کی گرمیوں میں خس کے پردوں سے بالاخانہ کو اس طرح سنوارا جاتا تھا کہ دھوپ کی ایک کرن بھی وہاں نہ پہنچ سکے۔ ایسی تاریکی اور تنہائی کی خود گی میں جب انسان کے احساساتِ کثیف بھی لطیف بن جاتے ہیں اور جسم پر روح کی اور روح پر رعنائی کی دسترس ہوتی ہے۔ حکیم صاحب کی زندگی کا وہ دور شروع ہوتا، جسے جگر نے روح کا نغمہ کہا ہے۔ کسی دن حکیم صاحب

اس کیف وانبساط کی دنیا میں تھے کہ باہر سے اچانک ڈاکٹر انصاری آئے اور بے تکلفی کی وجہ سے شرف باریابی میسر آگیا۔ دوپہر کی دھوپ سے جب بالاخانے کی ٹھنڈی تاریک فضا میں ڈاکٹر انصاری نے قدم رکھا تو اندھیرے کی وجہ سے کچھ نظر نہ آیا اور عجلت میں کسی قریب کے صوفے پر بیٹھ گئے۔ چند لمحوں کے بعد جب آنکھوں میں روشنی اور احساسات میں رونق کی اتنی مقدار آگئی کہ وہ اپنے پہلووں سے متصل ٹھنڈی بجلیوں اور معطر بدلیوں کا احساس کریں تو ذرا جز بز ہوئے۔ حکیم صاحب نے فرمایا، ڈاکٹر صاحب آپ بہت اچھی جگہ بیٹھے ہیں، مطلق پریشان نہ ہوں۔ آپ کے ایک جانب جنت نگاہی کا سامان ہے اور دوسری جانب فردوس گوش کا سرمایہ۔ یعنی دلی کی دو مشہور پری پیکر گانے والیاں۔

حکیم صاحب موسیقی کی حلاوت ... اور مشرقی فنون لطیفہ کے ذوق لطیف کے ساتھ بعض مغربی کھیلوں کا بھی اعلیٰ ذوق رکھتے تھے اور بلیرڈ بڑے شوق اور شغف سے کھیلتے تھے۔ لیکن یہ حقیقت افسوسناک حد تک تلخ ہے کہ جامعہ نے ان کے ذوق اعلیٰ کی پرچھائیں بھی اپنے کردار پر پڑنے نہیں دی اور بخصوص بدویانہ ذوق سے ذرا بلند نہ ہوئی۔

ابوالکلام نے فن موسیقی سے دلچسپی اور اپنے احساسات لطیف کا حال خاص شرح وبسط سے غبار خاطر میں پیش کر دیا ہے۔ ابوالکلام نے اس بارے میں اسلام کے اس مزاج کی بھی بڑے محققانہ صراحت کی ہے کہ فنون لطیفہ سے اجتناب کی وہ شکل جو مسلمانوں میں عموماً رائج ہوگئی ہے وہ شرعی کم اور رسمی زیادہ ہے۔ حکیم صاحب کی طرح ابوالکلام کی شخصیت کا یہ پہلو بھی اسی قدر نقاب میں رہا کہ باوجود جامعہ سے قربت اور قلبی لگاؤ کے اس کا کوئی گوشہ سامنے نہ آسکا۔ ان حضرات نے کبھی اس نفسیاتی حقیقت پر توجہ نہ کی کہ تعلیم اور تہذیب کا مقدس کام خلوص کی حقیقت کے ساتھ ساتھ حسن کی نوازش کا بھی مستحق اور محتاج ہے۔ معلم کا، بہن مصنف کی زندگی اور فنکار کی ذات اپنے کام کا حق ادا نہیں کر سکتی، اگر اس کی روح کا شعلہ حسن سے تابناک اور اس کی ہوا سے تر و تازہ نہ ہو، شرط یہ ہے شعلہ آتشکدہ نہ بن جائے اور پھوار کی جگہ برق و باراں نہ لے لیں۔ ابوالکلام کے کردار میں زندگی کے نمک اور ذوق کے رس نے لذت ولطف کا جیسا سرمایہ وسرور مہیا کیا ہے۔ جامعہ کا مجموعی کردار اس سے یکسر محروم ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب شاید یہ ہے کہ ؎

مفلسی حس لطافت کو مٹا دیتی ہے

لیکن عذر سے عیب ہنر تو نہیں بن سکتا۔ جامعہ کے بعض اکابرین نے اگرچہ یورپ کی نامور دانش گاہوں میں تعلیم حاصل کی ہے لیکن جرمنی اور انگلستان سے واپسی کے وقت اپنے احساسات لطیف کو وہاں کچھ اس طرح

چھوڑ آئے جس طرح سانپ اپنی سنہری اور بے ضرر اور بے زہر خوبصورت کینچلی کو چھوڑ آتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اساتذہ اپنے مرشدین حکیم اجمل خاں اور مولانا ابوالکلام کی تقلید میں زندگی کے اس گوشے کو نقاب میں۔۔۔ رکھے ہوں اگر ایسا ہے تو یہ محض نقل ہے۔ اور علم کی دنیا اور دانش گاہ میں نقل سے بڑا کوئی عیب نہیں ہے۔ بہرحال جامعہ کے طلبہ اور عام اساتذہ میں جمالیاتی احساسات کا فقدان درحقیقت دیوبند کے ان طلبہ سے بھی بڑھ کر ہے جو چاہے اپنے تنگ و تاریک حجروں میں عمریں کاٹ دیتے ہوں مگر ادب جاہلی کے مطالعے میں جنت کی تعمیر اور جمالیاتی تسکین کا کچھ نہ کچھ ذوق نظر ضرور پالیتے ہیں۔ طلبہ کے علاوہ دیوبند کے اساتذہ کرام عام علماء دین کی طرح لذیذ کھانوں کے معاملے میں بہت گئے گزرے نہیں ہیں۔ علماء کی قوت نطق اور قوت ہاضمہ بہت تنومند اور توانا واقع ہوئی ہے۔ دل اور معدے کی بیماریوں میں مبتلا ہونا عالم دین کی شایان شان نہیں۔ علم دین کے مسائل دماغ سے تعلق رکھتے ہیں، اور علماء کا دماغی امراض میں مبتلا ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

فنون لطیفہ کے فقدان سے جامعہ کی عام فضا یتیم خانے اور آشرم کی ملی جلی فضا بن گئی ہے۔ عجب نہیں گاندھی جی کو جامعہ کی یہ ادا بہت بھائی ہو اور اسی لئے انھوں نے اپنے پوتے کو تعلیم و تربیت کے لئے جامعہ کے سپرد کیا ہو۔ لیکن کسی صاحب ذوق کے لئے جامعہ کی فضا بہت جلد تھکا دینے اور اکتا دینے کی حد تک بے رنگ واقع ہوئی ہے۔ جامعہ کی عمارتیں جس جگہ واقع ہوئی ہیں وہ جگہ ہر طرح کے قدرتی مناظر سے ہٹ کر واقع ہوئی ہے۔ ایک دانش گاہ میں جس طرح کی روح پرور فضائیں اور راحت بخش آسائشیں لازمی ہیں، جامعہ ان سے کوری ہے۔ آکسفورڈ یا کیمبرج کے اگر کسی اوسط درجے کے استاد کو صرف چند دن کے لئے بھی جامعہ کے قلعہ اقدار عالیہ میں رکھا جائے تو وہ اپنے احساسات لطیف پر ماتم کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں

یہ افسوس ناک حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے کسی تعلیمی ادارے کو کبھی کوئی ٹیگور نہیں ملا۔ اور سادہ اسلام کا وہ مزاج جسے ہم نے بدویانہ قرار دیا ہے ان پر اس طرح چھایا رہا کہ ذوق لطیف کی کلی نہ کھل سکی۔ ذاتی طور پر جن شخصیتوں نے اپنے احساسات لطیف کی تربیت کی، ان کے ذوق کی لطافتیں ہمیشہ پردوں میں رہیں، بے نقاب سامنے نہ آسکیں۔ صرف اس لئے کہ روش عام ابھی تہذیب کی اس سطح سے بہت پست ہے۔

جامعہ میں یہ خشکی اور خنکی اس لئے بھی کچھ زیادہ رہی کہ دیوبند اور ندوے میں فارسی شاعری سے

ذوق اور ادب کے پردے میں جمالیاتی ذوق اور احساسات لطیف کی تسکین اور تربیت کے لئے کچھ نہ کچھ سامان ہو جاتا ہے۔ اور اگر پوری طرح نہیں تو ایک حد تک ہی سہی، مگر یہ احساسات فنا نہیں ہوتے۔ جامعہ میں یہ خشکی اور خشکی زیادہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جامعہ کی تعلیم کے اعلیٰ درجوں میں جامعہ کے نصاب میں سماجی علوم اور مذہب کا حصہ تو کافی ہے مگر فارسی شعر و ادب کا مطالعہ برائے نام بھی نہیں رکھا گیا۔ دیوبند اور ندوے میں حافظ و خیام اور سعدی و عرفی کے بغیر علمی مجلسوں میں زبان کھولنی مشکل ہے یعنی ؎

غنچہ نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

جامعہ میں فارسی شاعری تو درکنار اردو شعر و شاعری کا ذوق بھی بہت معمولی بلکہ نیم مردہ رہا ہے۔ جامعہ کے تعلیمی نصاب، عام تعلیم اور ذہنی معیار پر تنقیدی نظر ڈالی جائے تو ان میں حالی کی قومی شاعری، اقبال کی پیامی شاعری اور پریم چند کے اصلاحی خیالات کا عکس اور اثر تو اکثر دیکھا جا سکتا ہے لیکن حالی کا تغزل، اقبال کی شعلہ مزاجی اور پریم چند کی حقیقت نگاری کم نظر آئے گی۔

جامعہ کی عام فضا میں شاعری سے زیادہ ڈراما کا چرچا رہا۔ لیکن یہ ڈرامے بھی عام سماجی اور اصلاحی اور روایتی اخلاقی موضوعات سے آگے نہ بڑھ سکے۔ ان ڈراموں میں ڈاکٹر عابد حسین کا "پردہ غفلت" خاص طور پر سب سے کامیاب اور قابل ذکر ہے۔ اس ڈرامے کی ساری فضا جامعہ سے مستعار اور مانوس ہے اور اور انھیں مسائل سے مناسبت رکھتی ہے۔ خاص طور پر شیخ جی کا کردار جامعہ ہی کے کردار کا ایک پہلو ہے۔ اس میں خلوص اور خیر کے جذبات ہر لحاظ سے کامیاب ہیں۔ اردو ڈراموں میں اس کا امتیازی مقام ہے۔ مگر حسن و محبت کی وہ گرمی جو دل گرا اختر پیدا کرتی ہے، اس میں بھی نہیں ملتی۔ جامعہ کے عام کردار کی بھی یہی وہ کمی ہے جو ابوالکلام کے کردار سے یکسر مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد ہے۔ خیر و خلوص کے جذبات کی حد تک جامعہ اور ابوالکلام . . . . . . ایک دوسرے میں اس طرح وابستہ ہیں جس طرح آگ میں روشنی اور حرارت لیکن نرم و نازک احساسات اور فنون لطیفہ میں ایک دوسرے سے اس قدر دور واقع ہیں جس طرح جنت جہنم سے اور جدت جمود سے۔ دونوں کے ذوق کا بُعد کبھی پُر نہیں کیا جا سکتا۔

▲

طرز اور طبیعت کے نقائص

مشکل پسندی

ابوالکلام نے اپنی ماخذ شخصیتوں میں، اپنے منتخب اداروں میں اور خود قلندر کے کردار میں جن اجزاء کو پیش کیا ہے ان کی روشنی میں ابوالکلام کے طرز اور طبیعت کا مطالعہ نسبتاً آسان ہو جاتا ہے اور ان کے طرز اور طبیعت کی پانچ خصوصیات بطور اساس کے تسلیم کرنی پڑتی ہیں۔

(۱) آزادی (۲) حسن (۳) قوت (۴) خلوص (۵) شان بے نیازی

ان پانچ بنیادی خصوصیات نے ابوالکلام کے طرز میں اپنا اظہار پانچ مختلف ہیئتوں سے کیا ہے۔ مثلاً آزادی نے نہ صرف تقلید سے بے نیاز کر دیا ہے بلکہ بیزار کر دیا ہے۔ وہ زندگی کے ہر معاملے میں اور ہیئت کے ہر تجربے میں غالب کی طرح آزاد ہیں۔ یہ آزادی ابتدا میں تقلید کی مخالفت سے پیدا ہوتی ہے مگر آخر انتہا پسندی کا شکار ہو گئی ہے۔ یہی انتہا پسندی کی لے ان کے طرز کا سب سے خطرناک جز بن جاتی اور نتیجتاً اپنی آگ میں خود جل جاتی ہے لیکن ابوالکلام کے حسن شناس مزاج نے عجب طرح سے اس خشکی اور خستگی کا بدل پیش کر دیا جس کا وہ خود اپنی آگ میں جل کر شکار ہو سکتے تھے۔ ابوالکلام کے طرز اور طبیعت میں اس حسن یا شعریت نے انھیں بڑے سہارے اور صحیح سمتیں دی ہیں ورنہ وہ بھٹک کر کہیں کے نہ رہتے۔ میر اور غالب دونوں کی انانیت میں شعریت کا یہ جز ابوالکلام کے جز سے نمایاں اور زیادہ ہے۔ لیکن ان دونوں کے ہاں اس کی اہمیت اس لئے کم ہے کہ شعر میں شعریت کا ہونا ناگزیر ہے۔ غالب اور میر کے ہاں اگر شعریت نہ ہوتی تو کچھ بھی نہ ہوتا۔ کیوں کہ وہ شاعر ہیں، اس لئے ان سے شعریت کی توقع کرنی لازمی ہے۔ لیکن ابوالکلام کا سارا کارنامہ نثر میں ہے اور نثر جیسا کہ پہلے بحث کی گئی ہے شعریت سے جدا ہے۔ جذبات پر نظر رکھتے ہوئے اور جدت سے پرانی منزلیں اپنی طرح طے کرتی ہے اس لئے ابوالکلام کی انتہا پسندی شعریت کے سہارے سے بچ تو ضرور گئی اور مرزا یگانہ کی طرح آپ اپنا شکار تو نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں وہ قطعیت آگئی جو حسن کی روش کے خلاف اور اس کی خوبی کے برعکس اس کی خرابی ہے۔ یہ قطعیت شعریت کے لحاظ سے خامی؛ مگر قوت کے لحاظ سے خوبی ہے اور ابوالکلام کی انانیت کی یہ قطعیت شعر میں اقبال کی قطعیت سے قریب اور غالب کے خطوط اور میر کی شاعری

ے دور واقع ہوئی ہے۔ ابوالکلام کے ہاں اس نے قطعیت کی شکلیں بھی اختیار کیں قوت کے مظاہر سے بھی گئے اور ادعائیت کے گوشے بھی دکھائے ہیں قطعیت اور قوت کی اس نرالی شان نے ابوالکلام کے ہاں وہ شکوہ اور شیفتگی پیدا کی ہے جسے بعض نقادوں نے اُردو کا زہر اور بعض نے خطرناک جذباتیت قرار دیا ہے۔ اس میں ابوالکلام کی نرالی شان اقبال کے نغمے سے جا ملتی ہے۔ ابوالکلام کی یہ قطعیت باوجود قوت کے کہیں کہیں ناگوار حد تک تلخ اور تند ہے۔ اور یہاں آزادی کے جذبے تقلید کی راہوں سے گزر کر انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے جس طرح ابوالکلام کے ہاں حُسن کی سرشاری نے ان کی قوت اور قطعیت کو کچھ اور چمکایا۔ اسی طرح اس سرشاری نے صحافت میں عقلیت کو مجروح کر دیا اور ایک ایسی جذباتیت کو راہ دی جس نے مشکل پسندی اور والہانہ طرزِ تحریر کا رخ اختیار کر لیا ابوالکلام کی یہ انتہا پسندی قوت اور قطعیت کی خوبیوں کے ساتھ ساتھ استدلال اور اعتدال کو پست اور پراگندہ سے بیزار رہ سکی۔ ابوالکلام کے جذبۂ خلوص سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اس خلوص نے دل کو روشنی اور دماغ کو وسعت بخشی لیکن یقین کی انتہا پسندی نے ایک دل کو روشن کیا . . . . تو ساتھ ہی ساتھ بیدوشنی ذہن تک رسائی نہ پا سکی۔ عبارت کی گرمی لفظوں میں اس قدر صرف ہو گئی کہ مفہوم کو روشن اور واضح نہ کر سکی۔ اس پہلو پر نظر کرتے ہوئے یہ خیال درست ہے کہ ان کے طرز کی پستیاں ان کے طرز کی بلندیوں کی نسبت پست ہیں اور اس راہ میں بھی وہ سب سے آگے ہیں۔

ابوالکلام کی مشکل پسندی بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اس پر بجا طور پر غالب سے زیادہ اعتراضات کئے گئے ہیں۔ اور نثر میں ابوالکلام کا یہ طرز بدیل یقیناً گراں مرحلہ ہے۔ اس مشکل پسندی کی متعدد اور مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کبھی بعض خالص فلسفیانہ موضوعات اور مابعد الطبیعاتی مسائل کا تقاضا ہوتا ہے کہ طرز بھی ادق اور مشکل ہو جائے اور سیدھے سادے انداز بیان سے موضوع کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ابوالکلام کی مشکل پسندی غالب کی شاعری سے زیادہ مشکل نثر بن گئی ہے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم اس پر بحث کر چکے ہیں کہ طرزِ تحریر کی دقت پسندی نتیجہ ہے تقلید سے بغاوت اور بیزاری کے رویے کا۔ غالب کی طرح ابوالکلام نے بھی تقلید سے اور ہر طرح کی تقلید سے . . . . انتہا پسندی کے ساتھ فرار اختیار کیا اور اسی وجہ سے طرزِ اظہار کی ثقالت پسندی نے ناقابل توجیہہ جذباتیت طاری کر لی۔ پروفیسر کلیم الدین احمد نے اسکا دقت نظر سے تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مولانا ابوالکلام کی عبارت سلیس یا محدود نہیں ہوتی۔ ان کی روش عام روشوں سے یک قلم علیحدہ ہے۔ اور ایک حد تک اجنبی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اسی میں شان ہے۔ رعب و دبدبہ ہے۔ زور ہے

اور کہیں کہیں ثقالت بھی ہے۔ اس میں وہ شُستگی، باریکی، سلاست روانی نہیں ہے جو دوسرے انشار پردازوں کی تحریروں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں نظر آتی ہے۔ مولانا ابوالکلام نے عام طرز سے علیحدہ ہو کر شاہراہ اُردو سے دور ہٹ کر اپنی راہ الگ نکالی ہے۔ یہ ہر شخص کا یہ کام نہیں۔ لیکن ان کی شخصیت کو اس نئی راہ کی ضرورت تھی۔ اگر وہ عام روش اختیار کرتے تو شاید اپنی انفرادیت کو کھو بیٹھتے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جو ان کا مخصوص رنگ ہے وہ ہر کام، ہر موقع کے لئے موزوں بھی نہیں۔ ابوالکلام کی اس ثقالت کی بدولت ان پر سخت ترین تنقیدیں کی گئی ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس قسم کی انشار کا دائرہ محدود ہے۔ یہ خاص خاص موضوعات کے لئے مناسب ہے اور اس کا بے موقع اور بے محل استعمال تضحیک بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ مولانا ابوالکلام نے اسے موقع و محل سے استعمال کیا ہے اور جس قسم کے خیالات کا وہ اظہار کرتے ہیں، ان کے لئے یہ نہایت کامیاب ہے۔" صث نقوش طنز و مزاح نمبر

خواجہ حسن نظامی نے اس طرز کو اُردو کا قتل قرار دیا ہے۔ ملا واحدی کی روایت ہے

" مولوی ابوالکلام آزاد کی تحریروں کو خواجہ صاحب اُردو کا قاتل کہا کرتے ہیں۔" ص۲۱ دیباچہ پارۂ دل

اسی اعتراض کو کسی قدر وضاحت اور تفصیل سے ڈاکٹر عبدالحق نے اس طرح پیش کیا ہے:

" مشکل پسندی کا ایک دور لکھنؤ کا تھا جس کا اشارتاً ذکر کر چکا ہوں۔ دوسرا دور اس وقت آیا جب مولانا ابوالکلام آزاد کا الہلال افق صحافت پر نمودار ہوا۔ اور اس کے بعد انھوں نے البلاغ جاری فرمایا۔ حضرت نے صحافت کا رنگ ہی بدل دیا۔ بدل کیا دیا بگاڑ دیا۔ قیمت یا چندہ کیلئے بدل اشتراک، ایڈیٹر کے لئے مدیر مسئول اور اسی قسم کی ناہموار اور غیر ضروری ترکیبیں رائج فرمائیں۔ انتہا یہ ہے کہ اپنے اسم شریف کو بھی عربی لباس پہنا دیا۔ یعنی احمد المکنّیٰ بہ ابی الکلام الدہلوی۔ لاحول ولا قوۃ۔ یہ اُردو ہے یا اُردو دشمنی۔ اسے زیادہ سے زیادہ اُردو نما عربی یا عربی نما اُردو کہہ سکتے ہیں۔ نقالی یا تقلید انسان کی فطرت میں ہے۔ بعض اخبار والے اور دوسرے لکھنے والے اس رنگ کو لے اُڑے اور عجیب و غریب عامی تباہی الفاظ اور ترکیبیں لکھنی شروع کر دیں۔" ص۲۶۹ طنز و مزاح نمبر نقوش

اس روش کو عبدالحق نے ادبی نقصان قرار دیا ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی بتائی ہے کہ یہ لوگ ادب کی دنیا سے سیاست کے میدان میں جا پہنچے:

"ہمارے ادیبوں میں بعض ایسے بھی تھے، جیسے مولانا ابوالکلام آزاد یا مولانا ظفر علی خاں جو ادب سے ہٹ کر سیاست کے میدان میں کود پڑے۔ ان کے اس عمل سے سیاست کو تو کچھ فائدہ پہنچا نہیں، البتہ ادب کو نقصان پہنچ گیا۔" (ص ۲۹۳ چند ہمعصر)

اکرام نے اس ادبی نقصان کو ادبی زہر قرار دیا ہے اور اس کی وضاحت اس طرح کی ہے:

"مولانا ابوالکلام نے جو طرزِ تحریر رائج کیا اس میں مشکل اور غیر مانوس عربی اور فارسی الفاظ کی بھرمار تھی۔ اُردو میں انگریزی الفاظ استعمال کرنے کے وہ سخت مخالف تھے۔ عام مروجہ انگریزی الفاظ کو ترک کر کے انھوں نے ٹھوس عربی الفاظ استعمال کرنے کی رسم ڈالی۔" (ص ۲۰۲ موجِ کوثر)

لیکن جب یہی مشکل طرزِ تحریر روشنی کی طرح پھیلتا چلا گیا اور باوجود عربی فارسی الفاظ کی بھرمار کے اس کی اشاعت میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہوئی، بلکہ یہی مشکل پسندی اور جدت طرازی اس کے رواج کا سبب بنتی چلی گئی بقول عبدالماجد دریابادی کے:

"صمد الکلی یا ابی الکلام الدہلوی۔ الہلال کے پرچے تلفظ اور معنی کے لئے صراح و قاموس کی ورق گردانی کرنی پڑی۔ اور راڈیٹر کہاں، اس کی جگہ مدیر مسئول۔ محرر خصوصی اور رئیس قلم تحریر جریدہ کی جگہ مجلہ، ولایتی ڈاک کی جگہ برید فرنگ۔ حیرت انگیز کی جگہ محیر العقول قسم کے خدا جانے کتنے نئے اور بھاری بھرکم لغات اور نئی ترکیبیں اور نئی تشبیہیں، نئے استعارے اور نئے اسلوبِ بیان۔ سر ہفتہ اس ادبی و علمی ٹکسال سے ڈھل ڈھل کر باہر نکلنے لگے۔ اور جاذبیت کا یہ عالم تھا کہ نکلتے ہی سکۂ رائج الوقت بن گئے۔ حالی و شبلی کی سلاست و سادگی سر پیٹتی رہی، اور اکبر الہ آبادی اور عبدالحق موجودہ بابائے اُردو سب ہائیں ہائیں کرتے رہ گئے۔" (ص ۸۲ الجمعیۃ آزاد نمبر)

اسی مقبولیت و سکۂ رائج الوقت ہونے کے غم میں اکرام کو اس کی یہ توجیہہ اور توضیح کرنی پڑی:

"حقیقت یہ ہے کہ یہ طرزِ تحریر ہماری ادبی اور قومی زندگی میں زہر کی طرح سرایت کر رہا ہے۔ اس سے نہ جمہور کی واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے نہ انھیں اہم اور ضروری واقعات پر عقل اور سمجھ سے غور کرنے اور رائے ظاہر کرنے کا موقع ملتا ہے۔ لفاظی، زورِ کلام، ساحرانہ طرزِ تحریر، اور خطیبانہ جوش و خروش سے ایک ایسی فضا قائم کر دی جاتی ہے جس میں انسانی سمجھ عضوِ معطل بن جاتی ہے اور آنکھیں بند کر کے جوش و خروش کے گھوڑے پر سوار ہو کر انتشار پرداز، یا

اخبار نویس کے پیچھے ہولیتی ہے۔" ص ۳۰ موج کوثر
اکرام کا یہ اعتراض صحافت اور سیاست کی دنیا میں ٹہلو زنی رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سیاسی مسائل پر جس زبان میں گفتگو کرنے کا چلن الہلال نے عام کیا اس میں خطیبانہ جوش و خروش کا عنصر اور ساحرانہ طرز تحریر کی وہ بہتات تھی جو عام سمجھ پر طاری ہوجاتی ۔ ڈاکٹر اشرف نے بھی اس بدعت پر یہ احتجاج کیا:

"سیاسی مسائل پر مذہبی اصطلاحوں میں گفتگو کرنے کی بدعت اس دور کا ورثہ ہے اور اور مسلمانوں میں آج بھی جاری ہے۔" ص ۲۹ و۔م۔س۔ب۔ا۔ن

یہ بھی درست ہے کہ یہ طرز تحریر نثر سے دور اور شاعری سے قریب واقع ہوا تھا۔ اکرام لکھتے ہیں:

"مولانا ابوالکلام آزاد نے الہلال میں جو مخصوص طرز تحریر اختیار کیا وہ نثر کی نسبت شاعری سے زیادہ قریب تھا۔" ص ۲۲۴ موج کوثر

غلام رسول مہر نے جب مکاتیب ابوالکلام میں غالب کے خطوط کی دلکشی پائی اور ابوالکلام پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ ان کا دائرہ علم و فضل غالب کے مقابلے میں بہت وسیع تھا تو اکرام اسے برداشت نہ کر سکے۔ لکھتے ہیں:

"انھیں مرزا کی سادہ اور بے تکلف اُردو نثر سے وہی نسبت ہے جو سحر سامری کو اعجاز موسوی سے تھی۔ مولانا کی تحریر میں بنگالے کا جادو ہے وہ دہلوی کہلاتے ہیں لیکن نہ وہ دہلی میں پیدا ہوئے نہیں ان کی زندگی کا بڑا حصہ اس عروس البلاد میں گزرا۔ ان کی تحریر میں وہ کوثر و تسنیم سے دُھلی ہوئی اُردوئے معلیٰ جو خواص دہلی کی خصوصیت ہے اور خطوط غالب کا زیور ہے بمشکل سے ملے گی۔" ص ۲۵ غالب نامہ

حالانکہ ان خطوط میں طرز ابوالکلام کے وہ نقوش ملتے ہیں جو اُردو ادب میں سدا بہار کہے جا سکتے ہیں ان کی لطافت اور لطف پر ڈاکٹر عبداللہ نے کس صداقت اور صراحت سے ان لفظوں میں شہادت دی ہے:

"یہ خطوط بہت مقبول ہوئے ان کے قبول عام کا دائرہ ایک لحاظ سے تذکرے اور الہلال سے بھی وسیع تر نکلا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان خطوط میں طرز ابوالکلام کے لطیف ترین نقوش ملتے ہیں۔"

غبار خاطر میں گل ہی گل ہیں۔ یہاں آزاد کی طبیعت کا باغ سدا بہار ہے یہاں بات کا انداز نسبتاً سادہ ہے بیان واقعات میں جوش بیان۔ خوش مذاقی، گفتگو کرنے والے کی مٹھاس کہانی کی طرح کی دلچسپی اس میں جا بجا

خیابانِ فارس سے بھرے ہوئے ارمغان، بہترین و منتخب اشعار جن میں انسانی ذہن و فکر اور دانش و بینش کا خلاصہ سمٹ آیا ہے۔ سبحان اللہ اگر یہ غبارِ خاطر ہے تو پھر تسمیم گل کس بلا کا نام ہے۔

اس انتہا پسندی کی وجہ سے اگرچہ بعض نقادوں نے مثلاً پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اس پر مسرت و متانت کے جذبات کا اظہار کیا ہے، لیکن اکرام اسے سحر سامری قرار دیتے ہیں۔ الہلال کا انداز نگارش جسے طرز بیدل میں اردو نثر لکھنا قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک قیامت کی کیفیت رکھتا تھا لیکن اس میں شک نہیں کہ حالات و حوادث نے اس طرز تحریر کو متاثر کیا اور اس میں تدریجی ارتقا ہوا۔ یہاں تک کہ ترجمان اور غبار خاطر میں اس کی ثقالت شستگی اور صفائی سے بدل گئی۔ مولانا کے نقاد ملیح آبادی بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ ابتدا میں ان کا عام رجحان اور ذوق ثقیل الفاظ اور مشکل انداز کی طرف مائل تھا:

"میری رائے تھی کہ اخبار کا نام پیغام نہیں جو ثقیل ہے، پیام رکھا جائے۔ مگر مولانا اس وقت تک بھاری بھرکم الفاظ پسند کرتے تھے۔ ص۴۹ ذ۔ آ

الہلال کے ابوالکلام کا یہ دور طرز بیدل میں اردو نثر کا قیامت خیز دور تھا اور اس کی ثقالت پر عبدالحق، اکرام اور حسن نظامی کو شدید اور سخت ترین اعتراض تھا۔

ابوالکلام کے طرز پر اس وقت بھی جمالیات کا اثر غالب تھا، اس لئے حسن عسکری نے جن کا شجرۂ ادب خود انانیت پسندوں سے ملتا ہے "ابوالکلام کی نثر کو نوجوانوں کے لئے مہلک قرار دیا اور ابوالکلام کو بھی جمال پرست قرار دیا۔" ص۴۹ انسان اور آدمی

ایک جگہ لکھتے ہیں:

انھیں بھی اپنے اوپر رنگین مزاج کا شبہ تھا۔ اس رویے کا مکمل ترین اظہار انھوں نے غبار خاطر میں کیا ہے۔ اس سے پہلے کیا کرتے رہے اس کا مجھے کوئی علم نہیں، کیونکہ میں تو آج تک آزاد صاحب کی تحریر کے دو صفحے بھی پڑھنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اسی حصہ میں مولانا کے ایک مکتوب پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "انسانیت اور شریفانہ طبعی تو دور کی بات ہے، جس آدمی کے قلم سے ایسے جملے نکل سکتے ہیں۔ میں تو اس کے اندر کچھ خوش ذوقی کا بھی تصور نہیں کر سکتا۔"

ص۱۴۴ آدمی اور انسان

یہ ہے وہ سخت ناگواری جسے ابوالکلام نے انانیت کی شرط قرار دیا ہے اور اس کا انتہا پسندانہ اظہار ان خیالات

میں ملتا ہے۔ دوسری طرف اُردو کے وہ نقاد اور ادیب ہیں، جنھوں نے طرز ابوالکلام کی تعریف میں کم مبالغہ آمیزی نہیں کی ہے۔ سجاد انصاری نے لکھا ہے کہ اگر قرآن اُردو میں نازل ہوتا تو یا ابوالکلام کی نثر میں نازل ہوتا، یا اقبال کی نظم میں۔ ابوالکلام کے اسی الہامی طرز کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر رشید احمد صدیقی نے صحیح طور پر اس کا ماخذ معلوم کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"مولانا نے لکھنے کا انداز لب و لہجہ اور مواد کلام پاک سے لیا جو ان کے مزاج کے مطابق تھا۔ مولانا پہلے اور آخری شخص ہیں جنھوں نے براہ راست قرآن کو اپنے اسلوب کا سرچشمہ بنایا۔ وہی انداز بیان اور زور بر کلام، اور وعید و تہدید کے تازیانے جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ پہاڑوں پر رعشۂ سیماب طاری کر دیتا ہے۔ مولانا کی تحریروں میں وہ نرمی اور نوازش نہ ملے گی جو پیغمبروں کی دعوت میں ملتی ہے۔ جیسا کہ عرض کر چکا ہوں۔ مولانا کی طبیعت پیغمبری کے رول سے اتنی سازگار نہ تھی جتنی خدائی کے رول سے۔ خدا پیغمبروں کی طرح انسانوں میں گھلا ملا نہیں ملتا۔ اس لئے کہ پیغمبروں کی طرح وہ انسانوں میں نہیں ہوتا۔" عیگرہ میگزین ۱۹۵۹ء

اس الہامی طرز تحریر کی بنا پر پروفیسر محمد مجیب نے بجا طور پر ابوالکلام کی زبان کو روحانی زبان اور ان کی قابل قدر تصنیف تذکرہ کو الوہی کتاب کہا ہے۔ اور اُردو زبان کی آسمان و زمین کی فضا وحدی بھی ابوالکلامی نثر ہی کو سوجھی ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ پروفیسر مجیب نے ابوالکلام کی اس تعالت پسندی کی وجہ ہی سے ان کی شخصیت کے بارے میں یہ خیال انگیز اشارہ بھی کیا ہے۔ لیکن واقعات ایک دوسرے رُخ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مولانا آزاد میں تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہ مسلم رہنما سے ہندوستان کے لیڈر نہیں بنے" اور یہی وہ مشکل پسندی کا پردہ ہے۔ جس کی بنا پر قاضی عبدالغفار نے انھیں مشکل انسان اور حسن عسکری نے انھیں جبلی جہاں پرست قرار دیا ہے۔

ابوالکلام کے طرز کے یہی دو بنیادی پہلو ہیں جن کی بنا پر اُردو تنقید میں ان کے بارے میں نہایت متضاد خیالات ملتے ہیں۔ ایک طرف اگر سجاد انصاری نے ان کے طرز کے بارے میں اس حد تک مبالغہ کیا ہے کہ اگر قرآن اُردو میں نازل ہوتا تو ابوالکلام کی نثر میں نازل ہوتا۔ دوسری طرف ان کے مخالفین نے بھی ان کے طرز یا شخصیت کے بارے میں کوئی کسر اُٹھا نہیں رکھی۔ یہاں تک کہ جوش مخالفت جوش مخاصمت میں تبدیل ہو گیا۔ شریف حسین والی عرب اپنی شیطنت اور شرمندگی میں انھیں ابوالکلاب لکھا کرتا تھا۔" صفحہ ۲۹ ۔ ذ۔ آ

ان کے ایک مشہور سیاسی معاصر نے انھیں شو بوائے اور ان کے مخالف صحافیوں نے انھیں امام الہند تک لکھا ہے۔ ابوالکلام پر اتنے مختلف اور متضاد رجحانات کے پیش نظر جہاں تک ان کے طرز تحریر کا تعلق ہے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے اس اعتراض میں کافی وزن آجاتا ہے کہ ان کا طرز تحریر کچھ اور شگفتہ اور آسان ہو جاتا تو اُردو کی جنت میں انسانی چہل پہل نظر آنے لگتی۔ مجموعی حیثیت سے یہ صحیح ہے کہ ابوالکلام کے موضوع اور مزاج کی مناسبت دونوں نے انھیں مشکل پسندی پر مائل کرکے ان کی مقبولیت کے دائرے کو محدود کر دیا اور خصوصاً ان کی ثقالت پسندی نے ان کے طرز کو اس قدر شدید اور شنیع بنا دیا کہ اسے گوارا کرنا آسان نہیں ہے۔ مثلاً اُردو کے خطوط میں ایسے ثقیل اور ثقہ عربی الفاظ کی کوئی کیا توجیہہ کر سکتا ہے:

"صدیقی الجلیل الاعز۔ الغرا شدّ علی بلقائک۔ اخی الجلیل الاعز" غالب کے سہل، سادہ اور صاف القاب کے بعد ان القاب کو پڑھتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابوالکلام خطوط نگاری کو وہاں پہنچا دینا چاہتے ہیں جہاں یہ القاب واداب میں غالب سے پہلے تھی۔ پھر اگر معاملہ صرف القاب تک ہی ہوتا تو عربی ناموں کی طرح اسے بھی اسلام کے تعلق اور عربی کے توسط سے برداشت کیا جا سکتا تھا مگر جہاں عبارتیں کی عبارتیں اسی نوعیت کی ہوں، وہاں ان کی توجیہہ کوئی کیا اور کیسے کرے۔ تمام نام نہاد علوم و فنون۔ جدل و خلافت تعمقات وہمیہ و خیالیہ و صناعات تشکیلیہ در مطالب شرعیہ از قبیل معقولات کم و کیف والدین والمتی و لماذا و مباحث و مبانی تراشیدہ و فراشیدہ متکلمین مجادلین و اصول مصنوعہ و قواعد مزعومہ ارباب قیل و قال و پرستاران آرا، اقوال رجل من الرجال و اشغال و تشددات بدعیہ و محدثیہ اصحاب خوانق و ضوامع جہال و اوہام و ظنون فاسدہ و خلداعجام و مولدین در ملت عربیہ باسم و زعم ارادت و مکشوفات و لبوراق و احوال ملادہ و دساتیر و اساطیر ضالہ و مضلہ انتحال المبطلین و تاویل الجاہلین و تحریف الغالین کے اقسام ثلاثہ و ضلالت میں داخل ہیں۔" مکاتیب

اس قدر ثقیل و ثقہ عبارت کو اُردو کہنا اُردو پر ناقابل تردید تہمت ہے۔ ساری عبارت میں سوائے پہلے اور آخری دو چار لفظوں کے اُردو کے نہ الفاظ ہیں نہ انداز، یہ کہنا کہ موضوع کی مناسبت سے ثقیل الفاظ بھی حسن بن جاتے ہیں۔ اس قسم کی عبارتوں میں مضحکہ انگیز صورت حال اختیار کر لیتے ہیں۔ ابوالکلام کے معتمد مولانا ملیح آبادی کی رائے ہے:

"میرے خیال میں محمد حسین آزاد مرحوم کے علاوہ ہمارے مصنفوں میں کوئی نہیں جو مولانا کی

طرح تحریر پر محنت کرتا ہو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ محمد حسین آزاد اور مولانا ابوالکلام آزاد کی انشاء کا ڈھنگ دوسرا تھا۔ لفظوں کا ایک طلسم ہوتا تھا۔ ایک لفظ بھی بے محل ہو جائے تو سارا طلسم ہی ٹوٹ جائے اس لئے دونوں بزرگوں کو لفظوں کے انتخاب، لفظوں کی نشست، لفظوں کی موسیقیت کا بڑا اہتمام کرنا پڑتا تھا۔ لیکن ہمارے مولانا کا معاملہ محمد حسین آزاد سے زیادہ مشکل تھا۔ آزاد مرحوم کا دائرہ شعر و ادب ہی تک محدود تھا۔ دربار اکبری بھی تاریخ سے زیادہ ادب کی کتاب ہے اس کے برخلاف ہمارے مولانا نے ادب، سیاست، مذہب، تاریخ، فلسفہ سبھی میدانوں میں جولانیاں کی ہیں اور ہر میدان کو سر کر کے رہے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ایسا ہمہ گیر انشاء پرداز اس ملک میں پیدا نہیں ہوا۔" ص ۲۱۴ ذ - آ

یہ صحیح ہے کہ مولانا کے موضوعات متعدد اور متنوع ہیں، مگر جس ثقالت اور مشکل پسندی کے نمونے انھوں نے اُردو کو دیئے ہیں ان کی کوئی قابلِ اطمینان توجیہہ نہیں کی جا سکتی۔ تذکرے میں ۔ ۔ ۔ ۔ اپنا حال ان لفظوں میں ظاہر کرتے ہیں کہ مفہوم پوری طرح مضمر ہو جاتا ہے:

"یہ غریب الدیار عہد و ناآشنائے عصر بیگانۂ خویش و نمک پروردۂ ریش معمورۂ تمنا و خرابۂ حسرت کہ موسوم بہ احمد و مدعو با بی الکلام ہے ۱۸۸۸ء مطابق ذوالحجہ ۱۳۰۵ھ میں ہستی عدم سے اس عدم ہستی نما میں وارد ہوا۔ اور تہمتِ حیات سے متہم۔ الناس نیامٌ اذا ماتوا فانتبھوا" ص ۲۱۲

اس عبارت کو دیکھ کر بابائے اُردو کی رائے کی صحت کا مجمل اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا اپنا نام بھی اردو میں نہیں لکھ سکتے۔ ابوالکلام نے غالب پر تنقید کرتے ہوئے جو نکتہ پیدا کیا تھا ابوالکلام کی ثقالت اور مشکل پسندی کی یہ توجیہہ بھی ممکن نہیں ہے۔ ابوالکلام لکھتے ہیں:

"مرزا غالب کی اصل خصوصیت ان کے محاسنِ معنوی ہیں نہ کہ مجردِ الفاظ۔ فارسی الفاظ و تراکیب بالقصد نہیں ہیں بلکہ بوجہ وسعت و بلندی فکر و عدم مساوات تراکیب اُردو" ص ۳۰ گل کدہ

ابوالکلام کی ثقالت کی یہ توجیہہ بھی ہماری مشکل آسان نہیں کرتی۔ اس لئے کہ اس میں مجرد لفظ یا تراکیب ہی مشکل نہیں ہیں بلکہ پوری عبارت ہی ادق اور ثقیل ہے۔ چنانچہ جوں جوں وقت گزرتا گیا، تجربہ بڑھتا گیا۔ ابوالکلام کی یہ ثقالت بھی قابلِ برداشت ہوتی گئی۔ اور آخر میں ان کا رنگ نکھر کر اس درجہ حسین اور رنگین ہو گیا کہ اُردو ادب میں وہ آپ ہی اپنی مثال ہے۔ وقت کی خاموش رفتار اور اس کے ادبی رجحانات کا یہ رزمیہ تھا جس نے مشکل پسندی اور

ثقالت سے ابوالکلام کے طرز کو پاک کر دیا۔ چنانچہ تذکرہ اور الہلال کے بعد ترجمان سے غبار خاطر تک ان کی مشکل پسندی اور عبارت کا ادق انداز نرم اور شیریں ہونے کی طرف مائل ہے۔ ڈاکٹر عبدالحق کی شہادت اس بارے میں سب سے مستند ہے:

بعض علمی مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے ادا کرنے میں زبان مشکل ہو جاتی ہے۔ لیکن عام طور پر رجحان سہل زبان لکھنے کی طرف ہے۔ انتہا یہ ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد الہلال کے اڈیٹر جن کی تحریر عربی اور فارسی کے پیوند پر ناز کرتی تھی عام زبان پر اتر آئے ہیں۔ اب ان کی گفتگو میں ٹھیک اور جتاؤ جیسے لفظ سن کر حیرت ہوتی ہے۔" صفحہ ۱۶ خطبات عبدالحق

اس کے برعکس بعض نقادوں نے مولانا کے طرز کے تنوع کے پیش نظر ان کی ثقالت کو نظر انداز کر دیا ہے اور الفاظ کے انتخاب کو موقع محل کے لحاظ سے وابستہ کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر اعجاز حسین کی رائے یہ ہے:

"مولانا کی طرز تحریر بعض لوگوں کے خیال میں دقیق الفاظ و نامانوس تراکیب سے بوجھل ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک اس وجہ سے عبارت بھاری بھرکم اور رعب دار ہو کر سامنے آتی ہے مفہوم خواہ مخواہ وسیع نظر آتا ہے مگر یہ بات سطحی مطالعہ کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ ان کی زبان و الفاظ موقع و محل کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔" صفحہ ۲۰۰ ادب اور ادیب

اس کی مزید توجیہہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آزاد کی نکتہ رس طبیعت نے ابتدا ہی سے زبان و خیال کی ناہمواری کا راز پا لیا تھا وہ موضوع کا سانچا دیکھ کر اظہار بیان کے لئے الفاظ ڈھالتے ہیں اور اسی لحاظ سے انتخاب ترتیب کا کام شروع کرتے ہیں۔" صفحہ ۲۰۲ ادب اور ادیب

اگر معاملہ صرف الفاظ کی حد تک ہوتا تو یہ توجیہہ اپنی جگہ قابل غور تھی، مگر جس قسم کی عبارتیں تذکرے اور الہلال میں ملتی ہیں اور جن کا نمونہ اوپر گذر چکا ہے۔ ان کی یہ توجیہہ قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ ابوالکلام کے ہاں اردو کے نام سے مشکل عربی اور فارسی زبان کے اثر اور انداز کو یہ کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ الفاظ کا انتخاب موقع محل کے لحاظ سے کرتے ہیں۔ مثلاً ذیل کی عبارت دقیق الفاظ اور نامانوس تراکیب سے اس قدر بوجھل ہے کہ اسے اردو کہنا ہی محل نظر ہے۔ لکھتے ہیں:

اور یہ جو کچھ کہا گیا ہے باب ارشادات سے ہے۔ ورنہ قبیل لفظ مطالب بکلمات یسیرہ و قلیلہ ورنہ

تقسیم طبقات و مراتب است و اصحاب اعمال و درراست کا موضوع منجملہ معارف مہمۂ غامضہ کتاب و سنت ہے اور اسی ذوق مراتب اور تفصیل اصحاب عزائم دعوت و مقومین حق علیٰ اصحاب الرخص و ضعفا الطریق کی طرف حدیث ابو سعید خدری عنہ مسلم میں اشارہ فرمایا۔ صلہ ت

اس عبارت کے پیش نظر آفتاب احمد کی یہ رائے دُہرانی پڑ گئی ہے:

"اقبال کے ہاں تو آردو بیچاری اس طرح دب کر رہ گئی ہے جس طرح ابوالکلام کی نثر میں۔"

صلہ ۲۴۳ نقد غالب

اور ڈاکٹر زور کی یہ رائے محل نظر ہے کہ:

"مولانا آزاد کے اسلوب میں عربی و فارسی لفظوں کی فراوانی بعض جگہ عیب نہیں حسن بنجاتی ہے" ۸۹ صلہ

اُردو کے اسالیب بیان" ابوالکلام کی یہ ثقیل اور ثقہ عبارتیں خود اس کی تردید کر دیتی ہیں۔ ڈاکٹر اعجاز حسین، اور ڈاکٹر زور کا یہ خیال کہ الفاظ کا انتخاب مضامین کی مناسبت سے کرنا چاہیئے۔ ایسا عام خیال ہے کہ اس کی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ابوالکلام کے ہاں معاملہ لفظوں تک محدود نہیں ہے بلکہ اس سے بھی آگے ہے شبلی نے دوسرے ناقدوں کی طرح یہ گر کی بات تسلیم کی ہے:

"حُسنِ کلام کا ایک بڑا نکتہ یہ ہے کہ مضامین کی نوعیت کے لحاظ سے الفاظ ادا کئے جائیں"۔ انتخابات شبلی ۱۲۶

یہ وہی بات ہے جو خود ابوالکلام نے غالب کی شاعری کے بارے میں اوپر کہی ہے۔ لیکن ابوالکلام کی نثر بلاشبہ غالب کی شاعری سے بھی ادق ہے۔ اس لئے اس کی یہ توجیہہ مناسب نہیں ہے۔ ابوالکلام کے ہاں یہ ثقالت اور ادق انداز بیان ان کی انانیت کا کمزور پہلو ہے۔

خطابت :-

ابوالکلام کی انانیت کا دوسرا کمزور پہلو جس کی کوئی توجیہہ ادبی تنقید میں قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے انداز بیان کی جذباتیت اور ان کا طرز خطابت ہے اور ان کا یہ پہلو بھی ان کی ثقالت ہی کی نوعیت رکھتا ہے جسے صرف ان کی انانیت نے سہارا دیا اور اس کی وجہ سے خود انانیت اپنے اعلیٰ درجے سے نیچے آگئی ہے۔ ہم نے ابوالکلام کی شعلہ مزاجی کے عنوان سے اس پر روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ ابوالکلام کی یہ شعلہ مزاجی جو خطابت اور جذباتیت میں ڈوبی ہوئی ہے درحقیقت نتیجہ ہے ان کی اس شان بے نیازی کا جس کا تعلق جذبہ الوہیت سے ہے۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اس کا دقت نظر سے تجزیہ کرتے ہوئے یہ رائے دی ہے:

"خدا کے خطاب کرنے کا انداز پیغمبر یا انسان کے طرز خطاب سے جداگانہ ہوتا ہے۔ یہاں پہنچکر یہ بھید کھلنے لگتا ہے کہ مولانا کی تحریروں میں انانیتی رنگ اور خطابت کا غلبہ کہاں سے آیا؟"

ص۱ علی گڈھ میگزین ۱۹۵۹ء

ابوالکلام کا یہ انانیتی رنگ اپنے متعدد قابل قدر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ خطابت اور جذباتیت کے سبب کی وجہ سے اپنی ادبیت کی شان کو برقرار نہیں رکھ سکا۔ جہاں جہاں یہ رنگ اُبھرا ہے وہاں ادبیت دب گئی ہے۔ اور ابوالکلام کی شان اور شخصیت کی بے مثل بلندی اور بڑائی بدل سی گئی ہے ابوالکلام نے جواہر لال نہرو پر تنقید کرتے وقت خود بھی اس جذباتیت کو ناپسند کیا ہے:

"یہ نیند میں بڑبڑانے کی حالت بھی عجیب ہے۔ یہ عموماً انہی طبیعتوں پر طاری ہوتی ہے جن میں دماغ سے زیادہ جذبات کام کیا کرتے ہیں۔ جواہر لال کی طبیعت بھی سراسر جذباتی واقع ہوئی ہے اس لئے خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں جذبات کام کرتے رہتے ہیں" ص۳ غ۔خ

یہ جذباتیت شخصی زندگی کے علاوہ ادبی زندگی میں بھی اس گہرائی سے محروم رہتی ہے جس سے ادب میں عظمت اور عرفان کے آثار ملتے ہیں۔ شعر کے پردے میں جذباتیت کی شدّت شاید نبھ جائے مگر نثر میں یہ اُبھرآتی ہے اور اپنی آگ میں جل جاتی ہے۔ ادب میں جوش کی طغیانی پر ضبط کے بند باندھنے سے جو بڑائی پیدا ہوتی ہے وہ ان پردوں کو اُٹھانے سے بے رونق ہوجاتی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے غزل کی غنائیت سے بحث کرتے ہوئے اس طرف یوں اشارہ کیا ہے:

"نغمے کی روح اور لفظ کی روح جب ہم آہنگ ہوکر ایک دوسرے میں سمو جاتی ہے تو شعر کی تاثیر کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہے۔ اگر لفظوں میں نثر کی طرح تعین یا تفصیل زیادہ ہے تو وہ نغمے سے کبھی ہم آہنگ نہیں ہوسکتے" ص۲۴ اُردو غزل

ہم نے شعر اور نثر کے فرق میں اس پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ ہم آہنگی جو توازن اور خاص طرح کے اعتدال سے پیدا ہوتی ہے خطابت اور جذباتیت کی انتہا پسندی میں باقی نہیں رہ سکتی۔ ابوالکلام کی انانیت میں ہم آہنگی اور توازن کی ضد یعنی انتہا پسندی اور جوش کا مظاہرہ خطابت اور جذباتیت کے پردوں میں ہوا ہے۔ اور اس نے انانیت کی سطح کو کچھ پست کردیا ہے۔ ہم نے ابوالکلام کی شعلہ مزاجی کی تفصیل میں بتایا ہے کہ اسی جذبے نے ان

کے ہاں تاثیر کی قوت بڑھا دی ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اسی شدّتِ احساس کو الہامی کتابوں کی خصوصیت قرار دیا ہے:

"جہاں بھی شدّتِ احساس کی کارفرمائی ہوگی وہاں کلام میں عدم تسلسل پیدا ہونا لازمی ہے۔ یہ سامع کے تخیل کا فرض ہے کہ وہ عبارت کے خلا کو اپنی ذہنی کاوش سے پُر کرے۔ دنیا کی اکثر الہامی کتابوں میں آپ یہی خصوصیت پائیں گے۔" ص۵۵ اردو غزل

ابوالکلام کی شعلہ مزاجی نے جہاں بانگِ درا اور صورِ اسرافیل کا کام کیا ہے وہاں خطابت اور جذباتیت کے رنگ میں حسن اور حلاوت کو کھو دیا ہے۔ یہ شعلہ مزاجی شعر کے سمندر میں اُبھرتی ہے تو اختصار اور اشارہ کی وجہ سے جادو کا کام کرتی ہے۔ لیکن نثر میں جہاں تفصیل و تشریح کے صحرا آتے ہیں اپنے اثر کو کھو دیتی ہے۔ درد کے اس شعر کی شعلہ مزاجی کہ

کبھی خوش بھی کیا ہے جی کسی رند شرابی کا — بھڑا دے منہ سے منہ ساقی ہمارا اور گلابی کا

شعریت کی شوخی سے شاندار بن گئی ہے۔ نثر میں اسی کا اظہار خطابت اور جذباتیت کا شکار ہو جاتا ہے۔ ابوالکلام کی انانیت ایک ڈرامائی نوعیت رکھتی ہے۔ اس نے کئی رنگوں میں ظاہر ہوئی ہے۔ یہ تنوع اس کی ترکیب میں شامل ہے۔ لیکن خطابت یا جذباتیت میں اس کے ڈرامائی عناصر منتشر ہو جاتے ہیں۔ ڈرامہ صرف سننے کی چیز نہیں ہے۔ بلکہ دیکھنے کی چیز ہے۔ خطابت صرف سننے سے تعلق رکھتی ہے۔ جذباتیت جنون ہے۔ اس سطح پر پہنچ کر افہام و تفہیم کی راہیں بند ہو جاتی ہیں۔

ابوالکلام کے ہاں خطابت اور جذباتیت دونوں کا مظاہرہ جہاں مذہبی اور روحانی کیفیات کے دائروں تک محدود رہا ہے۔ اس حد تک اس کا اثر اور کیف باقی رہا ہے۔ لیکن جب وہ ان دائروں سے نکل آتا ہے تو پھر اس کشش کو کھو دیتا ہے جو موج دریا میں رکھتی ہے کہ

موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

چونکہ ابوالکلام شبلی کی طرح فرائضِ مذہبی کی ادائیگی میں قبلے سے بڑھ کر قلب کے اور رسمِ ظاہری سے بڑھ کر لذّتِ روحانی کی طرف مائل ہیں، اس لئے علماء سے زیادہ صوفیاء سے قریب ہیں۔ ان کی عبادت خوف و خیال کی بھول بھلیّات و خود رفتگی کی کیفیت رکھتی ہے۔ الفاظ کے پھیلنے سے یہ کیفیت کس طرح چھلکی پڑتی ہے:

"اسی اثناء میں رمضان المبارک کی برکات و نعائم کا ورود ہوا۔ اگرچہ نمازِ جماعت کی کیفیت انجمن طراز

اور جماعت تراویح و سماع تلاوت کی لذّت دل نواز سے اپنی عمر میں پہلی مرتبہ محرومی رہی اور اسی لئے ابتدا کے دو چار دن ایک گونہ انقباض و دل گرفتگی میں بسر ہوئے لیکن اس کے بعد ہی مقام خلوت و انزوا کی کیفیتوں سے اور انجمن در خلوت کی خود رفتگیوں کا عالم کچھ اس طرح طاری رہا کہ دنیا جہان کی ساری صحبتوں اور انجمنوں سے بے پروا ہو گیا۔ علی الخصوص عشرہ آخر کی تنہائے تمنا اور روز ہائے انتظار کی بخششوں اور کامرانیوں سے دل نے جو جو سعادتیں پائیں اور چشم و گوش نے لطف دیدہ و ذوق سماع کی جو جو دولتیں لوٹیں نہ دنیا کی کوئی زبان ان کی ترجمانی کر سکتی ہے نہ سامع استعداد سماع رکھتا ہے البتہ حسرت رہی تو یہ رہی کہ کاش پوری زندگی کی وسعت کسی طرح ان دس راتوں میں آجاتی اور ساری عمر اسی عالم میں بسر کر لی جاتی۔" صفحہ ۳۳۲ ت

یہ جذباتیت لفظوں سے ٹپکی پڑتی ہے۔ اگر یہ نثر کی وجہ سے اس کا میدان وسیع ہے۔ اور اس میں تاثیر رچی بسی ہے۔ لیکن جذبہ اس قدر شدید ہے کہ زبان اس کی ترجمانی نہیں کر سکتی۔ لفظ اس کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ سامع سمجھنے کی صلاحیت سے محروم رہ جاتا ہے۔ یہ جذبہ شعر میں بے حجاب ہو کر اپنی تاثیر اور توانائی کو بڑھا دیتا دیتا ہے نثر میں گھٹا دیتا ہے ؎

بے حجابی یہ کہ ہر ذرہ سے جلوہ آشکار اس پہ گھونگھٹ یہ کہ صورت آج تک نادیدہ ہے آسی

یہ کیفیت جس قدر بھرپور ہے شعر نے اس کو اور بھی بلند کر دیا ہے۔ اس طرح ابوالکلام کی نثر میں ان کا ذوق عبادت ہو یا ان کی توفیق محبت، دونوں جگہ ان کے ہاں لطف کا سرمایہ اور لذّت کا سماں بقدر شوق نہیں ہے۔ نثر کے ظرف میں مذہب کا آسمان اور محبت کی زمین کب سماتی ہے ؎

ارض و سماں کہاں تری وسعت کو پا سکے میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے درد

اس دنیا کی تشریح ابوالکلام ان لفظوں کی زبانی کرتے ہیں:

"اس راہ کا ہر گوشہ ایک جدا گانہ کیفیت رکھتا ہے۔ بزم و صحبت کی ادب آموزیوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایک ایک گھونٹ کی لذّت لے کر جام خالی کیجئے تو مے پرستوں کی سرمستیاں چاہتی ہیں کہ کسی گوشے میں چھپ کر پوری صراحی منہ سے لگا لیجئے۔ بزم و انجمن کی پرستی نہانی در دیدہ نگاہی کا بھی ایک لطف ہے اور خلوت و تنہائی کے راز و نیاز کا بھی ایک عالم ہے۔

اگرچہ اس دوسری حالت سے بھی طبیعت کو بیگانگی و ناآشنائی نہ تھی۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ ابھی یہ معاملہ بہت کچھ محتاجِ تکمیل تھا۔ اور توفیقِ الٰہی نے اب جلاوطنی کی منزل کو اس کا ذریعہ بنایا۔ نقش ۳۴۲ ت

یہ جذبات و کیفیات کی وہ دنیا ہے جو الفاظ کے پیکر اور زبان کے پردے پر پوری نہیں اُتر سکتی۔ روحانی یا ذہنی زندگی کا یہ پہلو سرتاسر عملِ قلب و نظر ہے۔ قلم اور زبان اس کی ذمہ داری کو پورا نہیں کر سکتے۔ ابوالکلام کی مذہبی زندگی کا یہ پہلو ان بیانات میں ان کی رومانیت سے گھل مل کر کچھ سے کچھ ہو گیا ہے۔ اس بیان سے کہیں زیادہ، واضح وہ شہادتیں ہیں جو انھوں نے نہیں دوسروں نے ان کے بارے میں دی ہیں۔ لطف و لذت کی یہ دنیا اپنی زبان پر آکر اپنی تاثیر کھونے لگتی ہے۔ دوسروں کی زبانیں اس سحر و سرور کو بڑھا دیتی ہیں۔ ان کے ایک سچے مخلص میزبان الحاج ایم۔ جے محمد سعید صاحب پرنسپل جمال محمد کالج ترچی نے ان کے مدراس کے قیام کا ایک واقعہ ان لفظوں میں درج کیا ہے:

"ایک دن کیا دیکھتا ہوں کہ رات کا وقت ہے۔ مولانا کا کمرہ کھلا ہوا ہے۔ بستر موجود ہے مگر مولانا غائب۔ خیال ہوا کہیں طبیعت ناساز نہ ہو۔ اس خیال سے مولانا کی تلاش شروع کی۔ دیکھا کوٹھی کے سبزے پر جہاں چاندنی کا قدرتی فرش بچھا ہوا تھا، مولانا سربرہنہ خدا کے حضور میں ہیں۔ بڑی طویل نماز تھی۔ قیام اور رکوع میں جتنی دیر لگاتے، اس سے کچھ زیادہ دیر سجدے میں لگاتے۔ بہت دیر تک اسی محویت میں نماز ادا کرتے رہے اور میں ہمہ تن ان کی اس کیفیت سے مستفید ہوتا رہا۔ آخر جب دیکھا کہ بہت دیر ہو گئی اور مولانا کا ذوق و شوق بڑھتا ہی جاتا ہے تو کسی قدر تذبذب کے بعد ان تک پہنچا اور آرام کرنے کی درخواست کی۔ مولانا نے جواب دیا۔ میرے بھائی مجھے میری دیوانگی میں چھوڑ دو اور تم جا کر سو رہو۔"

صـ۷ جمال سالنامہ ۱۹۵۹ء

مولانا کے سچے معتقد اور سیاسی مقلّد مولانا حفظ الرحمان نے بھی ایک جگہ یہی شہادت ان لفظوں میں دی ہے:

"حضرت مرحوم کی زندگی میں ایک دن بھی ایسا نہیں گزرا کہ سکونِ شب و سعادت اولین کی وہ گھڑیاں جب کہ دنیا بسترِ راحت پر خواب نوشیں کے مزے لوٹتی ہے رجوع و انابت الی اللہ مراقبہ و عبادت میں نہ گزری ہوں۔ ان کا معمول تھا کہ رات کو بہت جلد عموماً ۱۰ بجے، سو جاتے تھے اور صبح گاہی ۳-۲ ½ بجے روزانہ ہی بیدار ہوتے اور اول چار رکعت آٹھ رکعت تک

خدا کے حضور میں سربسجود جبینِ نیاز رہنے کے بعد خود اپنے شوق چلنے سے فارغ ہوتے اور پھر تفسیر قرآن حکیم یا آیاتِ الٰہی کے کسی عنوان پر غور و فکر میں صبح کی نماز تک مشغول رہتے۔ اور نماز فجر پڑھ کر اپنے دنیاوی مشاغل میں مصروف ہو جاتے۔" صفحہ الجمعیۃ آزاد نمبر

مذہبی یا روحانی دنیا کا یہ پہلو بحث و نظر سے بہت دور واقع ہوا ہے۔ لیکن جب اسکو نغموں میں اور نغمتوں کی لطافتوں میں بدلا جاتا ہے تو ادب کی دنیا میں اس کا تجزیہ لازمی ہے۔ یہ جذباتیت ان کے ہاں جہاں جہاں آئی ہے وہاں بھرپور ہے۔ ان کا مخمور اور مسحور طرزِ نگارش یہاں باوجود نثر کے شعر کی دنیا سے مستعار ہے۔ اور اگر اس کا رومانوی پہلو نظر انداز کر دیا جائے تو بے تاثیر خطابت کا نمونہ بن کر رہ جاتا ہے۔ یہاں ادیب کا قلم اپنی شخصیت کا قامت اس طرح ظاہر نہیں کر سکتا جو اس کے ادب کا تقاضا ہے۔ اور جن الفاظ کے پردے میں جن کیفیات کی وہ مصوری کرنی چاہتا ہے وہ الفاظ کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس لئے نہ وہ اپنی شخصیت کی تسکین کا سامان کر سکتا ہے نہ ادبی تقاضوں کا حق ادا کر سکتا ہے۔ یہ کیفیت ابوالکلام کے ہاں جوششِ بے اختیار کی نوعیت رکھتی ہے۔ لکھتے ہیں :

"۴۲ء قریب الاختتام تھا کہ اچانک مدتوں کی رکی ہوئی طبیعت میں جنبش ہوئی۔ اور رشتۂ کار کی جو گرہ ذہن و دماغ کی پیہم کوششیں نہ کھول سکی تھیں دل کی جوششِ بے اختیار سے خود بخود کھل گئی۔ کام شروع کیا تو ابتدا میں چند دنوں تک طبیعت رکی رکی رہی لیکن جونہی ذوق و فکر کے دو چار جام گردش میں آئے طبیعت کی ساری رکاوٹیں دور ہو گئیں۔ اور پھر تو ایسا معلوم ہونے لگا کہ گویا اس شورش کدہ مستی میں افسردگی و خمار آلودگی کا کبھی گذر ہی نہیں ہوا تھا۔" ص۱۲ ت۔ ق

مزید لکھتے ہیں :

سبحان اللہ عالم روح و قلب کے تصرفات کا بھی کچھ عجیب حال ہے۔ یا تو یہ حال تھا کہ بار بار کوشش کی، مگر طبیعت کا انقباض دور نہیں ہوا۔ یا اب خود بخود کھلی تو اس طرح کھلی کہ قلم روکنا بھی چاہتا ہوں تو نہیں روک سکتا۔" ص۹ ت۔ ق

یہی وہ جذباتی رو ہے جس میں ادیب بہہ جاتا ہے لہٰذا نثر میں یہ نہایت مضحکہ خیز صورتِ حال اختیار کر لیتی ہے نثر کا کلام اس نشے کو نور بناتا ہے۔ شعر میں یہ کیفیت جتنی بڑھتی ہے اتنا ہی لطف دیتی ہے۔ شاعر اس لطف اور لذت کو

شعر میں منتقل کر دیتا ہے ؎

کوئی بلا رہا ہے پئے جا رہا ہوں میں

لیکن نثر کا مزہ یہی ہے کہ گرتوں کو تھام لیا جائے۔ وضاحت اور تفصیل سے واقعہ کو اس طرح بیان کر دیا جائے کہ اس کا کوئی پہلو تشنہ رہے نہ تکمیل سے محروم۔ بات دل میں سما جائے اور سننے والا اس کے سمجھنے سے عاجز نہ ہو۔ خطابت اور جذباتیت اس ابہام و تفہیم کے راستے کو بند کر دیتی ہے، اس لئے نثر میں ممنوع ہے ۔

سردار جعفری نے ابوالکلام کی اس خصوصیت کو بھی ہنر بنا کر پیش کیا ہے :

"جس طرح محبت اور ہمدردی رس ہے، اسی طرح نفرت، رشک، حسد، غصہ اور شجاعت بھی رس ہیں۔ اور جہاں نفرت، غصّے اور شجاعت کے رَس شامل ہوں گے، وہاں خطابت کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ خواہ وہ ابوالکلام کی نثر میں ہو، خواہ اقبال کی شاعری میں۔ خواہ آج کے ترقی پسند ادیبوں کی تحریروں میں خطابت رزمیہ شاعری کی طرح رزمیہ نثر کا ایک اہم حصّہ ہے۔ اور آزادی کے جذبہ سے سرشار ہونے کی وجہ سے انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کا مزاج رزمیہ ہے۔" ص۱۷۶ انوار ابوالکلام

سردار جعفری کی یہ تاویل خواہ کتنی ہی حقیقی ہو، مگر بہر حال تاویل ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کا مزاج خواہ کتنا ہی رزمیہ ہو لیکن اس رزمیہ مزاج کے لئے آخر غزل کا بزمیہ کیوں منتخب کیا جائے؟ اقبال نے اگر اس رزمیہ سے اپنی شاعری میں اور ترقی پسند شاعروں نے اپنی نظموں میں روشنی اور حرارت پیدا کی تو یہ بات محض اس لئے قابل ذکر نہیں ہے کہ ہندوستان کے مزاج کا خیال رکھا گیا، بلکہ اس لحاظ سے قابل فخر ہے کہ صنفِ رزمیہ کا احترام کیا گیا۔ ابوالکلام نے صحافت کی دنیا میں نثر کے رزمیہ سے جو کارنامہ انجام دیا وہ قابلِ تحسین ہے۔ صحافت کی دنیا میں وہ ترقی پسندوں کے سردار تسلیم کئے جائیں تو ان کے شایانِ شان ہے لیکن اُردو نثر میں خطابت اور جذباتیت کے پردوں سے انھوں نے جو پرواز کی اس میں وہ رزمیہ کو تو نہ برت سکے، البتہ نثر کو اس کی جگہ سے ضرور ہلانے کی کوشش کی۔ یہی وجہ ہے کہ جن سیاسی مسائل اور موضوعات پر انھوں نے قلم اٹھایا ان میں باوجود عقلیت پسندی، توازن اور اعتدال، کے گرانقدر سرمایہ کے ان کے خطیبانہ انداز نے مسائل کو اور اُلجھا دیا اور وہ مذہبی زبان میں گفتگو کرنے کی وجہ سے سیاسی مسائل کا حق بھی ادا نہ کر سکے۔ سیاست و صحافت کا اتنا بڑا امام بیسویں صدی کے ہندوستان میں عوام سے اتنا بیزار ہو کہ انھیں حاشیہ خیال میں بھی جگہ نہ دے۔ یہ خود کتنا کیسا اندوہناک

المیہ ہے؟ جدید اُردو نثر کے میکدے کا اگر انھیں ساقی بھی تسلیم کر لیا جائے تو بلا شبہ یہ لقب ان پر پھبتا ہے۔ ان کے میخانے میں طرح طرح کے جام و صراحی بھی ہیں اور رنگ برنگ کے مے دوشینہ بھی۔ لیکن یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ اس کے باوجود یہ محفل بے رونق اور یہ میکدہ ویران ہے۔ یہاں نہ شورِ نوشا نوش ہے۔ نہ کوئی میکش موجود ہے نہ دل کے ہنگامے۔ ہر جام لبریز اور ہر صراحی لبالب ہے لیکن میکدہ کا میکدہ خالی پڑا ہے اور ہر جام و سبوے بس ایک ہی آواز سنائی دیتی ہے ؂

خیر تو ساقی سہی لیکن پلائے گا کسے

ابو الکلام کا طرزِ خطابت ہندوستان کے رزمیہ مزاج سے وہ مناسبت نہیں رکھتا جو ان کے انانیتی مزاج سے رکھتا ہے۔ اس لئے ان کے ادب میں عوام تو رہے ایک طرف خواص کا گذر بھی خال خال ہے اور وہ بھی جوش و خروش کا اس خطابت اور جذباتیت کا مظاہرہ ملاحظہ ہو:

"موجودہ عرب کا سب سے بڑا انسان (امام عبد العزیز آل سعود) ہمارے سامنے نمودار ہو گیا ہے اور ایک عظیم مستقبل اس کے عقب میں ہے۔ اب صدیوں کے بعد مسلمانان عالم کو موقع ملا ہے کہ سرزمین حجاز کی تجدید و اصلاح کے خواب کی تعبیریں ڈھونڈیں۔ اگر مسلمانان عالم کی رائے عامہ نے اس انقلاب حال کی قدر و قیمت محسوس نہ کی تو عجب نہیں وہ تاریخ کی نظروں میں ایک بہت بڑی فرصت عمل ضائع کر دینے کے مجرم ثابت ہوں" صفحہ ۱۸۱ ج ۳

ابن سعود جیسے بادشاہ سے یہ طرزِ خطاب کچھ وہی نوعیت رکھتا ہے جس طرح اقبال نے مسولینی سے خطاب کیا ہے۔ یہ سب سے بڑا انسان جس کے عقب میں عظیم مستقبل ہے اور جس نے انقلاب حال کیا ہے ان میں سے ہر خیال تشنہ ہر بات ادھوری اور سرتاسر جذبات سے مملو اور خطابت سے مسحور ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اگر یہ کڑی (خلافت کمیٹی) نکال دی جائے تو مسلمانوں کی سیاسی و عملی سرگرمی کی رفتار ترقی میں سے ایک منزل کم ہو جائے گی، جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے اس حلقہ کی بڑی خصوصیت جو اسے دوسرے حلقوں سے ممتاز کرتی ہیں یہ ہیں کہ ہندوستان کی آزادی و نجات پر متحدہ قوت کے ذریعے حاصل ہوگی یقین رکھتا ہے۔ موجودہ صورت حال کی بدقسمتی اس کام میں کتنی ہی دشواریاں پیدا کر دے۔ لیکن وہ تیار نہیں کہ اس نصب العین سے دست بردار ہو جائے"

صفحہ ۱۸۱ ج۔ ۳

ایک طرف متحدہ قومیت پر ہندوستان کی آزادی و نجات کا دار و مدار دوسری طرف خلافت پر اس قدر اصرار کہ سیاسی ترقی کی ایک منزل گم ہو جائے، ایسی باتیں ہیں جو خطابت کے کامیاب نمونوں کے بعد بھی سمجھ میں نہیں آتیں ۔؟

"اگر ہمیں موت سے زندگی، پستی سے بلندی اور ذلت سے شرف و عظمت کی طرف پلٹنا ہے تو ہمیں نہیں معلوم . . . ایسے کتنے ہی سفر پیش آئیں گے۔ اور ہر مرتبہ ہمیں نئے عزم اور تازہ ہمت کے ساتھ اٹھنا اور بڑھنا پڑے گا۔ اگر ہم مقصود سے غافل نہ ہوں اور صرف سفر جاری رکھیں تو یقین کیجئے کہ اس راہ میں چلتے رہنا ہی بجائے خود مقصود ہے"۔ صفحہ ۹ خ ۔ آ

اقبال نے زندگی کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ؎

چلنا چلنا مُدام چلنا

لیکن ابو الکلام ایک سیاسی خطبے میں یہ پیام دے رہے ہیں ۔ منزل کے تعین کی جگہ سیاسی مسائل میں محض سفر کا جاری رکھنا ایک ایسی بات ہے جو ابو الکلام ہی کہہ سکتے ہیں ۔

بات یہ تھی کہ وہ اُردو کے صف سے بڑے شعلہ مزاج مقرر تھے۔ اور یہ خطیبانہ انداز ان کی تحریر کا ایک ایسا جزو بن گیا تھا جو اپنی جگہ منہ زور تھا۔ اس خطابت کی رو اور روش میں وہ جذبات پر مسلط ہونے کی بجائے ان سے مغلوب ہو جاتے تھے، اور تقریر کی شان اکثر تحریر میں بھی جھلک جاتی تھی ۔ ڈاکٹر اعجاز حسین نے اسی لئے ان کی عبارت کے لطف اور تاثیر کو خطیبانہ انداز کا اعجاز کہا ہے :

"ابو الکلام آزاد کی ایک اور ممتاز خوبی قوتِ گویائی ہے ۔ اس وقت فصیح و بلیغ اُردو میں گفتگو کرنے والا شاید ان سے بہتر اور کوئی نہیں ۔ زبان پر عبور ہونے کی وجہ سے تقریر میں بھی ایسے ہی الفاظ و زبان سادہ نکلتے ہیں جیسے تحریر میں ترشے ترشائے لوشتہ الفاظ آتے ہیں کبھی تحریر میں تقریر کی جھلک آجاتی ہے۔ خطیبانہ انداز سے وہ اپنی عبارت کو پُر لطف اور پُر تاثیر بنا لیتے ہیں" صفحہ ۲۰۲ مختصر تاریخ ۔ ادب اُردو

دراصل ابو الکلام کے طرز کی یہی وہ خرابی ہے جس نے انھیں ادب میں فائدہ کم اور نقصان زیادہ پہنچایا ہے۔ مقرر کی آتش نوائی ادب میں مستحسن نہیں تھی۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ ابو الکلام آزاد کی تعریف میں سید سلیمان ندوی نے بڑے مزے کی بات لکھی ہے :

"اس اجلاس (ندوہ) میں مولانا ابوالکلام کی قادرالکلامی کے خوب خوب مناظر سامنے آئے،
وہ سید رشید رضا کی عربی تقریر کا خلاصہ اردو میں سنانے کھڑے ہوتے تو بجائے خود اپنی
سحر بیانی سے دلوں میں تلاطم برپا کر دیتے تھے" ص۵۰ حیات شبلی

یہی قادرالکلامی چونکہ اپنی حدوں سے بڑھ گئی تھی اور وہ دلوں میں تلاطم برپا کر سکتے تھے اس لئے نہ صرف اپنی تقریر سے بلکہ کسی کی تقریر کے ترجمے سے بھی وہی کام لے سکتے تھے اور اسی صلاحیت کی وجہ سے انھوں نے ادب کی دنیا میں بھی یہی کام لیا۔ فن خطابت اور مذہبیت کے شغف، دونوں نے ان کے ادب میں جذباتیت کو بہت راہ دی۔

فن تقریر کے مواقع ان کو بہت کم عمری میں میسر آئے تھے اور پھر بہت جلد طبیعت کا حجاب ختم ہو گیا۔ اس لئے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وہ اس فن میں مہارت کی منزلوں تک پہنچ گئے۔ خود ہی لکھتے ہیں:

"اسی زمانے میں تقریر کی طرف طبیعت مائل ہوئی۔ سب سے پہلی تقریر میں نے ۱۹۰۳ء میں کی اس
وقت تک عمر پندرہ برس تک پہنچی تھی۔ غالباً دوسرے سال انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں
شریک ہوا تھا اور تقریر کی تھی، اس وقت سولہ برس کی عمر تھی" ص۱۰۹ ن۔ آ

ابتدا سے شوق تقریر کی یہ لذت ابوالکلام کی شخصیت میں ان کی انانیت اور رومانیت دونوں کی تقویت اور ترقی کا وسیلہ بن گئی۔ لیکن صحافت اور پھر مذہبیت کے جوش اور جنون میں یہ ان کی عقلیت سے یکسر مختلف اور متضاد رہی۔ مذہبی کیفیات نے اگرچہ ان کے ہاں دلی جذبات کا رُخ اختیار کر لیا ہے اور یہ جذبات اپنی جگہ بنیادی صداقت کا درجہ رکھتے ہیں لیکن اپنے اثر اور اظہار کے لحاظ سے ابوالکلام کی یہ شدید جذباتیت ان کے عقلیت پسندی کے رجحان سے جدا نظر آتی ہے۔ مثلاً ماہ صیام کے تصور اور تذکرے میں انھوں نے جس حسن اور حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ وہ مولانا محمد علی کے اس شعر کے مصداق ان کے لئے عید کا پیام ہے ؎

الٰہی شکر ترا پھر مہ صیام آیا — مہ صیام نہیں، عید کا پیام آیا
جوہر

ابوالکلام لکھتے ہیں:

"اصل یہ ہے کہ رمضان کی آمد نے یکایک بجھی ہوئی طبیعت میں تازگی پیدا کر دی ہے عشاء
کے بعد بیٹھا ہوں تو صبح تک دماغ کے کیف و سکون میں کوئی بات خلل انداز نہیں ہوتی۔ اس
وقت تین بج چکے ہیں اعلیٰ درجہ کی سبز چائے کا فنجان سامنے دھرا ہے، جو ایک ہمالیائی ذوق

نے حال میں بھیجا ہے۔ آپ کو خط لکھ رہا ہوں اور دل میں سوچ رہا ہوں کہ اگر ایسی چائے کے فنجان میسر ہوں تو پھر کون سی نعمت باقی رہ جاتی ہے جس کی انسان خواہش کرے ہمیشہ لئے یہی چائے سحری کی صبوحی بھی ہے اور افطار کا جام خمار شکن بھی۔ دیکھئے یہاں بھی غالب کی یاد نے ساتھ نہ چھوڑا ؎

خجلت نگر کہ در حسنا تم نہ یافتند   جز روزہ دوست بہ صہبا کشودہ"

یہ اجزا تھے جنھوں نے ابوالکلام کے طرز کو متعین کیا۔ خصوصاً خطابت کا جز ان کے طرز پر غالب رہا اور بحیثیت ایک صاحب طرز ادیب کے ان کا یہ تقم کم اہم نہیں ہے۔ لیکن ڈاکٹر اعجاز حسین نے اس عیب کو بھی ہنر ثابت کیا ہے:

"تقریر کا جوہر آزاد کی تحریر کو بھی دلکش بنانے میں معاون ہوا۔ الفاظ کے اُتار چڑھاؤ سے دلوں کو متاثر کر لینا، یہاں بھی کام آیا۔ جملوں کے مفہوم و معنی کے لحاظ سے یکے بعد دیگرے اس طرح ضبط تحریر میں لانا کہ تاثیر کے مدارج ذہن کی تہ کو کھوتے چلے جائیں اور الفاظ اثر لینے والی طبیعت کے آخری پردے کو جنبش میں لے آئیں۔ غالباً فن خطابت ہی کے پرتو کا نتیجہ ہے۔"

صفحہ ۲۸ ادب اور ادیب

فن خطابت کی سحر بیانی طبیعتوں کے جذباتی رُخ کو بھی نمایاں کرتی ہے۔ مقرر جب تک کوئی چونکا دینے والی بات نہ کہے، مجمع کو اپنی طرف متوجہ نہیں کر سکتا۔ اس کے برعکس ادیب کو نثر میں بات اس طرح سمجھانی پڑتی ہے کہ وہ بتدریج پڑھنے والے کے ذہن نشین ہوتی جائے، عقل اس کی صداقت پر، اس کے منطقی تسلسل پر اور اس کے تمام پہلوؤں پر گواہی دے اور ساری بات شروع سے آخر تک اپنی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ پڑھنے والے کے ذہن نشین ہو جائے۔

چنانچہ عمر اور حالات کے ساتھ ساتھ ابوالکلام کی تحریر میں خطابت کا رنگ ہلکا پڑتا رہا اور عقلیت کی رو رواں ہوتی گئی۔ چنانچہ جس طرح ابوالکلام کے ہاں خطابت کی آگ بتدریج   کم ہوتی گئی ان کے طرز تحریر میں بھی اس کے اثرات ماند پڑنے لگے۔ مثلاً رام گڑھ کانگریس کے خطبۂ صدارت کا ان کے قدیم خطبات سے موازنہ کیا جائے تو یہ فرق پورے طور پر نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ آزادی اور تقسیم کے بعد ان کی تحریر و تقریر کا رنگ یکسر بدلا ہوا نظر آتا ہے۔ جس طرح غالب کی شاعری کا شعلہ آخر میں بجھ گیا اسی طرح ابوالکلام کی خطابت یکسر بدل گئی۔

ابوالکلام کے خطبات کے مجموعے میں وہ تقریر جو جامع مسجد دہلی کے خطاب سے موسوم ہے ابوالکلام کے قدیم طرز کی بڑی کامیاب نقل ہے۔ لیکن یہ تقریر فرضی ہے۔ یہ زمانہ ۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات کا سب سے بھیانک زمانہ تھا۔ دلی کے مسلمانوں پر مصیبت کے پہاڑ ٹوٹ پڑے تھے۔ انکے پیر تلے سے زمین نکل گئی تھی۔ اس آگ کو بجھانے اور سیلاب کو روکنے کے لئے گاندھی جی نے اپنا آخری تاریخی برت رکھا تھا۔

راقم الحروف اس زمانے میں دہلی میں تھا اور جامعہ ملیہ کے طالب علم کی حیثیت سے دلی کے مصیبت زدہ مسلمانوں کی امداد کے لئے ایک رضا کار کی حیثیت سے ہمایوں کیمپ اور پرانے قلعے کے مسلمانوں کی خدمت کر رہا تھا۔ رفیع احمد قدوائی مرحوم۔ مولانا حفظ الرحمان مرحوم اور ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب محترم ان دنوں اس کام میں صحیح معنوں میں سینہ سپر تھے اور مسلمانوں کی بحالی اور آبادکاری کے لئے اس کام . . . .
میں جد و جہد کر رہے تھے گاندھی جی اور جواہر لال نہرو پوری تندہی اور جانبازی سے اس آگ اور خون کے سمندر کو خشک کرنے کے لئے طرح طرح کے جتن کر رہے تھے۔ رفیع احمد قدوائی کی کوٹھی زخم خوردہ پناہ گزین مسلمانوں سے بھر گئی تھی اور ان کے دل کی طرح ان کی کوٹھی کے دروازے بھی سب کے لئے کھلے ہوئے تھے ابوالکلام اس زمانے میں اس درجہ ملول اور مضمحل تھے کہ یکسر بجھ گئے تھے انکی شعلہ مزاجی پر دل کا غبار غالب آگیا تھا۔ بقول غالب کے ؎

اب ان کا چراغ در خور محفل نہیں رہا تھا

گو دل بجھ چکا تھا مگر مفلس کے چراغ کی طرح ابھی بتی سی سلگ رہی تھی۔

اس افسردہ دلی اور سیہ بختی کے عہد میں ان سے کسی پر جوش تقریر کی توقع بے جا تھی۔ ابوالکلام نے دہلی کی جامع مسجد میں جو تقریر کی تھی اس میں راقم الحروف موجود تھا۔ یہ تقریر نہایت مختصر تھی اور اس سے بھی بڑھ کر مختاط رہ کر کی گئی تھی۔ اس میں ابوالکلام نے زور دے کر یہ بات کہی تھی کہ مسلمانوں کو خوف و ہراس کی ضرورت نہیں ہے۔ اور انھیں کسی حال میں بھاگنا نہیں چاہیئے۔ دوسری بات انھوں نے یہ فرمائی تھی کہ اب ہندوستان کے نئے حالات میں مسلمانوں کے لئے سب سے پہلی ضروری بات یہ ہے کہ وہ اپنی ایسی تمام جماعتیں ختم کر دیں جن کا فرقہ وارانہ سیاست سے تعلق ہے۔ جو تقریر جامع مسجد شاہجہاں کے نام سے مشتہر اور مشہور ہے وہ فرضی ہے راقم الحروف مولانا کا نام سن کر فرط عقیدت سے جان کو خطرے میں ڈال کر جامعہ نگر سے دہلی کی جامع مسجد پہنچا تھا۔ تقریر اس درجہ محتاط اور مختصر تھی کہ خود مجھے تقریر سنکر بحث مایوسی ہوئی تھی۔ جامع مسجد کے اس جلسے میں مولانا حسرت موہانی اور مولوی حبیب الرحمٰن لدھیانوی بھی تشریف فرما تھے۔ مولانا ابوالکلام جب تقریر

کرنے کے لئے کھڑے ہوئے تو لوگوں نے غیر معمولی سنجیدگی اور سکون سے اسے سُنا۔ اور ابھی لوگ اس کے متوقع تھے کہ وہ اپنی شعلہ مزاجی کو کام میں لائیں گے کہ اچانک مولانا تقریر ختم کرکے جلسے سے چلے گئے گویا ؎

بات کرتے کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا

ان کے چلے جانے کے بعد خلاف توقع مولانا حسرت موہانی کھڑے ہوگئے اور انھوں نے بڑی جسارت سے اس خیال کی تردید کی کہ مسلمان اپنی ایسی تمام جماعتوں کو ختم کردیں جو سیاسی نوعیت رکھتی ہیں۔ مولانا ابوالکلام نے کہا تھا کہ اب مسلمان اپنی . . جماعتو ، کا دائرِ عمل صرف مذہبی اور ثقافتی امور تک محدود رکھیں۔ حسرت موہانی نے اپنے ازلی خلوص سے کہا کہ — خواہ کتنی ہی شدت سے آپ اپنا دائرۂ عمل مذہب و ثقافت تک رکھیں، لیکن آپ فرقہ پرستی کے الزام سے بچ نہیں سکیں گے۔ انھوں نے فرمایا تھا کہ جب ملک میں غیر مسلم فرقہ پرست جماعتیں بڑے پیمانہ پر موجود ہیں اور اپنی فرقہ وارانہ نوعیت کے ہوتے ہوئے کھل کر سیاسی کام کرتی ہیں، تو مسلمانوں کو یہ مشورہ دینا بجا نہیں ہے کہ وہ سیاسی امور سے اجتناب کریں۔ حسرت موہانی کے فوراً بعد مولانا حبیب الرحمان لدھیانوی مرحوم نے بڑے کڑے اور کڑوے لفظوں میں حسرت موہانی پر لعنت ملامت کی، اور مسلمانوں کی تباہی کا ذمہ دار اسی قسم کے نقطۂ نظر کو قرار دیا۔ یہ دونوں بزرگ اگرچہ سیاست کے پُرانے شہسوار تھے۔ عوام میں دونوں رئیس الاحرار کے خطاب سے نوازے جاتے تھے اور دونوں کی قومی خدمات قابلِ تعظیم تھیں۔ مگر اس وقت مولانا لدھیانوی نے جس لب ولہجہ میں حسرت موہانی پر تنقید کی، وہ ابوالکلام کا نہیں سَودا کا لب ولہجہ تھا۔ اس پر مولانا کا کھدّر کا سراپا اور طیش کا عالم، دونوں نے مل کر قیامت برپا کردی تھی۔ بہر حال مولانا ابوالکلام کی جو تقریر خطاب جامع مسجد کے عنوان سے ملتی ہے۔ وہ من گھڑت ہے۔ میرے مخدوم اور جامعہ ملیہ کے محترم معلّم جناب عبدالغفار مدھولی صاحب نے دہلی کی بپتا کا حال اپنی ایک ڈائری "امن کا راستہ" میں کیا ہے۔ اس میں مولانا ابوالکلام کی تقریر کا صحیح خلاصہ درج ہے۔ ابوالکلام کے رنگِ خطابت میں ان کی افتادِ طبع کے علاوہ ان کے مطالعہ کلام الٰہی کا بھی نمایاں دخل ہے۔ خصوصاً ان کا سوالیہ لہجہ اور شدتِ تاثر جس طرح کلام الٰہی سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح بعض مضامین بھی براہِ راست اسی کتاب مبین سے آکر ان کی عبارت کی رونق بن گئے۔ مثلاً :

"ہم میں سے ہر شخص جس کے دل میں ایمان موجود ہے اس کو یقین ہونا چاہیئے کہ اس دنیا میں کسی مقصد کی کامیابی محض انسانوں کی تعداد پر موقوف نہیں ہے، بلکہ ہر تحریک کی کامیابی

ایمان و عمل کی طاقت پر موقوف ہے۔" صد۲۳ ج۔ آ

یہ خیال الکتاب کی اس آیت سے ماخوذ ہے" کم من فئۃٍ قلیلۃٍ غلبت فئۃً کثیرۃً باذن اللہ (الکتاب)

ایک جگہ لکھتے ہیں :

"آج وہ دن آگیا ہے کہ جب مسلمانوں کے دل پہلوؤں کی جگہ ان کے چہروں پر آجائیں گے
جب کہ یا تو دلوں کی سیاہی سے ان کی پیشانیاں تاریک ہو جائیں گی یا دل کے ایمان کی روشنی
ان کی پیشانی پر چمکنے لگے گی۔" صد۲ ج۔ آ

یہ مضمون بھی الکتاب کی اس آیت سے لیا گیا ہے " یوم تبیض وجوہٌ وتسود وجوہ" الخ

"قبل اس کے کہ ہم پر شہادت دی جائے بہتر ہے کہ خود آپ ہی اپنے لئے شاہد بن جائیں اور
ہم شہادت دیں یا نہ دیں خود ہمارا وجود ہی سرتاپا شہادت ہے۔" صد۲ ت

یہ مضمون بھی الکتاب کی اس آیت سے مستعار ہے" الیوم نختم علیٰ افواھھم وتکلمنا الخ

" رات اور دن کے اختلاف نے معیشت کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ دن کی روشنی
جدوجہد کی سرگرمی پیدا کر دیتی ہے رات کی تاریکی راحت و سکون کا سرمایہ بچھا دیتی ہے" الخ

یہ خیال اس آیت کا ترجمہ ہے" وجعلنا اللیل لباسًا وجعلنا النھار معاشًا"

الکتاب کے طرز ہی کا یہ اثر ہے کہ ابوالکلام کی عبارت میں تکرار الفاظ زور خطابت، اور خصوصاً استفہامیہ طرز جگہ جگہ بہت واضح ہے۔ یہ طرز بھی خاص الکتاب ہی کا انفرادی حلیہ ہے۔ اس کی نمایاں خوبی سوال کا وہ انداز ہے جس میں خود جواب بھی شامل ہے۔ اس طرز کی ندرت یہ ہے کہ سوال اس درجہ جامع ہے کہ وہی اس کا جواب ہے۔ بظاہر سوال بہت ہی مختصر ہے لیکن غور کیا جائے تو اس کا اختصار اس کی ہر تفصیل کو لئے ہوئے ہے۔ ہم جس قدر سوال سے سروکار رکھتے ہیں اسی قدر جواب سے واقف ہوتے جاتے ہیں۔ یہ نثر کی وہ بلندی ہے جہاں شعر کا سحر بھی سوجاتا ہے۔ ابوالکلام کی نثر اسی جادو کو جگاتی ہے۔ اس منزل تک اوسط درجے کے ادیب کا خیال بھی نہیں پہنچتا۔ غالب کی نثر کو بھی یہ مقام حاصل نہیں ہے۔ یہاں غالب کی نثر اس طرز کلام سے مغلوب ہے۔ یہاں جو بات نمایاں طور پر ابوالکلام کو مرزا کے طرز پر غالب کر دیتی ہے، وہ موضوع کی وسعت اور مسئلے کی عظمت کے شایان شان اسکا عظیم الشان انداز بیان ہے۔ ابوالکلام نظام ربوبیت کی تشریح کرتے ہیں۔ ایسی اچھی تشریح کہ خود نظام ربوبیت کی خوشی اس پر گنگناتی سنائی دیتی ہے۔ یہاں ابوالکلام نے عظیم الشان

انداز بیان سے آفاق کو انفس بنا ڈالا ہے۔ غالب نے دل کی بات نوکِ قلم سے بیان کی ہے۔ مگر صرف اپنے دل
کی بات۔ یہاں ابوالکلام کا قلبِ جہاں نما اور ان کا قلم قدرت کا حسین مرقع بن گیا ہے۔ یہ قیامت ادب کی حدوں میں
کب سما سکتی تھی۔ مگر اسے ادب بنانا ابوالکلام کا عظیم الشان کارنامہ ہے:

"یہ کیا چیز ہے کہ ہر گرد و پیش میں اور اس کی پیداوار میں ہمیشہ مطابقت پائی جاتی ہے۔ اور یہ ایک
ایسا قانونِ خلقت ہے جو کبھی متغیر نہیں ہو سکتا۔ یہ کیوں ہے کہ ہر مخلوق اپنی ظاہری و باطنی
بناوٹ میں ایسی ہی ہوتی ہے کہ جیسا اس کا گرد و پیش ہے۔ اور ہر گرد و پیش ویسا ہی ہوتا ہے جیسی
اس کی مخلوقات ہوتی ہے۔ یہ اس حکیم و قدیر کی ٹھہرائی ہوئی تقدیر ہے اور اس نے ہر چیز کی خلقت
زندگی کے لئے ایسا ہی انداز مقرر کر دیا ہے اسکا یہ قانونِ تقدیر صرف حیوانات و نباتات ہی کے لئے
نہیں ہے، بلکہ کائنات ہستی کی ہر چیز کے لئے ہے۔" ص ۱۴۳ ت۔ق

یہاں کلام الٰہی کے زورِ بیان اور طرزِ استفہام نے وہ توانائی پیدا کر دی ہے کہ اس کے زور اور زمانہ
کا تعین کرنا ذہن اور زندگی کے صحرا میں دیوار کھڑی کرنا ہے۔ جو آدمی کے بس کا کام نہیں ہے۔

" مخلوقات اور اس کے گرد و پیش کی مطابقت کا یہی قانون ہے جس نے دونوں میں باہم دگر
مناسبت پیدا کر دی ہے۔ اور ہر مخلوق اپنے چاروں طرف وہی پاتی ہے جس میں اس کے لئے
پرورش اور نشو و نما کا سامان ہوتا ہے۔ پرند کا جسم اُڑنے والا ہے، مچھلی کا تیرنے والا۔
چارپایوں کا چلنے والا، حشرات کا رینگنے والا، اس لئے کہ ان میں سے ہر نوع کا گرد و پیش
ویسے ہی جسم کے لئے موزوں ہے جیسا اسے ملا ہے۔ اور اس لئے کہ ان میں ہر نوع کی جسمانی
ساخت ویسا ہی گرد و پیش چاہتی ہے جیسا کہ گرد و پیش اسے حاصل ہے۔" ص ۱۴۴ ت۔ق۔ا

ان تاثرات کی موجودگی پروفیسر رشید احمد صدیقی کے اس خیال کی تائید کرتی ہے کہ ابوالکلام کی نثر
کا رشتہ پیغمبری سے نہیں خدائی سے تعلق رکھتا ہے۔

آسان زبان اور طرزِ استدلال

ابوالکلام کی نثر میں باوجود والہانہ سرشاری اور انتہا پسندی کے سہلِ ممتنع کا جز بھی انتخاب کی دین
اور اس کا تقلیدی اثر ہے۔ یہاں بھی وہ غالب سے بازی لے جاتے ہیں۔ ابوالکلام کے سامنے مخصوص اور

متنوع علمی مسائل تھے۔ یہاں تک کہ ایک کلاسیکل شاہکار کا اُردو ترجمہ کرنا بھی تھا۔ یہ صرف افکار و عقائد کے لحاظ سے شاہکار نہ تھا بلکہ اپنے ادبی حسن، طرزِ بیان کی جدت اور جامعیت شدتِ تاثر اور سہل ممتنع کے زاویوں سے بھی شاہکار تھا۔ ابوالکلام کی کوشش تھی کہ یہ ترجمہ اس قدر عام فہم اور آسان ہو کہ معمولی اُردو جاننے والا بھی معمولی استعداد رکھتے ہوئے اس کے مفہوم تک آسانی سے رسائی حاصل کرے۔ طرزِ بیان کے لئے یہ اتنی بڑی پابندی تھی جو کبھی غالب کے سامنے نہ تھی۔ غالب کو صرف اپنے احباب اور اپنے احوال کی تصویریں پیش کرنی تھیں۔ ابوالکلام کے سامنے ایک کلاسیکل کتاب کے ترجمے کی تمام پابندیاں تھیں اس پر مزید دشواری یہ تھی یہ کتاب ایک مذہبی مقدس کتاب تھی اور بہت سے لوگوں کے اعتقادات اس سے وابستہ تھے، چونکہ اعتقادات کا تعلق ان عوام سے تھا جو نہ صرف کم استعداد تھے بلکہ صدیوں کی توہم پرستی، تقلید اور تیرہ بختی کا شکار رہے اور الکتاب کی انقلابی روح ان میں مفقود تھی۔ یہ تمام پابندیاں اپنی جگہ غیر معمولی تھیں۔ غالب کے سامنے سرے سے پابندیاں ہی نہ تھیں۔ اس پر ابوالکلام کا مزید یہ حوصلہ تھا کہ یہ ترجمہ آسان اُردو میں ہونے کے باوجود اس شاہکار کے شایانِ شان بھی ہو۔ لکھتے ہیں:

"میں نے تجربے کے لئے سورۂ بقرہ کا مجرد ترجمہ ایک پندرہ برس کے لڑکے کو دیا جو اُردو کی آسان کتابیں روانی کے ساتھ پڑھ لیتا تھا۔ پھر ہر موقع پر سوالات کرکے جانچا۔ جہاں تک کہ مطلب سمجھ لینے کا تعلق ہے وہ ایک مقام پر بھی نہ اٹکا۔ اور تمام سوالوں کا جواب دیا گیا۔ پھر ایک دوسرے شخص پر تجربہ کیا جس نے بڑی عمر میں لکھنا پڑھنا سیکھا ہے اور ابھی اس کی استعداد اس سے زیادہ نہیں کہ اُردو کے تعلیمی رسائل بہ آسانی پڑھ لیتا تھا۔ یہ تین جگہ تین فارسی لفظوں پر اٹکا۔ لیکن مطلب سمجھنے میں اسے بھی کوئی رکاوٹ پیش نہ آئی۔ میں نے وہ الفاظ بدل کر نسبتاً سہل الفاظ رکھ دیئے۔" صکا ت۔ ق

اس طرح ابوالکلام نے یہ ترجمہ اس قدر آسان اور سہل زبان میں کرکے اس نکتے کو بخوبی حل کر دیا کہ ایک مقدس مذہبی کتاب جو مذہبی حیثیت کے علاوہ ایک عظیم الشان ادبی حیثیت بھی رکھتی ہے اور بلا شبہ عربی زبان و ادب کے شہکار اور کلاسیکل مقام پر جلوہ افروز ہے کس طرح ایک دوسری زبان میں اس طرح منتقل کی جا سکتی ہے کہ معمولی استعداد کے افراد بھی اس کے مطالب آسانی سے سمجھ لیں اور اس کی علمی اور ادبی عظمت بھی باقی رہے۔ موضوع کی وسعت اور رفعت کے لحاظ سے ابوالکلام کو غالب پر فوقیت حاصل ہے۔ ابوالکلام کا موضوع

فلسفہ اور مذہب ہے جس کا تعلق محض ہمارے عام مشاہدات سے نہیں ہے بلکہ ماورائے مشاہدات سے ہے۔ ماورائے مشاہدات مضامین کو حقائق بنا کر پیش کرنا زیادہ قابل وقعت اور قابل قدر بات ہے۔ غالب کے ہاں جو مسائل اور موضوعات آئے ہیں وہ اپنی جگہ کامیاب ہیں لیکن ان کا دائرہ غالب کے احباب، اور احوال تک محدود ہے۔ غالب نے ان مسائل کو جس خوبی اور دلکشی سے پیش کیا ہے وہ جدید اُردو نثر کا سنگ بنیاد ہے۔ اور اس کی سادگی اور دلکشی اپنی مثال آپ ہے لیکن ابوالکلام نے باوجود موضوع کی عظمت کے اسی سادگی اور دلکشی کو مزید خوبیوں کے ساتھ اس طرح پیش کیا ہے:

"چیونٹی اپنے بل میں رینگ رہی ہے۔ کیڑے مکوڑے کوڑے کرکٹ میں ملے ہوئے ہیں۔ مچھلیاں دریا میں تیر رہی ہیں۔ پرند ہوا میں اُڑ رہے ہیں۔ پھول باغ میں کھل رہے ہیں۔ ہاتھی جنگل میں دوڑ رہا ہے۔ اور ستارے فضا میں گردش کر رہے ہیں۔ لیکن فطرت کے پاس سب کے لئے یکساں طور پر پرورش کی گود اور نگرانی کی آنکھ ہے۔ اور کوئی نہیں جو فیضان ربوبیت سے محروم ہو۔" صفحہ ۲۰ ت۔ ق

ابوالکلام کی عبارت میں جزئیات اور تفصیل اتنی ہے۔ واضح ہے جس قدر غالب کے ہاں لیکن حسن، روانی اور زور کے ساتھ ساتھ اس کی بڑی خوبی اس بڑے موضوع کو انتہائی سادہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ سادگی کا یہ اعلیٰ ترین نمونہ موضوع کی عظمت سے بھی پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ ہر طرح کے تصنع اور تکلف سے بھی آزاد ہے۔

ابوالکلام کی ایک اصطلاح استعمال کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ غالب کی آنکھ مسلّح تھی، ابوالکلام کی آنکھ غیر مسلّح ہے۔ غالب کا موضوع محدود ہونے کے علاوہ استدلال سے آزاد تھا جن کیفیات و مشاہدات کو انھوں نے پیش کیا ہے۔ اگرچہ بڑی چابکدستی اور فنکاری سے پیش کیا ہے مگر ان تک رسائی براہِ راست ہوتی ہے۔

ابوالکلام کا موضوع اتنا آسان اور آزاد نہ تھا۔ انھوں نے فطرت کے موجودہ احوال اور اس کے عام مشاہدات سے اپنے کو مسلح نہیں کیا بلکہ فطرت کے اسلوب کو عقل اور استدلال کی قوت سے کنکر دیا ہے۔ غالب نے حقائق کی موجودگی سے پورا فائدہ اُٹھایا ہے۔ لیکن ابوالکلام کی نظر حقائق کے ان امکانات سے مستفید ہوتی ہے جن تک کسی کی رسائی نہ تھی۔ اُردو نثر میں یہ استدلال منطقی تسلسل، اور ادبی خوبی کسی اور ادیب کے ہاں ہے۔

"یہ کیا بات ہے کہ دنیا میں صرف یہی نہیں ہے کہ پانی موجود ہے بلکہ ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ موجود ہے۔ یہ کیوں ہے کہ پہلے سورج کی شعاعیں سمندر سے ڈول بھر بھر کر فضا میں پانی کی چادریں بچھا دیں پھر ہوا کے جھونکے انھیں حرکت میں لائیں اور پانی ۔۔۔۔۔۔۔ کی بوندیں بنا کر ایک خاص وقت اور ایک۔۔۔ خاص محل میں برسا دیں؟ پھر یہ کیوں ہے کہ جب کبھی پانی برسے تو ایک خاص ۔۔۔۔۔۔؟ ترتیب اور مقدار کے ساتھ برسے۔ اور اسی طرح برسے کہ زمین کی بالائی سطح پر اس کی ایک خاص مقدار بہنے لگے اور اندرونی حصے تک ایک خاص مقدار میں نمی پہنچے۔ کیوں ایسا ہوا کہ پہلے پہاڑ کی چوٹیوں پر برف کے تودے جمتے ہیں، پھر موسم کی تبدیلی سے پگھلنے لگتے ہیں۔ پھر ان کے پگھلنے سے پانی کے سرچشمے اُبلنے لگتے ہیں، پھر چشموں سے دریا کی جدولیں بہنے لگتی ہیں۔ پھر یہ جدولیں پیچ و خم کھاتی ہوئی دور دور تک جاتی ہیں اور سینکڑوں ہزاروں میلوں تک اپنی وادیاں شاداب کر دیتی ہیں۔" ص۱۵۱ ت۔ ق

ایک اور مثال ملاحظہ ہو:۔

"تو یہ تمام کارخانہ صرف اس لئے بنا ہے کہ زندگی بخشے اور زندگی کی ہر استعداد کی نگرانی کرے، سورج اس لئے ہے کہ روشنی کے لئے چراغ کا اور گرمی کے لئے تنور کا کام دے اور اپنی کرنوں کے ڈول بھر بھر کر سمندر سے پانی کھینچتا رہے۔ ہوائیں اس لئے ہیں کہ اپنی سردی اور گرمی کے مطلوبہ اثرات پیدا کرتی رہیں اور کبھی پانی کے ذرات جما کر ابر کی چادریں بچھا دیں۔ کبھی ابر کو پانی بنا کر بارش بنا دیں۔ زمین اس لئے ہے کہ نشو و نما کے خزانوں سے ہمیشہ معمور رہے اور ہر دانے کے لئے اپنی گود میں زندگی اور ہر پودے کے لئے اپنے سینے میں پرورندگی رکھے۔" ص۴۹ ت۔ ق

یہاں عبارت کا زور، منطقی استدلال بیان کی قدرت اور مشاہدے کی قوت سب مل کر موضوع کی عظمت کا ساتھ دے رہے ہیں۔ یہاں ابوالکلام نے مشاہدات اور حقائق کے موجود پہلو کو نظر انداز نہیں کیا لیکن نظر ان مشاہدات اور حقائق کے پردوں کو چیر کر ان امکانات تک جا پہنچی ہے، جہاں فن کی رسائی نہیں ہے غالب کے فن کی فتح قدرت کو آئینہ دکھلانے میں ہے۔ ابوالکلام کے فن کی سمت قدرت کے اداکش جمال سے براہ راست

اکتساب لذت میں ہے ۔ ابوالکلام کے فن کی یہی وہ لطافت ہے کہ جس تک خالی الفاظ سے رسائی ممکن نہیں،
ذوقِ لطیف کی شرط ناگزیر ہے۔

ابوالکلام کی راہ دشوار گزار گھاٹیوں سے گزر رہی ہے۔ غالب کا فن نسبتاً ڈھلواں گزرگاہ کی طرح ہے
ابوالکلام جب یہ تحریر کرتے ہیں تو موضوع کو باوجود عظمت کے پانی کر دیتے ہیں :

"جونہی کسی وجود میں بڑھنے اور نشوونما پانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے معاً تمام کارخانۂ ہستی
اس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ سورج کی تمام کار فرمائیاں فضا کے تمام تغیرات، زمین کی تمام
قوتیں، عناصر کی تمام سرگرمیاں صرف اس انتظار میں رہتی ہیں کہ چیونٹی کے انڈے سے کب
ایک بچہ پیدا ہوتا ہے اور کب دہقان کی جھول سے زمین پر ایک دانہ گرتا ہے۔" صفحہ ۱۲ ت۔ق۔ ا

بھلا اس زور اور ذہانت کا اردو نثر میں کہیں کوئی ٹھکانا ہو سکتا تھا سوائے ابوالکلام کے ؟ اس
جامعیت کا اندازہ کرنا بھی آسان نہیں ہے جب تک گہری ادبی بصیرت نہ ہو۔

ابوالکلام کا یہ پُرجوش انداز بیان جو جذبات انسانی کے لئے حرکت اور حرارت کا بیش بہا سرمایہ رکھتا
ہے، بظاہر جس قدر جذبات سے بھرا ہے اسی طرح اس کی تہ میں ان کی عقلیت کی کارفرمائی صاف دیکھی جاسکتی ہے۔
یہاں ابوالکلام کے طرز سے ہٹ کر اور ہیئت کے پردے کو نظر انداز کر کے دیکھا جائے تو ماننا پڑتا ہے ؎

قیس تصویر کے پردے میں بھی عریاں نکلا

یہاں ابوالکلام کا موضوع محض ان کے دلی تاثرات اور عام احساسات نہیں ہیں، بلکہ انھوں نے فطرت
اور نظامِ فطرت پر غور و فکر کے بعد اپنے ان احساسات کو پیش کیا ہے جو خارجی دنیا سے متعلق ہیں، لیکن ان کی داخلی
دنیا میں ایک ہنگامہ اور حرارت کا باعث ہیں۔ یہاں ابوالکلام کی رعنائی خیال میں شبہہ نہیں۔ ان کی خطابت کی
شعلہ مزاجی، اور ان کی لطافتِ ذوق کی سرشاری بھی اپنی جگہ مسلّم۔ لیکن ان کے تمام فکر و فراست کا محور نظامِ فطرت
ہے جو ان سے خارج ہے۔ اس خارجیت کو بیچ بیچ داخلیت میں ڈھالنا ان کی ادبیت کی جدلیت اور عالمِ آفاق کو
عالم النفس میں تبدیل کر دینے کی غیر معمولی صلاحیت ان کے ذوقِ فن کا پُر پیچ گوشہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں
انھوں نے اپنے فلسفہ و فکر کو فن میں ڈھال کر اپنی روح کی فریاد کو فن کا کاغذی پیرہن عطا کیا ہے۔ یہاں انھوں
نے حقائقِ حیات ہی کو پیش کیا ہے۔ لیکن لباس مجاز کے فن میں آراستہ پیراستہ کر کے۔ اس لئے جہاں ان کی فنی
خامی یعنی جذباتیت، صحافت، خطابت اور خصوصاً ان کے مزاج کی انتہا پسندی ان کے فن کا سختی سے جائزہ لینے

پراگرساتی ہے۔ وہاں ان فنی پردوں کے پیچھے ان کی بے پناہ عقلیت کا خاموش خروش بھی دیکھا اور سنا جا سکتا ہے
ابوالکلام کا یہ فکری جائزہ سلامتی فکر اور صحت فہم پر مبنی ہے۔ اس بارے میں عموماً مذہبی عالموں نے جو روش
اختیار کی وہ جذباتیت اور جوش ایمانی کا شکار ہو گئی۔ اس جذباتیت نے عموماً مذہبی عالموں کو عقلیت سے دور
اور جذباتیت سے اس قدر نزدیک کر دیا کہ وہ فطرت اور نظام فطرت کی روح کو بھی نہ پہچان سکے۔ اور دل
گم گشتہ کی یاد میں ذہن و ضمیر کے تقاضوں کو بھی بالآخر بھلا بیٹھے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ علماء، صوفیاء اور فقہا باوجود
اختلافِ فکر و فراست کے عملی زندگی کے مسائل میں ترک دنیا کے قائل، تقلید اور تقدیر کے حامی اور حسن کائنات
سے کچھ گریزاں سے نظر آتے ہیں۔ اور اس لئے مجموعی طور پر ان کا رویہ عام مسائل زندگی کے بارے میں منفی اور مضحک
بن کر رہ گیا ہے۔ ابوالکلام نے باوجود شدید مذہبیت کے اپنا رویہ اثباتی اور استدلالی رکھا ہے۔ انھوں نے نظام
فطرت کی تحسین اور تزئین ہی کو رحمتِ الٰہی کا انعام ثابت کیا ہے اور یہی انعام ان کے فن میں روح حیات بن گیا ہے۔
فطرت کو ایک اندھی اور ان دیکھی طاقت ماننے والوں پر ابوالکلام نے اسی شان اور شائستگی سے بحث
کی ہے جس طرح امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں یہ ثابت کیا ہے کہ :

"جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے موافق پیدا ہوا ہے جس طرح
وہ پیدا ہوا اس کے خلاف اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا تھا" ص۱۲۳ الغزالی

غزالی نے غور و فکر کی دشوار گزار گھاٹیوں کے بعد اس بحث کا خلاصہ اس خوبی اور خردمندی سے پیش کیا
ہے کہ ابوالکلام کے تاثرات اس کی روشنی اور رونق سے تابدار نظر آتے ہیں۔ غزالی لکھتے ہیں :

"جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہیں تھا۔ اور اگر ممکن تھا، اور
باوجود اس کے خدا نے اس کو رکھ چھوڑا اور اس کو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ
بخل ہے جو خلاف کرم ہے۔ اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے۔ اور اگر باوجود ممکن ہونے
کے خدا اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے جو اس کی شانِ الوہیت کے
خلاف ہے" ص۱۲۳ الغزالی

فکر و فلسفہ کے لحاظ سے نظام کائنات کے بارے میں ابوالکلام کا سارا سرمایہ اسی انداز فکر سے
ماخوذ اور مرتب ہے۔

لیکن ابوالکلام نے اسے محض فلسفہ و فکر بنا کر پیش نہیں کیا۔ غزالی کے ہاں یہ سب کچھ خشک فلسفہ ہے۔

انھوں نے حقائق کو ایک اور ایک دو کی طرح صفائی اور انتہائی سادگی سے پیش کیا ہے۔ غزالی کے فکر و فلسفہ کا اقرار اور انکار دونوں کا امکان ہے۔ لیکن ابوالکلام نے ان مسائلِ حیات کو ایک اور ایک دو کی طرح پیش نہیں کیا ہے بلکہ اپنی رعنائیِ خیال سے دو رنگین مرقعے بنا کر پیش کیا ہے۔ غزالی کے ہاں فلسفہ و فکر کے تمام خطوط سادہ اور بے رنگ ہیں۔ ابوالکلام نے فکر و فلسفہ کے تمام نقوش اپنے اندازِ بیان کے حسن سے حسین اور رنگین بنا کر پیش کئے ہیں۔ ہم ابوالکلام کے فکر سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اندازِ بیان کی خوبی اور خوشنمائی سے اپنے ذہن کی رولق کو محروم نہیں رکھ سکتے۔

ان تمام مسائل میں ابوالکلام کا طرزِ تخاطب اگرچہ جذبات اور خطابت سے پُر ہے لیکن ان کی رعنائیِ خیال نے باوجود خطابت اور پُرجوش اندازِ بیان کے درحقیقت عقلیت کو مجروح نہیں کیا بلکہ عقلیت کو اس طرح مرتب اور مزین کیا ہے کہ وہ ہمارے لئے دلکشی کا باعث بن گئی ہے۔ یہاں ابوالکلام کی انتہاپسندی سے کسی طرح انکار ممکن نہیں لیکن درحقیقت یہ انتہاپسندی حُسنِ فطرت کی سرشاری اور شگفتگی سے فکر و فہم کی شادابی کا سامان فراہم کرتی ہے۔

فکر و فن کا تضاد اور تطابق

ابوالکلام کے فن میں یہ چاروں پست پہلو جو ان کی افتادِ طبع سے جُڑے ہوئے ہیں۔ ان کے فکر سے مل کر پہلو دار ہو جاتے ہیں۔ فکر و فن کا یہ قطعی تضاد کہ ابوالکلام جس سنجیدگی اور سکون سے سیاسی مسائل پر غور و فکر کرتے ہیں اسی شعلہ مزاجی اور سیمابی کیفیت سے اپنے دلی تاثرات کا بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنی طبیعت کے لحاظ سے جس درجہ شوریدہ سر واقع ہوئے ہیں، اسی درجہ انھیں زندگی کے مسائل اور معاملات میں اپنی طبیعت پر غیر معمولی قدرت اور قاہرانہ ضبط حاصل ہے۔ ایک طرف ان کے اندازِ بیان میں خطابت اور جذباتیت کی وہ فراوانی ہے کہ پہاڑ اپنی جگہ سے ہلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ دوسری طرف عقلیت پسندی کا وہ رجحان جہاں وہ مذہبی مسائل میں بھی عقلیت کی جُہان پر نظر آتے ہیں۔ ایک طرف ان کی نفاست اور نزاکت پسندی کی وہ مثالیں جہاں وہ طبیعت کے لحاظ تانا شاہ ہیں، دوسری طرف ان کی حق پسندی کی وہ خو کہ اس نے غم کو کوئی تلخی نہیں آنے دی۔ یہ سب میلوں کی جامع شخصیت سے جُڑے ہوئے ہونے کی وجہ سے اپنے تضاد کو شخصیت کی عظمت بنا دیتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابوالکلام کا فن اپنی گرمی کی وجہ سے مجموعی طور پر جتنا شوخ اور شاندار بن گیا ہے۔ ابوالکلام کا فکر اپنی گہرائی کی وجہ سے مجموعی طور پر اتنا ہی شگفتہ اور سرشار ہے۔ ابوالکلام کے ہاں فن گرمی کے ساتھ ساتھ گہرائی کی صلاحیت نے فکر و فن میں وہ امتزاج پیدا کیا ہے جہاں ابوالکلام کے فن اور فکر کے مختلف اور متضاد پہلو ان کی شخصیت کی عظمت میں اس طرح ایک ہو جاتے ہیں جس طرح ایک سمندر کی ان گنت لہریں۔ انکے طرز اور طبیعت میں جس طرح انکی انانیت نے حسن پرستی اور شدت شوق کا رخ اختیار کیا ہے ایک طرح سے جوہر انانیت کو پالیا ہے اسی طرح اس جوہر انانیت نے مختلف شکلوں میں انکے ہاں فنی تکمیل حاصل کرلی ہے اسی وجہ سے ابوالکلام کے فکر و فن کے نقاد ایک دوسرے سے بڑی دوری پر واقع ہیں۔ اکرام، عبدالحق، حسن نظامی اور حسن عسکری نے ان کے فن میں 'سحرِ سامری' زہر، اردو کا قتل اور جبلی جمال پرستی پائی ہے۔ اور دوسری طرف سجاد انصاری، قاضی عبدالغفار، غلام رسول مہر، ڈاکٹر عبداللہ، پروفیسر رشید احمد صدیقی اور پروفیسر مجیب نے ان کے فن کو الہام، معجزہ، آسمان کی بادشاہت، فن کی جنت اور تکمیل شخصیت جیسے شاندار خطابات سے نوازا ہے۔ اور ابوالکلام کے طرز اور طبیعت کو دیکھتے ہوئے یہ دونوں دعوے اپنی اپنی جگہ صحیح تسلیم کئے جا سکتے ہیں۔

اگر یہ صحیح ہے کہ ابوالکلام کی انانیت تقلید کی راہوں سے ٹکراتی ہوئی آزادی کی منزل تک پہنچی تو یہ بھی صحیح ہے کہ یہی آزادی آخر انتہا پسندی کا شکار ہو گئی۔

اگر یہ صحیح ہے کہ ابوالکلام کی انانیت نے ان میں جذبۂ حسن پرستی کو جگایا تو یہ بھی صحیح ہے کہ حسن کی سرشاری کے جذبے نے ان کی عقلیت پسندی کی سطح کو متاثر کیا۔

اگر مجموعی طور پر ان کے خلوص نے ان کے دل کی دنیا کو روشن کر دیا تو یہ بھی درست ہے کہ یہی روشنی ان کے ذہن کی تاریکی بن گئی۔ اگر ان کی ادبی اور فنی قوت سے انکار نہیں کیا جا سکتا تو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کی قطعیت نے استدلال کو اکثر پست اور پراگندہ کر دیا۔ اگر یہ تنقید حقیقت پر مبنی ہے کہ عبارت کی گرمی ذہن کی روشنی نہ بن سکی مگر ان کی شان بے نیازی نے فن کی تزئین اور ترتیب کا سامان فراہم کر لیا، تو یہ تجزیہ بھی صحت پر مبنی ہے کہ ان کی طبیعت کا تنوع اور شخصیت کی عظمت ان کی ہر پستی میں بلندی کی شان رکھتی ہے۔

ابوالکلام کے فکر و فن کے پانچ خصوصی نکات ایک فارمولے کے ذریعے اس طرح یکجا دکھائے جا سکتے ہیں:

آزادی	حسن پسندی	قوت	خلوص	بے نیازی
عدمِ تقلید	تنوعِ مزاجی	قطعیت	خلوت پسندی	برگزیدگی
انتہاپسندی	جذباتیت	قنوطیت	خطابت	بیزاری

ابوالکلام کی انانیت کی یہ پانچ پہلودار خصوصیات ہیں جو تین منزلوں سے گزرتی ہیں اور ہر منزل میں ایک نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہیں۔ ان پانچ اجزا کی پشت پر ایک عظیم شخصیت کا عظیم الشان سایہ اور سہارا اسے ہر منزل پر ایک نئی شکل عطا کرتا ہے۔ اس انانیت کے دو رُخ ایک دوسرے سے اس طرح جڑے ہوئے اور اس طرح جدا ہیں جس طرح ہر ظاہر کا ایک باطن اس سے مختلف بھی ہوتا ہے اور متعلق بھی۔ اس لئے ابوالکلام کی شخصیت نے اگر ایک طرف ان کی افتادِ طبع میں پناہ لی ہے تو دوسری طرف ان کی شخصیت، ان کے طرزِ تحریر میں بے نقاب بھی ہوئی ہے۔ ابوالکلام کا عمل انانیت اگر ان کی افتادِ طبع کا پیدا کردہ اور پروردہ ہے تو ابوالکلام کا طرزِ تحریر ان کی افتادِ طبع کا شاہکار ہے۔

ابوالکلام کی انانیت کے ان تمام اجزا پر پچھلے ابواب میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہاں ابوالکلام کے فکر و فن کے اسی تضاد اور تطابق کو ان کے فکر اور فن کے چند متعین اور معلوم زاویوں سے جانچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ابوالکلام کے تنقیدی مطالعے میں جوہرِ انانیت کو . . . . . وہ امتیاز اور اعزاز حاصل ہے جو ان کے فن میں تکمیل کا درجہ پالیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے ابوالکلام کی انانیت کو غالب میر اور اقبال کی انانیت سے مخصوص اور منفرد قرار دیا ہے۔ ہم نے میر کی انانیت کو پگھلانے والی اور غالب کی انانیت کو بہکانے والی انانیت بھی دراصل اسی وجہ سے قرار دیا ہے۔ ہم نے بتایا ہے کہ میر کے ہاں شعریت اور خلوص کی فراوانی نے ان کی انانیت کے ڈنک گلا دیئے ہیں۔ اسی وجہ سے میر کے ہاں طنز نہ ہونے کے برابر ہے۔ غالب کی انانیت میں آزادی اور انتہا پسندی نے قوت تو ضرور پیدا کی لیکن خلوص کی کمی نے ان کی قوت کو اس طرح پیش کیا ہے جس طرح کوئی خیالی کارنامہ۔ غالب کی ذہانت چونکہ میر سے بڑھ کر تھی، اس لئے غالب نے بڑی فنکاری سے اپنی خامی کو خوبی بنا لیا۔ یعنی غالب کی آزادی اور انتہا پسندی نے خلوص کی کمی کو احساس برگزیدگی اور بیزاری کے جذبات سے پورا کیا۔ اسی وجہ سے غالب کی شاعری میں رشک اور رقابت کے مضامین کی کثرت، ان کے خلوص کی کمی کا نتیجہ ہے اور اسی وجہ سے آخر غالب کے ہاں تخریبی عناصر نے طنز کی راہ اختیار کر کے تکمیلِ فن کا مظاہرہ کیا۔ غالب کی شاعری اور نثر دونوں کا سب سے کامیاب عنصر یہی طنز کا آلہ یا عمل ہے۔ غالب اپنی ناکامیوں کی تیرگی کو بھول ہی نہیں سکتے تھے۔ بھولنے کے لئے جس درجہ کی سرشاری اور شیفتگی لازمی تھی غالب کی ذہانت اس سے بڑھ کر تھی، اس لئے یہ ذہانت نہ میر کو میسر آئی نہ ابوالکلام کو۔ اسی ذہانت کی کمی کو ابوالکلام نے اپنی طبیعت کی وہ افتاد قرار دیا جسے توڑا تو جا سکتا ہے مگر موڑا نہیں جا سکتا۔ غالب کے ہاں اسی درجے کی شدت نہیں ہے۔ وہ حسبِ حال اپنی طبیعت کو موڑ لیتے

ہیں۔ غالب اور ابوالکلام دونوں کے ہاں ان کے طرز کی شیفتگی ان کی انانیت کی شان بن گئی ہے۔

ابوالکلام کی شخصیت کا یہ پہلو تمام دوسرے انانیت پسندوں سے یکسر مختلف ہے کہ وہ علمی، مذہبی، سیاسی اور تحقیقی مسائل میں پوری طرح اعتدال پر گامزن ہیں اور عقلیت کی راہ سے سرمو تجاوز نہیں کرتے۔ دوسری طرف اپنی پسند و ناپسند میں اپنے ذوق اور زندگی میں اور اپنے تاثرات اور تجربات میں اس درجے انتہا پسند واقع ہوئے ہیں کہ ذرا بھی لچک نہیں کھاتے۔

اس کی ایک واضح مثال جس سے ابوالکلام کی شخصیت کے یہ دونوں پہلو سامنے آجاتے ہیں، خود اُردو زبان کا مسئلہ ہے۔

اُردو زبان کا مسئلہ:۔

ابوالکلام اُردو ادب میں ایک معیار اور معمار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ زبان و ادب کی خدمت میں ان کا نام اس عہد کے مصنفین میں سرفہرست ہے۔ ان کے موضوعات کا دائرہ متنوع ہے اور انھیں اُردو کی حفاظت اور ترقی سے بھی اتنی ہی دلچسپی تھی جتنی کسی ادیب کو ہوسکتی ہے۔ اُردو سے اس درجہ اپنائیت کے باوجود انھوں نے اُردو زبان کے مسئلے کو کبھی جذباتی سطح سے نہیں دیکھا اور اُردو ادب کا اتنا بڑا مزاج نگار اور طناز جب اُردو کے مسئلے پر بحث کرتا ہے تو ایک مدبّر اور محقق کی طرح اس کا مسلک محض تحقیق اور توازن پر مبنی ہے یہ سرتاسر اعتدال و توازن میں ڈوبا ہوا ہے۔ اُردو زبان کے بارے میں اُردو کے محققین نے جو بحثیں کی ہیں ان میں وہ جذباتیت یا جانبداری سے یکسر بے اثر نہ رہ سکے۔ لیکن ابوالکلام کے ہاں وہ علمی فضا اور تحقیقی شان ہے جو جانبداری سے پاک ہے۔ ابوالکلام بڑے ہی کٹر قوم پرست رہنما تھے۔ ان کی عمر کا سب سے بڑا حصہ اسی جنگ آزادی میں بسر ہوا۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ مغربی تہذیب نے ہماری قومیت اور قومی زبانوں کو کیسے کیسے نقصانات پہنچائے ہیں لیکن یہ ابوالکلام کی عقلیت پسندی اور انصاف کا تقاضا تھا کہ وہ یہ اعتراف بھی کرتے کہ اُردو نثر کی ترقی اور آغاز میں غیر ملکی حکومت اور اس کے اثرات کا بھی ایک قابل ذکر حصہ ہے۔ چنانچہ اُردو نثر کے پہلے نمونے کے بارے میں لکھتے ہیں :۔

> "دیسی زبانوں کی ترقی میں ان مسیحی مبلغین، جماعتوں نے بڑا مفید کام کیا۔ اُردو نثر میں پہلی معیاری کتاب انجیل مقدس کا ان ترجمہ ہے جو ان جماعتوں نے انیسویں صدی میں مکمل کیا،

گزشتہ ۱۵۰ سال میں اُردو نے عظیم الشان ترقی کی ہے۔ اس کے باوجود انجیل مقدس کا یہ ترجمہ
ابھی تک اُردو نثر میں معیاری سمجھا جاتا ہے۔" ملہ ۲۰ ص ۱۰

یہ تو خیر ایک ضمنی مسئلہ تھا لیکن خود زبان کی بقا اور بہبودی کا مسئلہ بھی قدر پیچیدہ ہو گیا تھا۔ سیاسی اور مذہبی رنگ کی وجہ سے وہ اپنی اصل نوعیت سے ہٹ گیا تھا۔ ایسے نازک اور پیچیدہ مسئلے میں ابوالکلام کا اعتدال کی راہ پر گامزن رہنا، ان کی عقلیت پسندی اور اعتدال کا مثالی نمونہ ہے۔ اُردو کے علاقوں میں اُردو کا مسئلہ ہندوستانی قومیت کا ایک خصوصی جزبن کر ہی جمہوریت کی کھری کسوٹی بن گیا ہے۔ لیکن جب اس مسئلے نے بہت زیادہ پیچیدگی اختیار نہ کی تھی۔ اس وقت بھی ابوالکلام نے اس کو سلجھاتے وقت خاص احتیاط برتی ہے جو ان کی عام انتہا پسندی کی ضد ہے ۱۹۱۳ء میں تعلیم کی حکمت عملی پر اپنے ایک مقالے میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان کے تمام طبقات و عناصر میں اگر زبان اُردو کی عمومیت کو بحث میں نہ بھی لایا جائے جب بھی اس قدر ماننا پڑے گا کہ تمام اضلاع کے مسلمانوں میں اُردو سمجھی جاتی ہے۔ علمی پہلو سے ہر جگہ اس زبان کی حکومت ہے اور جہاں دوسری بولیاں رائج ہیں وہ بھی اصل میں زبانیں نہیں ہیں، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ زبان کے لہجے ہیں، اور ان میں بھی اردو دخیل ہے۔" ملہ ۱۱ ص امید

اس صداقت کی سب سے بڑی گواہی یہ ہے کہ شمالی ہند سے بہت دور مثلاً جنوب میں آندھرا اور مدراس وغیرہ جن علاقوں میں آج بھی اُردو بولی اور سمجھی جاتی ہے وہ قدیم اُردو کا لہجہ اور وہی قدیم زبان کی خصوصیات رکھتی ہے جو اب شمالی ہند کی مروجہ اُردو میں موجود نہیں رہیں۔

ابوالکلام نے یہ بات آج سے آدھی صدی قبل صاف صاف بیان کی تھی۔ آج اُردو کے محقق برسوں کی بحث و تحقیق کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دکنی قدیم اُردو کی تمام خصوصیات رکھتی ہے۔ اُردو زبان کے مشہور محقق ڈاکٹر مسعود حسین نے حال ہی میں اپنے اس نقطہ نظر کا اتنے ہی واضح لفظوں میں اعلان کیا ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر نقش آزاد کے خطوں میں ۲۵ جنوری ۱۹۳۸ء کا خط زبان اور خصوصاً اقلیتوں کے مسئلے میں ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس منشور صداقت سے نہ صرف ابوالکلام کی سیاسی سوجھ بوجھ اور تدبر ہی کا پتہ چلتا ہے بلکہ باوجود سیاسی اور ہنگامی دنیا کی مصروفیتوں کے ان اخلاقی قدروں سے وابستگی کا برملا اظہار ہوتا ہے جن کا نمونہ ہندوستانی رہنماؤں میں سوائے گاندھی جی کے اور کہیں نہیں ملتا۔ اگرچہ یہ خط شروع سے آخر تک زبان کے اختلاف اور اقلیتوں کے حقوق کے بارے میں ایک اہم دستاویز کی حیثیت ہے۔ لیکن اس کا

مندرجہ ذیل اقتباس ابوالکلام کے فکری توازن اور اعتدال عمل کا ثبوت ہے:
"کتنے افسوس کی بات ہے کہ آپ اس معاملے (اُردو اور مسلمان) کو اسلام اور مسلمانوں کی خدمت تصور کرتے ہیں جو فی الحقیقت مسلمانانِ ہند کے مقاصد کے لئے زیادہ سے زیادہ مہلک معاملہ ہے۔ اور جس سے بڑھ کر شاید ہی فتنہ پردازی کی کوئی بات موجودہ سیاسی دور میں ہوئی ہو۔ آپ لوگ اس بات پر بہت خوش ہوگئے کہ اس عقل فروش ...... نے وحدت زبان و رسم الخط کا راگ گا کر مٹھی بھر سکھوں کے گرل (گرلز) اسکولوں کی سرکاری اعانت بند کردینی چاہی ہے، مگر اتنی واضح بات سامنے نہ آئی کہ اگر ٹھیک انہی دلائل کی بناء پر کل کو یو۔پی، بہار۔ مدراس، آسام اور بمبئی میں ہندو اکثریت نے ناگری رسم الخط کو سرکاری قرار دے دیا اور اُردو رسم الخط والے اسکولوں کو سرکاری اعانت سے محروم کر دیا تو ان کے ہاتھ پکڑنے والا کون ہے...... اتنا ہی نہیں بلکہ اس فتنے نے تو اقلیتوں کے حقوق کی ساری عمارت ہی درہم برہم کردی یہ اصل ہی باقی نہ رہی کہ ان امور کے فیصلے کا حق خود اقلیتوں کو ہے نہ کہ اکثریت کو۔ بنگال کے ہندو اور مسلمان دونوں اُردو کے مخالف ہیں اور چاہتے ہیں کہ صوبہ کی زبان ایک ہی ہو اور وہ بنگلہ۔ اب پریذیڈنسی ڈویژن کی وہ لسانی اقلیت جس کی زبان اُردو ہے کیا کرے گی؟ کل کو اگر اس فتنہ پردازی کی مثال سامنے رکھ کر بنگال نے سرکلر جاری کر دیا کہ صرف انہی اسکولوں کو مدد دی جائے جو بنگلہ زبان میں تعلیم دیں تو اس وقت کلکتے کے ہزاروں ہندو مسلمان کیا کریں گے جو اپنے بچوں کو بنگلہ میں تعلیم نہیں دینا چاہتے؟"
کس درد و غم سے اس عاقبت نااندیشی پر ماتم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
"تیس برس سے مسلمان پیٹ رہے تھے کہ اس کا حق اقلیت کو ہے نہ کہ اکثریت کو اور اصل اس بارے میں یہ ہونی چاہیئے کہ کوئی اکثریت جبراً اپنا فیصلہ دوسروں پر نافذ نہ کرے متعصب ہندوؤں کو اس کے قبول کرنے میں تامل تھا لیکن بات اتنی صاف تھی کہ اسے اعلانیہ رد نہیں کر سکتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ اس اصل کی کاٹ کے لئے کوئی ہتھیار مل جائے۔ لیکن ہتھیار ملتا نہیں تھا، اب صوبہ سرحد نے یہ سرکلر جاری کر کے انھیں بنا بنایا

ہتھیار پکڑا دیا۔ پہلے انھوں نے تھوڑا بہت شور مچایا تاکہ حجت قائم ہو جائے۔ پھر خاموش ہو گئے۔ اب بہار وغیرہ میں گورنمنٹیں بنے دیجئے۔ دیکھ لیجئے گا اسی ہتھیار کا استعمال کیونکر کیا جاتا ہے اُس وقت آپ لوگوں کو پتہ چلے گا کہ اس سرکلر کی حمایت میں شور مچا کر آپ لوگوں نے اُردو کی کیسی عظیم الشان خدمت انجام دی ہے۔" ص۱۲۴ ن۔ ا

کس درجہ غم اور غصّے سے لکھتے ہیں:

"سب سے زیادہ رنج و قلق کی بات جو سامنے آتی ہے یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام اخبارات نے بلا استثنا اس کی حمایت کی اور پنجاب کی تمام اُردو پرست انجمنوں نے تجویزیں پاس کر دیں کسی نے بھی غور کرنا ضروری نہیں سمجھا کہ فی الحقیقت اُردو کی حمایت ہو رہی ہے یا اس کی تباہی کا سب سے بڑا دروازہ کھولا جا رہا ہے؟" ص۱۲۵ ن۔ آ

اُردو کے مسئلے میں معقولیت، اعتدال اور انصاف کا جذبہ اس وقت بھی ملتا ہے جب تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کی سرکاری زبان کے رسم الخط کے بارے میں کس وقار بریم کے ساتھ ہندوستان کی پارلیمنٹ میں بحیثیت وزیر تعلیم کے ابوالکلام نے اعلان و اعتراف کیا تھا:

"جب زبان کا مسئلہ کانگریس کے سامنے آیا تھا تو رسم الخط اُردو اور ہندی دونوں منظور کر لئے گئے تھے لیکن آزادی پانے کے بعد دوسری بہت سی باتوں کی طرح یہ مسئلہ بھی تنگ نظری اور تعصب کا شکار ہو گیا ...... میں سمجھتا ہوں یہ ایسی عملی اور درمیان کی چیز ہے کہ میرے دوستوں کو منظور کرنے میں عذر نہ ہو گا۔ لیکن جب سوال کانگریس پارٹی کے سامنے آیا تو مجھے مایوسی ہوئی۔ اس مایوسی کے ساتھ میں یہاں بھی کھڑا ہوا ہوں اور اس کی کڑواہٹ کو .. چھپانا نہیں چاہتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ دماغ کھلے ہوئے نہیں ہیں بلکہ سمٹے ہوئے ہیں۔ جس طرح ہمیں کھلے ہوئے دماغ سے دیکھنا چاہیئے ہم اس نگاہ سے نہیں دیکھتے حقیقت یہ ہے کہ جیسا تنگ نظری کا اظہار کیا گیا ہے اس سے مجھے انتہائی افسوس ہوا ہے" ص۲۴۲ آ۔ک۔ت

" اگر لوگ معاملے کو اونچی سطح سے دیکھ سکیں تو میری رائے یہ ہے کہ اسے تسلیم کر لینا چاہیئے کوئی رسم الخط مکمل نہیں ہے۔ لیکن رومن رسم الخط سب میں سہل اور آج بھی زمانے کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہے۔ اسے تسلیم کر لیا جائے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو ہندی اُردو رسم الخط

رکھے جائیں، لیکن جہاں صرف ہندسوں پر اتنا اختلاف ہے وہاں رومن رسم الخط کیونکر منظور کیا جا سکتا ہے۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ ایک دن آئے گا جب ہمیں تجویز کرنا پڑے گا کہ ہمیں ایسا رسم الخط اختیار کرنا چاہیے جو ہماری ضرورتوں کو پورا کر سکے۔" ا۔ک۔ت

یہی اعتدال و توازن اس آخری تقریر میں بھی سمویا ہوا ملتا ہے جو انھوں نے ۱۵ر فروری ۱۹۵۸ء کو انجمن ترقی اُردو کی کانفرنس میں، دہلی میں کی تھی:

"اُردو کا جو جائز مقام ہے وہ اسے ملنا چاہیئے۔ اس کا یہ حق اسے ماننا چاہیئے کسی زبان کو ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اسے گورنمنٹ بھی مانے اور لوگ بھی مانیں۔ اُردو ایک ایسی زبان ہے جو ملک میں عام طور پر بولی جاتی ہے۔ نہ صرف شمالی ہند میں بلکہ جنوب میں بھی اس کے بولنے والے خاصی تعداد میں ہیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ حیدرآباد اور تلنگانہ کے علاقے میں اُردو بولی جاتی ہے۔ میسور میں لاکھوں آدمی اُردو بولتے ہیں۔ اسی طرح آندھرا اور مدراس میں متعدد جگہ اُردو بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ یو۔پی، بہار، دہلی، دلی پنجاب میں تو کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ یہاں لاکھوں ہزاروں آدمی اُردو بولتے ہیں"۔ الجمعیۃ، آزاد نمبر

ضبط، توازن، اعتدال، اور انصاف کے یہ تمام نمونے ان مسائل کے بارے میں ہیں جو نہایت ہنگامی اور بے حد جذباتی نوعیت اختیار کر گئے تھے۔ یہاں ابوالکلام نے اعتدال کا وہ کمال پیش کیا ہے جو ان کی فطری انانیتی طبع کے برعکس ہے۔ لیکن اپنے مذاق اور مزاج کے اس اظہار کے بارے میں جو پسند و ناپسند کے متعلق ہیں، یا ادبی طرز اور شخصیت کے تعلق سے وابستہ ہیں۔ وہاں ان کی انانیت، انتہاپسندی کی صورت میں اس طرح بے نقاب ہو گئی ہے جس طرح روشنی چراغ میں۔

یہ انتہاپسندی مختلف درجے رکھتی ہے۔ لیکن نوع کے اعتبار سے ہر جگہ ایک ہی ہے۔ کہیں اس نے زنانہ نقاب چہرے پر ڈال لی ہے اور حسن کی سرشاری کے روپ میں جلوہ گر ہوئی ہے۔ یہاں پہلے نظر حسن پر جاتی ہے اور پھر اس کے پیکر میں انانیت کی روح گرم جو، گرماتی سنائی دیتی ہے۔ کہیں اس کے برعکس انانیت بے نقاب انتہاپسندی کے روپ میں جلوہ گر ہے اور ہم پہلی ہی نظر میں اسے پہچان لیتے ہیں۔ مثلاً جب وہ کہتے ہیں، یا تو میرے ہی منہ کا ذائقہ اچھا نہیں، یا پھر ساری دنیا کے منہ کا ذائقہ بگڑ گیا ہے" تو یہ انانیت براہ راست اور بے نقاب ہے۔

لیکن حسن کی سرشاری کی ادٹ میں یہ زیادہ پُراثر ہو جاتی ہے:

"اسٹیشن سے قلعے تک سیدھی سڑک چلی گئی ہے۔ راہ میں کوئی موڑ نہیں ملی۔ میں سوچنے لگا کر مقاصد کے سفر کا بھی ایسا ہی حال ہے۔ جب قدم اُٹھا دیا تو پھر کوئی موڑ نہیں ملتی۔ اگر مُڑنا چاہیں تو صرف پیچھے کی طرف مڑ سکتے ہیں، لیکن پیچھے مُڑنے کی راہ یہاں پہلے سے بند ہو جاتی ہے۔" صـ۳۵ غ۔ خ

اُردو کے جواں مرگ اور ترقی پسند شاعر مجازؔ نے اپنی شاہکار نظم آوارہ میں یہی خیال ٹھیک اسی شدّت اور سرشاری سے ان لفظوں میں پیش کیا ہے۔

راستے میں رُک کے دم لے لوں مری عادت نہیں
لوٹ کر واپس چلا جاؤں مری فطرت نہیں
اور کوئی ہم نوا مل جائے یہ قسمت نہیں
اے غمِ دل کیا کروں اے وحشتِ دل کیا کروں

"وقت کے جو حالات ہیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں ان میں اس ملک کے باشندوں کے لئے زندگی بسر کرنے کی دو ہی راہیں رہ گئی ہیں۔ بے حسی کی زندگی بسر کریں یا احساس حال کی پہلی زندگی ہر حال میں اور ہر جگہ بسر کی جا سکتی ہے۔ مگر دوسری کے لئے قید خانے کی کوٹھری کے سوا اور کہیں جگہ نہ نکل سکی۔ ہمارے سامنے بھی دونوں راہیں کھلی تھیں۔ ہم پہلی اختیار نہیں کر سکتے تھے، ناچار دوسری اختیار کرنی پڑی۔" صـ؎ غ۔ خ

ابوالکلام کی یہ انتہاپسندی ان کے فکری جوش کی ایک ترنگ ہے۔ عمل میں اس نے بظاہر مختلف ہی شکل اختیار کی ہے۔

انقلاب پسندی:۔

صرف ایک شہادت ایسی ملتی ہے جس سے عملی طور پر بھی سیاسی دنیا میں ابوالکلام کی انتہاپسندی کا اندازہ ہوتا ہے ان کے معتقد اور مداح ملیح آبادی کی شہادت ہے:

"یہ واقعہ کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ شروع شروع میں مولانا تشدد پسند انقلابیوں کے ساتھ تھے اور ہندوستان میں مسلح بغاوت کی تیاریوں میں لگے ہوئے تھے۔ ایک طرف بنگال کے انقلابیوں سے تعلقات استوار تھے اور دوسری طرف سرحد کے قبائل میں ان کے آدمی

کام کر رہے تھے۔ شیخ الہند مولانا محمود الحسن اور مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم سے بھی رشتہ مضبوط تھا اور خود ہندوستان بھر میں بیعت جہاد زور شور سے جاری تھی۔ ص۲۴۲ ذ۔آ

ابوالکلام نے اپنی آخری تصنیف (ہماری آزادی) میں ان انقلابی سرگرمیوں کی شہادت اس طرح دی ہے:

" یہ میں بیان کر چکا ہوں کہ ۱۹۰۸ء میں کلکتہ چھوڑنے سے پہلے میں سیاسی خیالات کے اعتبار سے انقلابی سرگرمیوں کی طرف مائل ہو چکا تھا۔ جب میں عراق گیا تو وہاں چند عراقی انقلابیوں سے ملاقات ہوئی۔ مصر میں مصطفیٰ کمال پاشا کے پیروؤں سے کچھ تعلقات پیدا ہوئے۔ میں ینگ ٹرکس گروپ سے بھی ملا۔ میں نے قاہرہ میں اپنا مرکز قائم کیا تھا۔ اور وہاں سے ایک ہفتہ وار اخبار شائع کرتا تھا۔ جب میں ترکی گیا تو ینگ ٹرکس تحریک کے چند لیڈروں سے دوستی ہو گئی۔ ہندوستان واپس آنے کے کئی سال بعد تک ان سے میری خط و کتابت رہی۔" ص۱۰ ہماری آزادی

ہندوستانی انقلاب پسندوں سے بھی اپنی وابستگی کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے:

" اسی زمانے میں میرا شری شیام سندر چکرورتی سے تعارف ہوا۔ یہ اس دور کے انقلابیوں میں بڑا مرتبہ رکھتے تھے۔ ان کی وساطت سے میں اور انقلابیوں سے ملا۔ مجھے یاد ہے کہ شری آربند وگھوش سے میری دو تین موقعوں پر ملاقات ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انقلابی سیاست میں میرے دل کے لئے ایک کشش پیدا ہو گئی۔ اور میں ان کے ایک گروپ میں شامل ہو گیا۔" ص۱۵ ہ۔آ

گاندھی جی سے ابوالکلام کی پہلی ملاقات ۱۹۲۰ء میں دہلی میں ہوئی اور پھر وہ بتدریج انقلابی سیاست سے آئینی سیاست اور پُر امن انقلاب کی طرف آئے۔

ان واقعات سے اگرچہ اس کی تائید اور تشریح ہو جاتی ہے کہ ابوالکلام اپنی طبیعت کے لحاظ سے خواہ مذہب ہو یا سیاست، علم ہو یا ادب ایک گونہ انتہا پسندی پر مائل تھے اور خصوصاً اپنی پسند اور ناپسند کے بارے میں دو ٹوک واقع ہوئے تھے۔ لیکن حالات کی شہادت دوسری ہی ہے۔ طبیعت کا یہ شدید جوش جس نے سیاست میں مسلح بغاوت کی سطح تک پہنچا دیا شاید گاندھی جی کی رفاقت اور رہنمائی سے بتدریج

زائل ہو گیا۔ ابتداء میں اس جنون کی ایک ہی لہر اسعد تشدد تیز ملتی ہے جو ضبط و قوانین کی تمام حدوں کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتی ہے۔ مولانا ملیح آبادی اس کی شہادت ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

"جب میں ان کی رفاقت میں (۱۹۱۲ء میں) آیا تو اُس وقت تک مولانا مسلح بغاوت ہی کے قائل تھے۔ ایک دفعہ خود مجھے ایک جگہ بھیجا تھا اور میں دو درجن پستول لے آیا تھا جو انھوں نے کسی اور کے ہاتھ کہیں بھیج دیئے تھے، مگر اس زمانے میں ان کے خیالات میں تبدیلی ہو گئی۔ اور سمجھ گئے کہ ہتھیاروں کے زور سے انگریزوں کو نہیں نکالا جا سکتا" ص۲۲۲ ز۔آ

طبیعت کا ضبط اور انتہا پسندی

انتہا پسندی کا یہ رجحان ان کے ادب میں گو ان کی شخصیت کی قوت اور قیامت کا مظہر ہے۔ لیکن ان کی عملی زندگی میں ان کا ضبط اور اعتدال ان کے جذبات پر چھایا ہوا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ فطرتاً جس قدر بے چین طبیعت رکھتے تھے۔ اسی قدر بظاہر اسے ضبط و اعتدال میں سموئے ہوئے تھے۔ غبار خاطر کے خطوط میں اس کی متعدد مثالیں قابل ذکر ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"۱۹۲۱ء میں جب مجھے گرفتار کیا گیا تو مجھے معلوم تھا کہ قید خانے میں تمباکو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔ مکان سے جب چلنے لگا تو ٹیبل پر سگریٹ کیس دھرا تھا۔ عادت کے زیر اثر بے اختیار ہاتھ بڑھا کہ اسے جیب میں رکھ لوں پھر صورت حال کا احساس ہوا تو رک گیا۔ لیکن پولیس کمشنر نے جو گرفتاری کا وارنٹ لے کر آیا تھا بہ اصرار کہا کہ ضرور جیب میں رکھ لو۔ میں نے رکھ لیا۔ اس میں دس سگریٹ تھے۔ ایک کمشنر پولیس کے آفس میں پیا۔ دوسرا راستہ میں سلگایا۔ دو ساتھیوں کو پیش کیے۔ چھ باقی رہ گئے تھے کہ پریسیڈنسی جیل علی پور پہنچا۔ جیل کے دفتر سے جب اندر چلنے لگا تو خیال ہوا کہ اس جیب کے وبال سے سبکدوش ہو کر اندر قدم رکھوں تو بہتر ہے۔ میں نے کیس نکالا اور معہ سگریٹوں کے جیلر کی نذر کر دیا۔ اور پھر اس دن سے لے کر دو برس تک سگریٹ کے ذائقے سے کام و دہن آشنا نہیں ہوا۔ ساتھیوں میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی تھی جن کے پاس سگریٹ کے ذخیرے موجود رہتے تھے اور قید خانہ کا احتساب عمداً چشم پوشی کرتا تھا۔ بعض شرب الیہود کا طریقہ کام میں لاتے تھے......

بعضوں کی جرأت رندانہ اس قید و بند کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی ..... مجھے یہ حال معلوم تھا مگر اپنے توبہ و اضطرار پر کبھی پشیمان نہیں ہوا۔ کئی مرتبہ گھر سے سگریٹ کے ڈبے آئے اور میں نے دوسروں کے حوالے کر دیے۔ ..... سرگزشت کا اصل واقعہ اب سنیے۔ جس دن علی الصبح مجھے رہا کیا گیا تو قید خانے کے دفتر میں سپرنٹنڈنٹ نے اپنا سگریٹ کیس نکالا اور از راہ تواضع مجھے بھی پیش کیا۔ یقین کیجئے جس درجے کے عزم کے ساتھ دو سال پہلے سگریٹ ترک کیا تھا اتنے ہی درجے کی آمادگی کے ساتھ یہ پیش کش قبول بھی کر لی۔ نہ ترک میں دیر لگی نہ اب اختیار میں جھجک ہوئی۔ نہ محرومی پر ماتم ہوا تھا نہ حصول پر نشاط ہوا۔ ترک کی تلخ کامی نے جو مزہ دیا تھا وہی اب اختیار کی حلاوت میں محسوس ہونے لگا تھا۔" ص[illegible] غ۔ خ

ابوالکلام کی طبیعت کی یہ افتاد اس واقعہ سے عجیب طرح بے نقاب ہوتی ہے۔ اور اس میں حسن کی سرشاری اور انانیت کی شوریدگی دونوں کا حصہ واضح طور پر نمایاں ہے۔

ابوالکلام کی سگریٹ نوشی ان کی رومانیت کا ایک واقعہ تھی اور وہ اس سے پوری طرح لذت یاب رہتے تھے۔ لیکن جیل کے قواعد اصولاً اس میں مزاحم اور رکاوٹ نہیں ڈالتے تھے۔ ابوالکلام کے لئے سگریٹ پینے میں جو لذت تھی وہ ان کے جذبۂ رومانیت کی معمولی تسکین تھی۔ لیکن جیل کے قانون کو توڑنے میں جو اذیت تھی وہ اس کام و دہن کی لذت سے سخت تھی۔ ان کے نزدیک اصلی عیش ذہن کا عیش تھا۔ اس لئے انھوں نے جسمانی اذیت کو برداشت کیا لیکن ذہنی اذیت سے بچے رہے۔ اس تمام مدت میں سگریٹ کا نہ پینا ان کے جذبۂ انانیت کی وہ تسکین تھی جو پینے سے بڑھ کر تھی۔ اس لئے انھوں نے اس ذہنی تسکین کو بھی حاصل کیا جو قانون کی پابندی سے میسر آئی اور اس ضبط کی راحت سے بھی لطف اندوز ہوئے جو قوت ارادی کی کامیابی کی صورت میں ملی۔ اس طرح حسن کی سرشاری جو لذتِ کام و دہن سے متعلق ہے اور انانیت کی شوریدگی جو لذتِ کام و دہن سے بڑھ کر ہے دونوں کا پاس ان کے ہاں ملتا ہے۔ پہلی صورت عام ہے دوسری نہایت خاص انھوں نے دونوں آزمائشوں میں انانیت کو ڈالا اور دونوں منزلوں میں یہ سرفراز رہی۔ طبیعت کی شدید بے چینی پر ضبط کا یہ شدید پہرہ یہ دونوں انانیت ہی کے دو مختلف پیکر ہیں۔ جو مختلف رنگوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔

انانیت کی شوریدگی پر ضبط کے بند باندھنے کا یہ فن ان کی انانیت کا مخصوص رنگ ہے اور صرف یہی

کی عظیم شخصیت پر کھلتا بھی ہے۔

علمی اور ادبی مسائل میں ضبط اور اعتدال کا قائم رکھنا چنداں دشوار نہیں ہے۔ اگرچہ بقول ڈاکٹر عبدالحق کے ضبط اور اعتدال کا قائم رکھنا ادیب کا بڑا کمال ہے۔ لیکن سیاسی اور لسانی مسائل میں ضبط اور اعتدال کا دامن تھامے رکھنا اُسی وقت ممکن ہے جب ادب کی پشت پر ایک عظیم شخصیت کا سایہ اور سہارا ہو۔ چنانچہ مذہبی اور لسانی مسائل میں ابوالکلام کی روش ان کے جذبۂ انانیت کے سرتاسر خلاف اور محض اعتدال و توازن پر مبنی ہے۔ نقشِ آزاد کے خطوط میں ابوالکلام نے اعتدال و توازن کے کامیاب مرقعے پیش کئے ہیں۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :

"چونکہ آپ لکھتے ہیں کہ کسی وجہ سے انھوں نے مناظرانہ اسلوب اختیار کر لیا ہے اس لئے براہِ عنایت مجھے کتاب نہ بھیجئے۔ میرا نہ دیکھنا ہی بہتر ہے۔ بسنہ ۱۹۱۸ء سے میں نے جن تین باتوں کا عہد کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی شخص کو جو مناظرانہ طریق پر میرے خلاف کچھ لکھے گا نہ تو جواب دوں گا نہ شکایت سے اپنے نفس کو آلودہ ہونے دوں گا۔" ص۱۵ ن۔ آ

اسی غیر معمولی ضبط اور تحمل کی ایک مثال عبدالماجد دریا بادی کے نام ایک خط میں ملتی ہے۔ مولانا ماجد سے خط و کرب کے ترجمے پر بڑی سخت اور گرما گرم بحثیں ہو چکی تھیں۔ دونوں طرف سے طنز و تشنیع کے ہتھیاروں کا آزادانہ استعمال ہو چکا تھا اور جذبات زخمی تھے۔ اس پس منظر میں اس خط کے لب و لہجہ اور خوش طبعی کے جذبات پر نظر ڈالی جائے تو ابوالکلام کو کوہ وقار تسلیم کرنا پڑتا ہے :

"میں آپ کے جن اوصاف کا علماً یقین کرتا ہوں اور جو باعث نیازمندی ہو سکتے ہیں، جب تک ان میں تغیر نہ آجائے میری نیازمندی متغیر نہیں ہو سکتی۔ ایسے تو الحمدللہ مجکو کوئی وجہ شکایت کی نہیں لیکن اگر ہوتی بھی تو ان شاء اللہ آپ مجکو شاکی نہ پاتے۔" ص۹ بیادور اگست ۱۹۳۹ء

باوجود طبیعتوں کے اختلاف اور معاصرانہ چشمک کے کس زندہ دلی اور خوش طبعی سے مولانا ماجد کو ان پر کفر کے فتوے لگانے والوں کے سلسلے میں لکھتے ہیں :

"یہ تکفیر کا معاملہ تو بہت دلچسپ رہا۔ مجکو امید نہ تھی کہ آپ اسقدر جلد مسلمان ثابت ہو جائیں گے اگرچہ کفر کا مقام اس سے ارفع ہے

کافر نتواں شد لاچار مسلماں شد

امید ہے کہ آئندہ آپ اس طرح کے علائق سے آزاد و کنارہ کش رہیں گے۔ اور آزادانہ و
خود مختارانہ اپنے اشغال میں منہمک و مستغرق۔ اگر ایسی زندگی میسر آئے تو اس سے بہتر و
کامیاب زندگی کوئی نہیں" ص۔ نیا دور اگست ۵۸ء

ابوالکلام نے جس ادبی اور علمی زندگی کو بہتر اور کامیاب زندگی کہا ہے اسکا لازمی خاصّہ کہ آدمی کو اپنی طبیعت پر ایسا غیر معمولی ضبط ہو کہ دنیا کا بڑے سے بڑا حادثہ اس کی طبیعت کے سکون کو نہ ہلا سکے۔ جن طبیعتوں میں سنسنی اور رسوا پن آجاتا ہے۔ ان سے اس سکون کی دولت چھن جاتی ہے۔ ہندوستان جیسے گرم ملک میں مسلسل غور و فکر اور طبیعت کے سکون کی برقراری بڑی مشکل بات ہے۔ جذباتیت اور سکون کا فرق صاحب حیات شبلی نے مندرجہ ذیل واقعہ سے بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ شبلی کے اُستاد اور شاگرد پروفیسر آرنلڈ جب انگلستان کا سفر کرنے لگے تو شبلی کو بھی اپنے ساتھ لے لیا اور قسطنطنیہ تک دونوں کا ساتھ رہا۔ اس سفر کے حال میں شبلی لکھتے ہیں:

"۱۰ مئی کی صبح کو میں سوتے سے اُٹھا تو ایک ہم سفر نے کہا کہ جہاز کا انجن ٹوٹ گیا۔ میں نے دیکھا تو واقعی کپتان اور جہاز کے ملازم گھبرائے پھرتے تھے اور اس کی درستی کی تدبیریں کر رہے تھے، انجن بالکل بے کار ہو گیا تھا اور جہاز نہایت آہستہ آہستہ ہوا کے سہارے چل رہا تھا۔ میں سخت گھبرایا اور نہایت ناگوار خیالات دل میں آنے لگے۔ اس اضطراب میں اور کیا کر سکتا تھا دوڑا ہوا مسٹر آرنلڈ کے پاس گیا۔ وہ اس وقت نہایت اطمینان کے ساتھ کتاب کا مطالعہ کر رہے تھے۔ میں نے ان سے کہا، آپ کو کچھ خبر بھی ہے۔ بولے کہ ہاں انجن ٹوٹ گیا ہے میں نے کہا کہ آپ کو کچھ اضطراب نہیں، بھلا یہ کتاب دیکھنے کا کیا موقع ہے؟ فرمایا کہ جہاز کو اگر برباد ہونا ہے تو یہ تھوڑا سا وقت اور بھی قدر کے قابل ہے اور ایسے قابل قدر وقت کو ضائع کرنا بالکل بے عقلی ہے۔ ان کے استقلال اور جرأت سے مجھ کو بھی اطمینان ہوا۔" ص۱۱۱ ح ش

سیاسی اور مذہبی معاملات میں ابوالکلام کی طبیعت اسی نوعیت کے سکون اور ضبط کی مثال ہے۔ مثلاً:

"تھکا ماندہ قیام گاہ پر پہنچا تو صاحب مکان کو منتظر اور کسی قدر متفکر پایا..... وہ کہنے لگے فلاں شخص شام کو آیا تھا کئی گھنٹے منتظر رہ کر ابھی ابھی گیا ہے اور یہ پیام دے گیا ہے کہ گرفتاری کی افواہیں غلط نہ تھیں۔ باوثوق ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ تمام انتظامات کر لئے گئے ہیں۔ آج رات کسی وقت یہ معاملہ ضرور پیش آجائے گا۔ دو ہفتے سے گرفتاری کی افواہیں دہلی سے کلکتہ

تک ہر شخص کی زبان پر تھیں۔ میں سنتے سنتے تھک گیا تھا۔۔۔ میں نے جھنجلا کر کہا جس طرح کے حالات درپیش ہیں ان میں اس طرح کی افواہیں ہمیشہ اڑا ہی کرتی ہیں۔ ایسی خبروں کا اعتبار کیا! اور پھر اگر واقعی ایسا ہی ہونے والا ہے تو ان باتوں میں وقت خراب کیوں کریں؟ مجھے جلد کچھ کھا کر سو جانے دیجئے کہ آدھی رات جو باقی رہ گئی ہے، ہاتھ سے نہ جائے اور چند گھنٹے آرام کرلوں۔" ص۲۵ غ۔خ

یہ ہے ضبط کی وہ مثال جو ابوالکلام کی انانیت کی نرالی شان ہے۔ بے قراری اپنی جگہ جس درجہ شدید ہے ضبط بھی اسی درجہ شان دار ہے انانیت کا زور اس کا ضمیر بن گیا ہے اور اس انانیت کا ظاہر اس کے ضمیر پر چھا گیا ہے۔ انانیت ایک طرف اپنی خطر پسندی کو آزماتی ہے اور صیاد بن کر حملہ کرتی ہے۔ دوسری طرف صید بن کر تڑپتی ہے اور اپنے زخموں کی بہار سے لذت آشنا ہوتی ہے۔ ابوالکلام کی انانیت کی انتہا پسندی میں یہ دونوں پہلو اپنی اپنی جگہ دعوت نظارہ رکھتے ہیں۔

ابوالکلام نے اپنی پسند و ناپسند کے باب میں اپنی محبوب شخصیتوں کے بیان میں اور اپنے تخلیقی کردار میں انتہا پسندی کے ظاہر و باطن کو اسی طرح پیش کیا ہے کہ نقطۂ اعتدال عنقا ہے۔ لیکن عملی زندگی میں اس توازن اور تناسب کو وہ زندگی بخشتی ہے جو اپنے وجود کی آپ گواہ ہے۔ غالب کی منظر نگاری کے نمونوں میں ہم نے ابوالکلام کے وہ مرقعے پیش کئے ہیں جہاں انھوں نے حسن فطرت کو اپنے ادب کے آئینے میں دیکھا بھی ہے اور دکھایا ہے۔ ان تمام مناظر میں ان کی انتہا پسندی کا جذبہ اپنی جگہ ایک چٹان کی نوعیت رکھتا ہے۔ سردی کے موسم کو کس انتہا پسندی کے ساتھ پسند کرتے ہیں:

"شاید آپ کو معلوم نہیں کہ اوائل عمر سے میری طبیعت کا اس بارے میں کچھ عجیب حال رہا ہے گرمی کتنی ہی معتدل ہو مگر مجھے بہت جلد پریشان کر دیتی ہے۔ اور ہمیشہ سرد موسم کا خواستگار رہتا ہوں۔ موسم کی خنکی میرے لئے زندگی کا اصل سرمایہ ہے۔ یہ پونجی ختم ہوئی تو گویا زندگی کی ساری کیفیتیں ختم ہو گئیں۔ چونکہ زندگی بہرحال بسر کرنی ہے اس لئے کوشش کرتا ہوں کہ ہر موسم سے سازگار رہوں۔ لیکن طبیعت کے اصل تقاضے پر غالب نہیں آسکتا۔ افسوس یہ ہے کہ ہندوستان کا موسم سرما اس درجہ تنک مایہ ہے کہ ابھی آیا نہیں کہ جانا شروع کر دیتا ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے ختم ہو جاتا ہے۔ میری طبع سراسیمہ کے لئے اس صورت حال میں صبر و

تشکیب کی ایک عجیب آزمائش پیدا ہوگئی ہے۔ جب تک وہ آتا نہیں اس کے انتظار میں دن
کاٹتا ہوں۔ جب آتا ہے تو اس کی آمد کی خوشیوں میں محو ہو جاتا ہوں۔ لیکن اس کا قیام اتنا
مختصر ہوتا ہے کہ ابھی اس کی پذیرائیوں کے سرو برگ سے فارغ نہیں ہوا کہ اچانک ہجرانِ
وداع کا ماتم سر پر آکھڑا ہوتا ہے۔" صـ۲۱۲ غ۔ خ

یہاں انتہا پسندی کا جذبہ ایک طرح سے جمالیاتی ذوق بن گیا ہے جس میں چون وچرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔
اور ابوالکلام اپنی پسند کو اپنی پسند کے شایانِ شان پیش کرتے ہیں اور اعتدال کو مطلق گوارا نہیں کرتے:

"جہاں تک اس اعتدال کا تعلق گرمی اور برسات کے موسم سے ہے، اس کے حسن وخوبی
میں کلام نہیں مگر مصیبت یہ ہے کہ یہاں کا سردی کا موسم بھی معتدل ہوتا ہے۔ حالاں کہ
سردی کا موسم ایک ایسا موسم ہوا کہ اس میں جس قدر بھی زیادتی ہو، موسم کا حسن اور
زندگی کا عیش ہے۔ اس کی کمی نقص و فتور کا حکم رکھتی ہے۔ اسے اعتدال کہہ کر سراہا
نہیں جا سکتا۔" صـ۲۱۱ غ۔ خ

سردی سے محویت کا یہ عالم ہے کہ:

"بارہا ایسا ہوا کہ اس خیال سے کہ سردی کا زیادہ سے زیادہ احساس پیدا کروں، جنوری
کی راتوں میں آسمان کے نیچے بیٹھ کر صبح کی چائے پیتا رہا، اور اپنے آپ کو اس دھوکے میں
ڈالتا رہا کہ آج سردی خوب پڑ رہی ہے۔" صـ۲۱۳ غ۔ خ

مولانا سلیمان ندوی کو ایک خط میں کس مزے سے لکھتے ہیں:

"آپ لکھتے ہیں کہ ۲۰ رفروری کے بعد موسم اچھا ہو جائے گا۔ اچھا کیا خاک ہوگا؟ گرمی
شروع ہو جائے گی۔ آپ کے اس مقدمے سے مجھے قطعاً اختلاف ہے کہ موسم کی موجودہ
حالت اچھی نہیں۔ اور اچھا موسم اس وقت ہوگا جب موسم ختم ہو جائے گا۔" صـ۱۰ ت۔ آ

موسم کے ساتھ اپنے محسوسات کو کس انتہا پسندی سے وابستہ کر دیتے ہیں:

"یہاں کے لوگ تو سردی کی سختیوں کی شکایت کر رہے ہیں اور میرے دل آرزومند سے
اب بھی صدائے ہل من مزید اُٹھ رہی ہے۔ کلکتے سے گرم کپڑے آئے پڑے ہیں۔ میں نے
ابھی تک انھیں چھوا بھی نہیں۔ اس ڈر سے کہ اگر گرم کپڑے پہنوں گا تو سردی کا احساس

کم ہو جائے گا۔ اور تخیل کو جولانیوں کا موقع نہیں ملے گا۔ ابھی تک گرمیوں ہی کے لباس میں وقت نکال رہا ہوں۔ البتہ صبح اٹھتا ہوں تو اونی چادر دوہری کرکے کاندھوں پر ڈال لیتا ہوں۔" صہ ۲۱۸ غ۔ خ

یہ انتہا پسندی اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ عام دنیا کی راہ سے اس کا راستہ یکسر جدا ہو جاتا ہے:

"لوگ گرمیوں میں پہاڑ جاتے ہیں کہ وہاں کی گرمیوں کا موسم بسر کریں۔ میں نے کئی بار جاڑوں میں پہاڑ کی راہ لی کہ وہاں جانے کا اصلی موسم یہی ہے۔" صہ ۲۱۶ غ۔ خ

سردی سے فطری ذوق کی طرح ابوالکلام چائے کے ذوق میں بھی اعتدال و تناسب کو صرف نظر کر دیتے ہیں اور کس محبت اور محویت سے چائے کی قیمت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"کل پارسل پہنچا، حبیبۃ خاں نے اس کی قیمت کا گلہ کرنا شروع کر دیا کہ ہمیں ایک پاؤنڈ چائے کے لئے اتنی قیمت دینی پڑی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مجھے اس کی ارزانی نے حیران کر دیا ہے۔ اس نایابی کے زمانے میں اگر اسٹور اس سے دوگنی رقم کا بھی طلب گار ہوتا تو جب بھی یہ جنس گراں مایہ ارزاں تھی۔" صہ ۲۱۹ غ۔ خ

ابوالکلام کی اسی انتہا پسندی کی شان نے اشیاء کی طرح اشخاص میں بھی اپنی پسند و ناپسند کو دو ٹوک بیان کر دیا ہے۔ ان کی ماخذ شخصیتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ہم نے ان کے کردار کا انہی کی روشنی میں تجزیہ کیا ہے۔ چنانچہ زندگی کی اس انتہا پسندی کے رجحان میں ابوالکلام نے فارسی شاعر کی زبان سے دنیا اور اس کے انسانوں کی دو واضح تقسیم کی ہیں ؎

طبعے بہم رساں کہ بسازد بعالمے　　　یا ہمتے کہ از سر عالم تواں گزشت

یہ دونوں تقسیمیں دو انتہائے ہیں۔ اور میر کی انانیت کی بحث میں ہم نے اسے سرمد کی شاعرانہ انانیت یا دونوں کی انتہا پسندی قرار دیا ہے۔ اسی فکر و خیال سے فن اور فلسفے کے مسائل میں بھی ابوالکلام نے ایسی ہی انتہا پسندی کے نشانات چھوڑے ہیں کہ بعض حقائق صرف وہمی یا خیال ثابت ہوئے ہیں۔ چنانچہ وقت کے تصور و احساس کے بارے میں ان کا یہ مسلک خصوصیت سے قابل توجہ ہے:

"یہاں وقت کا جو احساس بھی ہمیں میسر ہے وہ یا تو ماضی کی نوعیت رکھتا ہے یا مستقبل کی۔ اور انہی دونوں زمانوں کا ایک اضافی تسلسل ہے جسے ہم حال کے نام سے پکارنے

لگتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ماضی اور مستقبل کے علاوہ وقت کی ایک تیسری نوعیت بھی ہمارے سامنے آتی لیکن وہ اس تیزی کے ساتھ آتی اور نکل جاتی ہے کہ ہم اسے پکڑ نہیں سکتے۔ ہم اس کا پیچھا کرتے ہیں، لیکن ادھر ہم نے پیچھا کرنے کا خیال کیا اور ادھر اس نے اپنی نوعیت بدل ڈالی۔ اب یا تو ہمارے سامنے ماضی ہے جو جا چکا یا مستقبل ہے جو ابھی آیا نہیں۔ لیکن خود حال کا کوئی نام و نشان دکھائی نہیں دیتا۔ جس وقت کا ہم نے پیچھا کرنا چاہا تھا، وہ حال تھا اور جو ہماری پکڑ میں آیا ہے وہ ماضی ہے۔" صفحہ ۲۲۶ غ۔ خ

یہ ہے انتہا پسندی کی وہ تخیلی جولان گاہ جہاں ابوالکلام نے حال کو سرے سے یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ فارسی شاعر نے صرف حال ہی کے لئے کو اصل قرار دیا ہے ؎

گزشتہ خواب و آئندہ خیال است　　غنیمت داں ہمیں دم را کہ حال است

خیام نے بھی اس حقیقت حال کو اصل حقیقت تسلیم کیا ہے ؎

روزے کہ گزشتہ است از یاد مکن　　فردا کہ نیامدہ است فریاد مکن
بر نامدہ و گزشتہ بنیاد مکن　　حالے خوش باش و عمر برباد مکن

ابوالکلام کی انتہا پسندی کے ان تمام نمونوں میں ایک ایسی جاذبیت اور حبارت ہے جو انتہا پسندی کے باوجود ہمیں مسرور اور مطمئن کرتی ہے۔ ہمارے جمالیاتی احساس کا سہارا اور سکون بن جاتی ہے۔ یہ جن حقائق کو پیش کرتی ہے وہ چاہے ہم سے کتنے ہی دور ہوں مگر ہمارے ذوق اور ذہنیت میں رچے بسے ہیں۔ ہم ان حقائق کی پرورش بھی کرتے ہیں اور پرستش بھی۔ غالب کے لفظوں میں یہ انتہا پسندی وہ جنت ہے جس کی حقیقت تو ہمیں معلوم ہے مگر اس کے باوجود دل کے بہلانے کا یہی وہ سامان ہے جو ہمارے ذوق اور ذہنیت میں پیوست ہے۔ ہم نے ابوالکلام کی اس انتہا پسندی کو انکے ادب کی جنت قرار دیا ہے۔ انانیت ہی اس کی خالق ہے۔ اسی انتہا پسندی کا دوسرا نمونہ وہ ہے جس کا مقصود ہی انتہا پسندی ہے۔ اس میں شدت اور شوریدگی کا اثر اس درجے غالب ہے کہ یہ ہمارے اعصاب پر چھا جاتی ہے۔ اس کا غلبہ لطافت احساس کو کچل ڈالتا ہے۔ اس کا غبار حسن اور حقائق کو اگر مٹاتا نہیں تو مدھم ضرور کر دیتا ہے۔ یہ انتہا پسندی بھی اپنی جگہ لازمی سی ہے۔ مگر اس کا رشتہ حسن اور حیات سے تقابل نوعیت کا ہے جس طرح روشنی کے احساس کے لئے تاریکی کا تصور یا زندگی کی حقیقت کے لئے موت کا تصور، یا خوشی کے لئے غم کا تصور لازمی ہے۔ اسی طرح ابوالکلام نے تکمیل کو وہ درجہ دیا ہو جو سر تصوف کی حد سے بلند

واقع ہوا ہے۔ ابوالکلام کے ہاں ہمیں تکمیل کی یہ انتہا اس حد پر پہنچا دیتی ہے جہاں انانیت کا وجود حسن کی روشنی کی جگہ "میں" کے وہم کا دھنواں بن کر رہ جاتا ہے۔ یہ خلا کی ایک ایسی بھیانک وادی ہے جہاں "میں" کے علاوہ ہستی کا سارا کھیل ختم ہو جاتا ہے۔ انتہا پسندی کا یہ دوسرا نمونہ بھی پہلے نمونے کی طرح محض تخیلی اور ذہنی ہے لیکن ایک تخیل حسن کی وجہ سے جنت نگاہی کی روشنی اور رونق بخشتا ہے۔ دوسرا عدم حسن کی وجہ سے دوزخ کی آگ اور ایندھن کی گرمی اور گھٹن کی کیفیت بن گیا ہے۔

ابوالکلام کی اس انتہا پسندی کو خالص انتہا پسندی کہا جا سکتا ہے۔ اس کی گرمی اور گھٹن، تھکا دینے والی اور رلا دینے والی کیفیت رکھتی ہے۔ غبار خاطر کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"اب سوچتا ہوں تو حسرت ہوتی ہے کہ وہ بھی کیا زمانہ تھا اور طبیعت کے کیا کیا ولولے تھے۔ میری عمر سترہ برس سے زیادہ کی نہ ہوگی لیکن اس وقت بھی طبیعت کی افتاد یہی تھی کہ جس میدان میں قدم اٹھائیے پوری طرح اٹھائیے، اور جہاں تک راہ ملے بڑھتے ہی جائیے۔ کوئی کام بھی ہو لیکن طبیعت کبھی اس پر راضی نہ ہوئی کہ ادھورا کر کے چھوڑ دیا جائے۔ جس کوچے میں بھی قدم اٹھایا، اسے پوری طرح چھان کے چھوڑا۔ ثواب کے کام کئے تو وہ بھی پوری طرح کئے۔ گناہ کے کام کئے تو انھیں بھی ادھورا نہ چھوڑا۔ رندی کا کوچہ ملا تو اس میں بھی سب سے آگے رہے تھے۔ پارسائی کی راہ ملی تو اس میں بھی کسی سے پیچھے نہ رہے۔ طبیعت کا تقاضا ہمیشہ یہی رہا کہ جہاں کہیں جائیے ناقصوں اور خام کاروں کی طرح نہ جائیے رسم و راہ رکھیے تو راہ کے کاملوں سے رکھیے۔" صفحہ ۳۰ غ۔خ

طبیعت کی یہ افتاد انتہا پسندی کا آزادانہ تقاضا ہے۔ یہ سمت کی قید سے آزاد اور سطح سے بے نیاز ہے۔ اسے واقعیت اور وضاحت سے بھی کوئی واسطہ نہیں یہ تقابل انتہا پسندی کی "وادی" ہے، جہاں سب سے آگے ہونا کمال ہے اور سب پر چھا جانا اس کا کارنامہ ہے۔ اس کی تنگی اور تنہائی انسانی فطرت کی تلخی اور ترشی کا باعث ہے۔

ابوالکلام کی یہی انتہا پسندی ان کے تصور عیش میں بھی اسی گرمی اور گھٹن کے ساتھ شامل ہے:

"میں آپ کو بتلاؤں میرے تخیل میں عیش زندگی کا سب سے بہتر تصور کیا ہو سکتا ہے جاڑے کا موسم ہو اور جاڑا بھی قریب قریب درجہ انجماد کا۔ رات کا وقت ہو۔ آتش دان میں اونچے اونچے شعلے بھڑک رہے ہوں اور میں کمرے کی ساری مسندیں چھوڑ کر اس کے قریب بیٹھا ہوں۔ اور پڑھنے یا لکھنے میں مشغول ہوں۔" صفحہ ۲۱۲ غ۔خ

سردی کے ساتھ شیفتگی جس فرحت بخش ذوقِ جمالیات کا احساس دلاتی ہے، وہ واقعی جاذبیت رکھتی ہے۔ لیکن شعلوں کی تپش اور ان کی گرمی اور گھٹن کا احساس ذوقِ جمالیات پر گراں ہے۔ خود بھی مولانا اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

"عجیب معاملہ ہے۔ میں نے بارہا غور کیا کہ میرے تصور میں آتشدان کی موجودگی کو اتنی اہمیت کیوں مل گئی ہے۔ لیکن کچھ بتلا نہیں سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ سردی اور آتشدان کا رشتہ چولی دامن کا رشتہ ہوا۔ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے۔ میں سردی کے موسم کا نقشہ اپنے ذہن میں کھینچ ہی نہیں سکتا اگر آتشدان نہ سلگ رہا ہو۔ پھر آتش دان بھی وہی پرانی روش کا ہونا چاہیے، جس میں لکڑیوں کے بڑے بڑے کندے جلائے جا سکیں۔ بجلی کے ہیٹر سے میری تسکین نہیں ہوتی بلکہ اسے دیکھ کر طبیعت چڑ سی جاتی ہے۔ ہاں گیس کے آتشدان کی ترکیب اتنی بے معنی محسوس نہیں ہوتی کیونکہ پتھر کے ٹکڑے تپ کر انگاروں کے ڈھیر کی سی شکل بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے نیچے سے شعلے نکلتے رہتے ہیں۔ کم از کم شعلوں کی نوعیت باقی رہتی ہے۔ پھر بھی میں اسے ترجیح دینے کے لئے تیار نہیں۔ دراصل میں صرف گرمی ہی کے لئے آتشدان کا شیدائی نہیں ہوں، مجھے شعلوں کا منظر چاہیئے۔ جب تک شعلے بھڑکتے نظر نہ آئیں، دل کی پیاس بجھتی نہیں۔ بے دردوں کو جو دل کی جگہ برف کی سل سینے میں چھپائے پھرتے ہیں ان معاملات کی کیا خبر۔" ص ۲۱۳ غ۔ خ

یہاں نفسیات کے طالب علم کے لئے آتش دان ممکن ہے ایک خاص رمز اور علامت ہو، مگر شعلوں کے منظر سے اس درجہ شیفتگی اقبال کے اس تصور کی یاد دلاتی ہے جہاں کبوتر پر جھپٹنا اس کے لہو سے بھی لذت بخش ہے ؎

جو کبوتر پہ جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر — وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

یہ ہے انانیت کی وہ خونریزی اور خونخواری جسے ابوالکلام کی انتہا پسندی نے شعلوں کے منظر کی طرح گرمی اور گھٹن سے بھر دیا ہے۔ یہاں انتہا پسندی نے حسن کی روشنی کی جگہ "میں" کے دھوئیں کی وہی کیفیت پیدا کر دی ہے کہ جس کے خیال سے بھی وحشت اور وہم کا ہیبت ناک منظر سامنے آتا ہے۔ غالب کے ہاں بھی یہ انتہا پسندی شعر کے پردے میں نظر آتی ہے ؎

کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

مگر یہاں شعر کے پردے نے اس کی جھلسا دینے والی کیفیت کو اگر کم نہیں کیا تو ایک کنایہ ضرور بنا دیا ہے۔

ابوالکلام کے ہاں نثر کی وجہ سے وضاحت اور تفصیل نے اس انتہا پسندی کو اس درجہ عریاں کر دیا ہے کہ یہ ادب کی حدود سے گزر جاتی ہے ممکن ہے سردار جعفری اس نفرت اور وحشت میں محبت اور مروت کی خوشبو محسوس کریں مگر اس تلخی اور ترشی کا اردو ادب میں وہی مقام ہے جو عرق گلاب اور عطر حنا کی خوشبوؤں کے ساتھ خالص سرکہ انگوری کی تیز بُو کا ہوتا ہے۔

اقبال اور ابوالکلام دونوں کے ہاں انتہا پسندی کے اس منظر میں جہاں آگ ایندھن، شعلے اور شرارے ملتے ہیں۔ روشنی کم اور حرارت زیادہ ہے۔ اس سے ذہنی غارتگری اور جذباتی غبار کی ترجمانی ہوتی ہے ان ان اشاروں اور استعاروں سے جس دل کی پیاس بجھتی ہے وہ اگر انسان کا دل ہے تو اس انسان کا دل ہے جو ما قبل تہذیب کا شکاری انسان تھا۔ جنگلوں میں رہنے اور جانوروں میں زندگی بسر کرنے کے لئے حسن بہادری کی ضرورت تھی۔ اس بہادری کو سائنس کی مہذب دنیا میں بہیمیت قرار دیا ہے۔ اگر بہیمیت میں حسن کا اور جنگل میں قانون کا تصور کیا جا سکتا ہے تو اسے جنگل کا قانون اور بہیمیت کا حسن کہا جا سکتا ہے۔

ابوالکلام نے اس انتہا پسندی کو جہاں تک ذوق جمالیات سے وابستہ رکھا ہے اس میں حسن اور طراوت کے نمونے پیش کئے ہیں۔ اور جہاں یہ انتہا پسندی خالص ہو گئی وہاں غارتگر دانش و شعر و ادب بن گئی ہے۔
چنانچہ اپنی طبیعت کی اس افتاد کی دو رنگی کو ابوالکلام نے خود بھی محسوس کیا ہے۔ اور اس پر قہقہہ لگایا ہے:

"میری طبیعت کا بھی عجیب حال ہے، دوسروں سے پہلے خود اپنی حالت پر ہنستا ہوں۔ بچپنے میں چند مہینے چنسورہ میں بسر کئے تھے۔ کیونکہ کلکتہ میں طاعون پھیل رہا تھا جگہ عین دریائے ہوگلی پر واقع ہے۔ میں نے یہیں سب سے پہلے تیرنا شروع کیا۔ صبح و شام گھنٹوں دریا میں تیرتا رہتا۔ پھر بھی جی سیر نہ ہوتا۔ اب بھی تیراکی کے لئے طبیعت ہمیشہ ترستی رہتی ہے۔ سبحان اللہ طبع بوقلموں کی نیرنگ آرائیاں، دیکھئے ایک طرف دریا سے ہم عنانی کا یہ ذوق و شوق دوسری طرف آگ کے شعلوں سے سیراب ہونے کی یہ تشنگی! شاید یہ اس لئے ہو کہ اقلیم زندگی کی سطح پر پانی بہتا ہے تہ میں آگ بھڑکتی رہتی ہے۔" صفحہ ۲۱۴ غ۔ خ

ابوالکلام نے اپنی اس پہلو دار انتہا پسندی کو جس میں ایک طرف زندگی کے معاملات اور مسائل میں غیر معمولی اعتدال اور توازن ملتا ہے اور دوسری طرف ذوق و شوق کی بے پایاں فراوانی۔ تنوع قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں :-

"یہاں زندگی کا مزہ بھی انہی کو مل سکتا ہے جو اس کی شیرینیوں کے ساتھ اس کی تلخیوں کے بھی گھونٹ لیتے رہتے ہیں۔ اور اس طرح زندگی کا ذائقہ بدلتے رہتے ہیں، ورنہ وہ زندگی ہی کیا جو ایک ہی طرح کی صبحوں اور ایک ہی طرح کی شاموں میں بسر ہوتی ہے۔ خواجہ دردؔ کیا خوب کہہ گئے ہیں ؎

آجائے ایسے جینے سے اپنا تو جی تنگ — آخر جیے گا کب تلک اے خضر مر کہیں"

لیکن ابوالکلام کا یہ جواب تنقید کے معیار پر پورا نہیں اُترتا۔ ان کی انتہا پسندی کا ماخذ اور محور محض تنوع کا تصور یا تبدیلی کا شوق نہیں ہے بلکہ اس کی جڑیں ان کے فکر و فن میں بہت گہری ہیں۔ جب تک ابوالکلام کے ابتدائی ماحول، ان کے عہد کے تقاضوں اور پھر ان کے فکر و فن کا جائزہ نہ لیا جائے اس وقت تک ان کی انتہا پسندی کا صحیح تجزیہ ممکن نہیں ہے۔

ابوالکلام کا طرزِ طبیعت ایک خاص ماحول کا پیدا کردہ اور پروردہ ہے۔ اس طرزِ طبیعت نے طرزِ تحریر میں خصوصیت کے ساتھ اپنے کو نمایاں کر کے اپنے ماحول کے تعلق اور اس کے تضاد کو پیش کیا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے ابواب میں بحث کی گئی ہے کہ ابوالکلام کے طرزِ طبیعت اور طرزِ تحریر میں میکانکی تعلق پیدا کرنا اور محض منطق کے سہارے ایک کو دوسرے سے جوڑنا صحیح تنقیدی عمل نہیں ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کی طبیعت کے تقریباً تمام اہم رجحانات جنھوں نے ان کے فکر و فن کو متعین کیا ہے۔ ان کے ماحول سے ماخوذ اور مستعار ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان اثرات نے پُرپیچ طریقوں پر اپنے کو فن میں ظاہر کیا ہے لیکن بنیادی طور پر ان اثرات کا ماخذ ابوالکلام کا ماحول ہی ہے۔ اگرچہ ابوالکلام نے اپنی طبیعت کے اس تضاد کو ایک طرفہ تماشا قرار دیا ہے اور اسے معمہ ثابت کیا ہے۔ لیکن خود اپنے ماحول، تعلیم اور طبیعت کے تقاضوں کے جو اشارے کئے ہیں وہ سب یکجا کیے جائیں تو یہ معمہ حل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے ابواب میں بحث کی گئی ہے کہ ابوالکلام کے افکار و عقائد ان کے خاندانی ماحول سے نہ صرف مختلف تھے بلکہ متضاد تھے۔ لیکن عقائد کے پردے کو اُٹھا دیا جائے اور ان کے مزاج، اور ابتدائی ماحول پر غور کیا جائے تو دونوں میں غیر معمولی قربت اور تعلق کے گہرے اثرات متعین کئے جا سکتے ہیں۔

مثلاً ابوالکلام اپنی فکری زندگی کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اس پہلو پر بار بار زور دیتے ہیں کہ:

"ابھی پندرہ برس سے زیادہ عمر نہیں ہوئی تھی کہ طبیعت کا سکون ہلنا شروع ہو گیا تھا اور

شک و شبہے کے کانٹے دل میں چبھنے لگے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ جو آوازیں چاروں طرف سنائی دے رہی ہیں ان کے علاوہ بھی کچھ اور ہونا چاہیئے اور علم و معیشت کی دنیا صرف اتنی ہی نہیں ہے جتنی سامنے آ کھڑی ہوئی ہے۔ یہ چبھن عمر کے ساتھ ساتھ برابر بڑھتی گئی یہاں تک کہ چند برسوں کے اندر عقائد و افکار کی وہ تمام بنیادیں جو خاندانی تعلیم اور گرد و پیش نے چنی تھیں یک دفعہ متزلزل ہو گئیں اور پھر وقت آیا کہ اس ہلتی ہوئی دیوار کو خود اپنے ہاتھوں ڈھا کر اس کی جگہ نئی دیواریں چننی پڑیں۔" صہ ۱۳۳ غ ۔ خ

ابوالکلام نے اپنی فکری بغاوت کی نشاندہی اپنی آخری تصنیف میں بھی جگہ جگہ کی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم ماخذ جہاں سے ابوالکلام کی فکری دنیا کے تعلق اور تضاد کا رشتہ متعین کیا جاتا ہے وہ ان کے والد بزرگوار کی شخصیت ہے۔ ابوالکلام نے اس کی شہادت یہ دی ہے :

"میرے والد زندگی کے روایتی طریقے کو پسند کرتے تھے، انھیں مغربی تعلیم پر ذرا بھی اعتقاد نہیں تھا اور انھیں کبھی اس کا خیال نہیں ہوا کہ مجھے جدید طرز کی تعلیم دلوائیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ جدید تعلیم عقیدے کو کمزور کر دے گی۔ اس لئے انھوں نے میری تعلیم کا پرانے دستور کے مطابق انتظام کیا۔" صہ ۵ ۔ آ

اس انتظام سے ابوالکلام کی طبیعت مطمئن نہ ہو سکی اور یہ صحیح ہے کہ آخر انھوں نے فکر و عقائد کی دنیا میں اپنے والد سے بغاوت کی۔ لیکن اس فکری بغاوت سے کہیں زیادہ اہم ابوالکلام کی طرز طبع ہے اور اسی طرز طبع نے ان کے طرز تحریر کو متعین کیا ہے، اس لئے اس ذہنی بغاوت سے بڑھ کر ابوالکلام کا وہ ماحول نقاد کے لئے زیادہ اہم درکھتا ہے، جہاں ابوالکلام کی طبیعت کا سکون ملنا شروع ہوا۔ دراصل اس کا محرک اور زیادہ اہم منبع ان کا انفرادی طریقۂ تعلیم ہے۔ ابوالکلام نے خواہ اپنے والد سے تعلیم حاصل کی یا منتخب اساتذہ سے، اس سے زیادہ اہم اس تعلیم کا وہ خاص طریقہ تھا جو جدید تعلیم سے یکسر مختلف اور متضاد تھا اس کی شہادت ابوالکلام کے ہاں یہ ملتی ہے۔

"میرے والد نے میری تعلیم کا انتظام گھر پر کیا، اس لئے کہ وہ مجھے کسی مدرسے میں بھیجنا نہیں چاہتے تھے۔ یوں تو کلکتہ مدرسہ بھی تھا، مگر میرے والد اس کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔ پہلے انھوں نے خود مجھے پڑھایا اس کے بعد ہر مضمون کے لئے الگ استاد مقرر کئے گئے وہ چاہتے تھے کہ علم کے ہر شعبے میں ممتاز عالم میری رہنمائی کریں۔" صہ ۱ ہماری آزادی

روش عام سے اجتناب اور اپنی انفرادیت کے ضرورت سے زیادہ احساس کا یہ وہ محرک ہے جسے قطعیت کے

ساتھ ان کے طرزِ طبع سے جوڑا جا سکتا ہے۔ اپنی انفرادیت کے احساس کے ساتھ جسے نئی طرزِ تعلیم نے پیدا کیا اور پروان چڑھایا تھا وہ اپنے والد کے عقائد و افکار سے اپنے کو متفق نہ پا سکے۔ اور آخر انھیں اپنا نیا مسلک اختیار کرنا پڑا۔ یہیں سے ابوالکلام کے اس طرزِ طبع کا نشان ملتا ہے جہاں ان کے ماحول کا ہاتھ ان کی ذہنی بناوٹ میں صاف صاف پہچانا جا سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ موروثی عقائد کی جکڑ سے نجات پا گئے لیکن گرد و پیش کے گہرے اثرات کی زد سے وہ اپنے کو بلند نہ کر سکے۔

ابوالکلام کے ذوق کی ایک مثال

اس فرق کو ہم ان کے ذوق کی ایک مثال سے بخوبی واضح کر سکتے ہیں۔ ابوالکلام کا فارسی شاعری کا ذوق معیاری تھا ان کے منتخب فارسی اشعار شبلی کے ذوقِ شاعری کے مساوی قرار دیے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح اردو کے قدیم ادب کا مطالعہ بھی اپنی جگہ ایک معیار ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ابوالکلام میر و غالب کی ذہنی بنیادوں کے قریب تر تھے۔ ادب اور شاعری کے اعلیٰ ترین ذوق کے باوجود یہ کیا بات تھی کہ ابوالکلام کے ہاں اقبال کا ایک شعر بھی نہیں ملتا۔ کیا اس سے اس کا بخوبی اندازہ نہیں کیا جا سکتا کہ ابوالکلام کے ذوقِ شعر نے جس ماحول میں تربیت پائی تھی وہ یکسر بدل چکا تھا۔ جدید شاعری کا شور اور شرارے فضا میں آ چکے تھے لیکن جدید شاعری کا تو کیا سوال اقبال کی شاعری بھی ان کے فکر و فن میں راہ نہ پا سکی۔

ابوالکلام اردو کے بہترین اور بلند ترین انشا پرداز تھے۔ شعر و شاعری کا اعلیٰ ترین مذاق رکھتے تھے اس کے ہوتے ہوئے ان کے ہاں جدید شاعری سے اس درجہ اجتناب کہ ترقی پسند شعراء تو کجا اقبال کی کوئی صدا بھی انھیں اپنی طرف متوجہ نہ کر سکی، ایک فکر انگیز اشارہ ہے۔ بات یہ تھی کہ ابوالکلام کی طبیعت کی بناوٹ میں ان کے ابتدائی ماحول کا ہاتھ تھا۔ اس ہاتھ نے نئی شاعری کی کوئی پرچھائیں بھی ان کے ذہن پر پڑنے نہ دی اور وہ جدید شاعری سے اس طرح بے خبر رہے جس طرح ان کے والد محترم جدید خیالات سے باوجود کلکتے کی سکونت کے جو جدید خیالات کا مرکز تھا بے خبر رہے۔ اردو کا اتنا بڑا انشا پرداز جو جدید اردو ادب کے رجحانات اور تقاضوں سے اس درجہ بے خبر رہے قابلِ غور حادثہ ہے۔ جس طرح ابوالکلام کے عہد کے دینی علماء اپنے عہد کے فنونِ لطیفہ کے تقاضوں سے ناواقف محض تھے۔ ٹھیک یہی مثال ابوالکلام کی کوتاہ قلمی سے بڑھ کر ان کی جدید ادب سے کور ذوقی پر منطبق ہو جاتی ہے۔ ابوالکلام کی جدید اردو شاعری سے کم آمیزی کور ذوقی کی حد تک بڑھی ہوئی

تھی - یہ وہی بات ہے کہ تعلیم دماغ پر ایک نیا رنگ چڑھا دے گی، مگر اس کی بناوٹ میں نہیں اُترے گی بناوٹ میں ہمیشہ خاندانی ماحول کے اثرات ہی پائے جائیں گے۔ ابوالکلام نے حافظ، سعدی، عرفی اور فارسی کے دوسرے بڑے اساتذہ کے منتخب اشعار پر جس طرح سر دُھنا ہے ان کے عہد میں یہ عام مذاق کی بات تھی۔ اُردو میں میر و غالب کے عہد کے بعد ان کے ہاں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جو وقت کی ادبی سرگرمیوں سے مطابقت رکھتی ہو۔ اپنے عہد کے شعراء میں صرف اصغر اور عزیز پر انھوں نے اظہارِ خیال کیا ہے لیکن قرینِ قیاس یہی ہے کہ اس کی بڑی وجہ جدید غزل یا معاصر شعراء کا مطالعہ نہیں تھا بلکہ ان سے ان کے ذاتی تعلقات تھے۔ اس سے تنقید کا ایک نکتہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ بہت سی کہنے کی باتیں جو کہی جاتی ہیں ان کی بنیاد حقیقت پر نہیں، بلکہ روایت یا عادت پر زیادہ ہوتی ہے۔

اصغر کے مجموعۂ کلام سرودِ زندگی پر جب ابوالکلام نے دیباچہ لکھا تو خود اس کی تردید کی ہے:

" احباب میری کوتاہ قلمی سے بے خبر نہیں۔ خصوصاً تقریظ کے معاملے میں، لیکن بعض تقاضے ایسے ہوتے ہیں جن کی تعمیل کرنی ہی پڑتی ہے۔ ایسا ہی ایک تقاضا ان سطور کی نگارش کا باعث ہوا۔ اگر یہ صاحبِ کلام کا ہوتا تو میں حسبِ معمول معذرت کر دیتا۔ مگر خود کلام کا تقاضا ہے اور اس کے لیے میرے پاس کوئی معذرت نہیں۔" ص۱ سرودِ زندگی

جدید اردو ادب کے عہد میں ابوالکلام کا یہ لکھنا کہ:

" وقت کی عام ادبی سرگرمیوں سے طبیعت مایوسی کی عادت (عادی) ہو چکی ہے اس لئے قدرتی طور پر ذہن کسی غیر معمولی دلچسپی کے لئے مستعد نہیں تھا۔ میں نے بے دلی سے مجموعہ اُٹھایا اور چاہا کہ ورق گردانی کر کے رکھ دوں۔ لیکن مجھے اس اعتراف میں تامل نہیں کہ جونہی دو چار شعر نظر سے گذرے میں چونک اُٹھا اور جوں جوں مطالعہ کرتا گیا میری تعجب انگیز مسرت بڑھتی گئی میں نے محسوس کیا کہ وقت کی عام مایوسیاں مستثنیات سے خالی نہیں ہیں۔" ص۱ سرودِ زندگی

یہاں تک معاملہ ذاتی پسند اور ذوق کی پذیرائی کا تھا لیکن جب ابوالکلام لکھتے ہیں کہ:

" میری نگاہ نکتہ چینی کرنے میں کمی نہیں کرتی۔ میں معیار کی پستی پر کسی طرح اپنے آپ کو راضی نہیں کر سکتا۔ اہلِ فن کو مجھ سے خوش گمانی کی نہیں بدگمانی کی شکایت ہے۔ تاہم میں محسوس کرتا ہوں جس شاعر کے کلام میں حسبِ ذیل اشعار موجود ہوں اس کی شاعری کی وقعت بحث و اثبات کی محتاج

نہیں ہو سکتی" صنؔ سرودِ زندگی۔

جب ابوالکلام یہ لکھتے ہیں تو قدرتاً توقع ہوتی ہے کہ وہ اصغرؔ کے معاصرین اور عہد پر ایسے تنقیدی خیالات کا اظہار کریں گے جو ان کے تنقیدی معیار کو پیش کر سکیں لیکن ۱۹۳۲ء میں جب زمانہ کا ذوق حسرتؔ، شادؔ اور یگانہ سے گزر کر فراقؔ تک پہنچ چکا تھا اور یہ زمانہ فراقؔ کی سرشاری اور شباب کا عہد تھا۔ اس زمانے میں ان ائمہ ادب میں سے کسی کو بھی ابوالکلام نے قابلِ اعتنا خیال نہیں کیا۔ اقبالؔ تو ان کے ہاں رسائی پا ہی نہ سکے۔ کاروانِ خیال، اور غبارِ خاطر میں اس عہد کی کوئی بھی کرن ابوالکلام کے ہاں نہیں ملتی سوائے شادؔ کے ایک شعر کے ان کے ہاں عہدِ جدید کے شعراء کا کوئی اثر اور حوالہ نہیں ملتا۔ اصغرؔ کے بارے میں ان مبالغہ آمیز کلمات کے بعد ابوالکلام نے پہلا شعر یہ منتخب کیا ہے ؎

ٹھہرے تھوڑی سی بھی غفلت طریقِ عشق میں　　　آنکھ جھپکی قیس کی اور سامنے محمل نہ تھا

اربابِ ذوق آسانی سے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کم از کم اس شعر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے شعر "مستثنیاتِ زمانہ" میں شمار کیا جائے۔ ایک لمحہ غافل ہو جانے پر صد سال پیچھے رہ جانے کا مضمون فارسی شاعری کا پامال مضمون ہے۔ اصغرؔ کے معاصرین میں پیغمبرِ شعر اقبالؔ کو نظر انداز کر دیا جائے تب بھی غزل کے ائمہ اربع حسرتؔ شادؔ یگانہ اور فراقؔ کو کیسے بھلایا جا سکتا ہے۔ ان سب کی موجودگی میں اصغرؔ پر یہ لکھنا کہ وقت کی عام مایوسیاں مستثنیات سے خالی نہیں، اتنا بڑا دعویٰ ہے جو ابوالکلام کے شایانِ شان ہرگز نہیں ہے۔ اس تنقید سے ابوالکلام کی وہ روایت پسندی اور طبیعت کی تقلیدی روش ظاہر ہو جاتی ہے جس نے اردو کے ایک عظیم الشان ادیب کو جدید اردو ادب اور نئی شاعری کے اہم اور عظیم رجحانات سے یکسر بے خبر رکھا۔ اور جدید اردو شاعری کا کوئی پہلو ان کے ہاں قابلِ توجہ نہ بن سکا۔ یہ وہی انسانی کمزوری ہے جسے ابوالکلام نے ایک جگہ انسان کی داخلی دنیا کا بدل جانا قرار دیا ہے۔ جس زمانے میں اردو شعر و ادب کا موسم یکسر بدل چکا تھا۔ ابوالکلام اس تبدیلی کو یکسر محسوس نہ کر سکے۔ صرف اس لئے کہ وہ اپنے اندر کوئی تبدیلی نہیں کر سکتے تھے۔ ابوالکلام نے ایک جگہ اپنی ذات کی داخلیت کو خارجی حالات و عوامل پر اس درجہ غالب کر دیا ہے کہ خارجیت داخلیت کا پرتو بن گئی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اس مرتبہ یہاں برسات کا موسم میرے لئے ناقابلِ برداشت ہو رہا ہے۔ دیکھئے انسانی کمزوریوں کا کیا حال ہے؟ یہی کلکتہ، یہی اس کا برسات کا موسم ہے جو اپنے خصائص کے ساتھ برابر گزرتا آیا ہے اور اب بھی ویسا ہی ہے جیسا ہمیشہ تھا۔ وہ نہیں بدلا۔ لیکن چونکہ میں بدل چکا ہوں اس

لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا بالکل ایک نئی طرح کا موسم چھا گیا ہے"۔ ص۱۶۴ ن۔ آ
اس مثال سے اس کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابوالکلام کی افتادِ طبع ذہنی اور ادبی ماحول ایک خاص ذوق سے مستعار تھا۔ اس سے آگے وہ نہ بڑھ سکے۔ اور وقت کے عام ادبی تقاضوں اور اہم تبدیلیوں کو اس طرح نظر انداز کر گئے کہ گویا وہ قابلِ ذکر بھی نہیں۔ ڈاکٹر اشرف نے کسی جگہ لکھا ہے کہ انگارے کے مصنفین پر جب کفر کے فتوے لگ رہے تھے تو ابوالکلام اس بدمذاقی میں شریک نہ تھے۔ لیکن اس سے بڑی بدمذاقی اور کیا ہو سکتی ہے کہ اردو کا اتنا بڑا انشا پرداز اپنے عہد کے شعر و ادب کے پیغمبروں کو بھی نظر میں نہ لائے اور ان سے بے نیازانہ گزر جائے۔ غرض کہ ابوالکلام کے فکر و فن کو ان کے ماحول سے یکسر جدا کر دیا جائے تو تنقید کی راہیں بند ہو جاتی ہیں۔ ان کے فکر و فن کے گوشے ان کے عہد، ان کے معاصرین اور ان کے زمانے کے محرکات کے بغیر صحیح طور پر نہیں سمجھے جا سکتے اس لئے ابوالکلام کے تنقیدی مطالعے کے لئے ان کے طرزِ طبع اور طرزِ تحریر کے رشتے کو سمجھنا ناگزیر ہے۔

طرزِ طبع اور طرزِ تحریر

ابوالکلام کے تنقیدی مطالعہ کی سب سے نازک مگر ناگزیر نوعیت ان کے طرزِ طبع اور طرزِ تحریر کی بعض مطابقتیں اور ان کے متضاد پہلو ہیں۔ طرزِ طبع اور طرزِ تحریر کے عمل اور ردِعمل کے سلسلے نے ان کے ہاں مختلف شکلیں اختیار کی ہیں۔ ان کے موضوعات، ان کے طرز کی خصوصیات ان کی طبیعت کے تقاضے سے بنے مگر ان کے فن کو تکمیل کی منزل تک پہنچایا ہے۔

جس طرح ہم نے ابوالکلام کے فکر و فن کے مختلف گوشوں کا تجزیہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ ابوالکلام اپنی طبیعت کی افتاد کے لحاظ سے انتہا پسند لیکن عملی زندگی میں اعتدال اور ضبط کے پیکر تھے۔ اسی طرح ان کی طبیعت کے بعض شدید رجحانات کا تجزیہ کئے بغیر ان کے طرزِ تحریر کے منفرد رجحانات کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔

ادیب کے طرزِ تحریر کی طرح اس کا طرزِ طبیعت بھی ادب میں اس طرح گھلا ملا رہتا ہے کہ تحریر اور طبیعت کے تجزیے کے بغیر ان دونوں کے رشتے کا صحیح تعین . . . . نہیں کیا جا سکتا۔

ہم نے ابوالکلام کے طرزِ تحریر کے تجزیے میں جن خصوصیات پر اس باب میں روشنی ڈالی ہے ویسی ہی ممتاز اور منفرد خصوصیات کا عمل دخل ہم ان کی افتادِ طبع میں بھی پاتے ہیں۔ ابوالکلام نے جن خصوصیات کو طبیعت کی افتاد کہہ کر نظر انداز کر دیا ہے ان کا تنقیدی تجزیہ ان کے طرزِ تحریر کے محرکات کو متعین کرنے میں غیر معمولی مدد دیتا ہے۔
ماہرینِ نفسیات نے افتادِ طبع کے تعین میں بچپن کے ماحول اور موثرات کو بنیادی اہمیت دی ہے اور

خصوصیت سے۔ ابتدائی پانچ سالوں کو بچے کی شخصیت اور ذہنی نشوونما کا معیار قرار دیا ہے۔ اس ابتدائی مدت میں اگر بچے کے ضمیر میں احساس کمتری Inferiority Complex اپنی جگہ بنالے تو بچہ غیر شعوری طور پر اس احساس کا ازالہ کرنے کے لئے طرح طرح کی کوششیں کرتا ہے۔ نفسیات کا ماہر ایڈلر کہتا ہے کہ جن لوگوں نے غیر معمولی ترقی کی ہے وہ دراصل ان کے احساس کمتری کا ردعمل تھا۔ ان کے دل میں احساس کمتری کا زخم ان کے کردار کے ارتقا کا زینہ بن گیا۔ ابوالکلام کے بچپن کے جو حوالے ان کی تحریروں میں ملتے ہیں وہ اگرچہ احساس برتری کے غماز ہیں اور بہت ناکافی ہیں لیکن پھر بھی ان سے اس قدر مواد مہیا ہو جاتا ہے کہ ہم ان کی افتاد طبع کا کسی حد تک تجزیہ کر سکتے ہیں۔ ابوالکلام نے جگہ جگہ اپنی طبیعت کی افتاد کو فطری کہا ہے۔ اس مفروضے سے انکے طرز تحریر کی بعض نمایاں خصوصیات ناقابل فہم قرار پاتی ہیں۔ حالانکہ واقعات کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ ان کی افتاد طبیعت بعض خاص حالات کی پیدا کردہ تھی۔ اور یہی حالات تنقید کی دنیا میں خصوصیت سے قابل گرفت ہیں۔ ابوالکلام کے انانیتی طرز میں ان کے ذہن کے ساتھ ساتھ ان کے زمانے کا ہاتھ بھی بہت نمایاں ہے۔ انھوں نے بڑی شدت سے جگہ جگہ اپنا موازنہ اپنے زمانے سے کیا ہے۔ اور یوں اپنی طبیعت کی افتاد کا یہ رُخ متعین کیا ہے:

> "میرا اور زمانہ کا باہمی معاملہ بھی شاید کچھ ایسی ہی نوعیت کا ہوا۔ طبیعت کی بے میل افتاد فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی وقت اور موسم کے پیچھے نہ چل سکی۔ اسے وجود کا نقص کہئے یا لیکن یہ ایک ایسا نقص تھا جسے طبیعت اول روز سے اپنے ساتھ لائی تھی اور اس لئے وقت کی کوئی خارجی تاثیر اسے بدل نہیں سکتی تھی یا یہ بد بہ کہ جس جنس کی عام مانگ ہو وہ میری دوکان میں جگہ نہ پاسکی۔ یا یہ خیال کہ اوروں کے لئے پسند و انتخاب کی جو علت ہوئی وہی میرے لئے ترک و اعراض کا سبب بن گئی"

یہ وہ اشارات ہیں جنھیں ادیب اگرچہ بڑے تیقن سے فطری کہتا ہے لیکن واقعات اس کی تصدیق نہیں کرتے۔ ان تمام احساسات کی تہ میں ان کے خاندان کے اثرات صاف پہچانے جا سکتے ہیں۔ ابوالکلام کے والد بڑے مشہور واعظ اور پیر تھے جن کے غالی معتقدوں کے آغوش میں ابوالکلام نے ہوش کی آنکھیں کھولی تھیں اور سب سے پہلا سابقہ انھیں اپنے والد کے مریدوں سے پڑا تھا جو ان کے ساتھ غیر معمولی تعظیم کا سلوک روا رکھتے تھے یہی احساس برتری کا وہ اولین مخرج ہے جس کا بیج بچپن ہی سے ان کی افتاد طبع کہا گیا ہے اور اسی احساس برتری کے

بچپن سے بعد کو ان کے ادب میں ان کا انانیتی طرز ایک درخت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ہم نے ابوالکلام کے بچپن کے تجزیے میں اس پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ ان کی ہمشیرہ نے بچپن کے جن کھیلوں کا ذکر کیا ہے اس میں ان کی تقریروں کا شوق ان کی شہرت کا سب سے پہلا اشارہ ہے جو ان کی زندگی کا ایک باب ہے، ابوالکلام کے تنقیدی مطالعے کی پہلی پیچیدگی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ جب وہ جگہ جگہ اس پر زور دیتے ہیں کہ وہ اپنے افکار و عقائد میں اپنے خاندانی ماحول اور ابتدائی گرد و پیش سے یکسر مختلف واقع ہوئے تھے۔ حالانکہ تنقیدی نقطۂ نظر سے قابل ذکر پہلو افکار و عقائد نہیں بلکہ عادات و خصائل ہی ہیں، اور یہی عادات و خصائل ہیں جو طبیعت کی افتاد کا پتہ دیتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

"یہاں سوال عادات و خصائل کا نہیں افکار و عقائد کا ہے اور جب اس اعتبار سے ان حالات کا جائزہ لیتا ہوں تو خاندانی تعلیم، ابتدائی گرد و پیش کا کوئی گوشہ بھی مجھے کھلا دکھائی نہیں دیتا۔" صفحہ ۱۲۷

ابوالکلام کا یہ خیال محل نظر ہے۔ انسان کے سمجھنے میں اسکے افکار و اقوال سے کہیں زیادہ اس کے اعمال اور افعال اہمیت رکھتے ہیں۔ انسان اپنے افکار و عقائد کو کسی قدر آسانی سے بدل سکتا ہے، لیکن عادات و خصائل کو آسانی سے بدل دینا انسان کے اختیار میں بہت کم ہے۔ مثلاً جس آسانی سے لوگ اپنا مذہب بدل سکتے ہیں اس طرح اپنی تہذیب نہیں بدل سکتے۔ تہذیبی اثرات انسان کے ذہن میں رچ بس جاتے ہیں، اس کے خون میں تحلیل ہو کر اس کی خو بو بن جاتے ہیں۔ اس کی طبیعت کے لئے یہ اثرات ایک سانچہ کا کام کرتے ہیں۔ ابوالکلام کی طبیعت کا سانچا ان کے خاندان کا عطیہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے اپنے خاندان کے عقاید و افکار سے بغاوت کی مگر عادات و خصائل میں وہ اس سانچے کو نہ توڑ سکے جو انھیں موروثی خصوصیات کی شکل میں ملا تھا۔ ابوالکلام نے ایک لفظ میں اپنی زندگی کو بے لچک زندگی قرار دیا ہے اور غبار خاطر کے ایک خط میں لکھا ہے کہ اب اسے توڑا جا سکتا ہے مگر موڑا نہیں جا سکتا۔ یہ بے لچک زندگی ان کا ذاتی امتیاز نہیں ہے، بلکہ خاندانی اثر ہے۔ چنانچہ اپنے بزرگوں کا حال لکھتے ہوئے خود ہی تحریر کرتے ہیں:

"میں نے ہوش سنبھالتے ہی ایسے بزرگوں کو اپنے سامنے پایا جو عقائد و افکار میں اپنا ایک خاص مسلک رکھتے تھے اور اس میں اس درجہ سخت اور بے لچک تھے کہ بال برابر ادھر ادھر ہونا کفر و زندقہ تصور کرتے تھے۔" صفحہ ۱۲۷

یہی تشدد خصوصیت سے ان کے والد کا مزاج تھا، لکھتے ہیں :

"میرے خاندان کی تمام پرانی روایات نہایت سخت راسخ الاعتقادی کی چلی آتی تھیں گھر میں شب و روز ان تمام کا چرچا اور اعتقاد رہتا تھا جو ایسے اعتقاد کا لازمی نتیجہ ہیں۔ والد مرحوم بھی نہایت سخت راسخ الخیال شخص تھے۔ کیوں! اور کس لئے! کی ان کے اعتقاد میں گنجائش ہی نہ تھی، مسلمانوں میں جو مذہبی عقائد کے اسکول آزادخیالی اور اعتقادی امور کو فکر و اجتہاد کے ساتھ قبول کرنے والے ہیں وہ ان کے بھی سخت مخالف تھے اور تمام عمران کی رد میں قلم و زبان سے کام لیتے رہے تھے۔ ان کی دو تہائی تصنیفات انہی کی رد میں ہیں۔ میرے تمام استاد جن سے میں نے ابتدا سے لے کر آخر تک تعلیم حاصل کی ایسے ہی خیالات کے تھے اور اب سوچتا ہوں تو ان میں سے بعض کی سختی یہاں تک بڑھی ہوئی تھی کہ ایک خفیف سے اختلاف رائے پر بھی بالکل کافر یعنی اسلام سے خارج ہو جانے کا فتویٰ دے دیتے تھے۔ جو نصاب تعلیم مجھے پڑھایا گیا اور مذہبی علوم کی جن کتابوں کی تعلیم دی گئی وہ بھی سرتاسر اسی مسلک پر مشتمل تھیں۔" ص۲۵ ذ۔آ

دقت نظر سے اگر غور کیا جائے تو ابوالکلام کی طبیعت کے سانچے کی پختگی دراصل اسی ماحول کا نتیجہ ہے۔ وہ بھی زندگی کے معاملات اور مراحل میں کسی قسم تنازعہ اور کسی بھی قیمت پر کوئی سمجھوتہ کرنا نہیں چاہتے تھے۔ بعض ناگوار حالات کو مجبوری سے گوارا کر لینا الگ بات ہے مگر طبیعت کی افتاد اپنی جگہ بے میل ہی رہی۔ اور ان کی طبیعت کا سانچا ان کے ماحول کا پروردہ ہی رہا۔ خاندانی اثرات کا یہ عمل دخل اس قدر زیادہ رہا کہ انھوں نے خود بھی اس کا اعتراف اور اعلان ان لفظوں میں کیا ہے :

"ہر انسان کی اخلاقی اور معاشرتی صورت کا قالب نسل و خاندان کی مٹی سے بنتا ہے۔ اور مجھے معلوم ہے کہ میری عادات و خصائل کی مورتی بھی اسی مٹی سے بنی ہے۔ ہر خاندان اپنی روایتی زندگی کی ایک انفرادیت پیدا کر لیتا ہے اور وہ نسلاً بعد نسلاً منتقل ہوتی رہتی ہے۔ میں صاف محسوس کرتا ہوں کہ اس روایتی زندگی کے اثرات میرے ضمیر میں رچ گئے ہیں۔ اور میں ان کی پکڑ سے باہر نہیں جا سکتا۔" ص۱۲۷

فکر اور عقیدہ کا اختلاف اپنی جگہ کتنا ہی اہم ہو، مگر وہ نقطہ نظر سے بڑھ کر نہیں ہے۔ بنیاد عمل اور عادتیں ہی قرار پاتی ہیں۔ مثلاً ان کے والد مرحوم اپنے دیوان خانے میں جس طرح مریدوں کے مجمع میں رشد و ہدایت کا کام

کرتے رہے ابوالکلام بھی اسی طرح اپنے ڈرائنگ روم یا مسندِ وزارت سے قومی رہنمائی کا حق ادا کرتے رہے
ڈرائنگ روم اور دیوان خانے کا فرق وہ اہمیت نہیں رکھتا جو اہمیت منصب رہنمائی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
دونوں جگہ عوام کا داخلہ ممنوع اور ان کا گزر یکساں جرم تھا۔

ابوالکلام کے بچپن کے وہ میلانات جن کا حوالہ اس سے پہلے دیا جا چکا ہے اور ان کے متعلق خود ابوالکلام
کے یہ تاثرات اور بیانات جن کی شہادت اوپر گزری ہے، بنیادی صداقت کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان میں عمل، اور
ردِ عمل کا واضح سلسلہ نظر آتا ہے۔ جہاں یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ عقائد و افکار میں وہ اپنے والد سے کس قدر
مختلف واقع ہوئے تھے۔ اسی طرح نقاد کی نظر اس حقیقت پر بھی جم جاتی ہے کہ ان کی پشت پر چھپے ہوئے اور چھائے
ہوئے موانع اور محرکات کیا ہیں۔ یہی وہ موانع اور محرکات ہیں جو ادیب کے ارادے اور روش کو متعین کرتے ہیں۔
ان کا تعین ایک حد تک موروثی وسائل کی وساطت سے ہوتا ہے اور ایک حد تک ماحول کے ردِ عمل سے۔
ماحول کا یہ ردِ عمل بھی اس حد تک قابلِ توجہ ہے کہ اس نے ابوالکلام کو فکری سطح پر عقلیت سے قریب اور جذباتیت
سے دور کر دیا۔ ابوالکلام نے اس کا تجزیہ ان لفظوں میں کیا ہے:

> "چند دنوں کے بعد یہ جذبہ ایک دوسرے رُخ پر بہنے لگا۔ اپنی حالت کے احتساب نے اپنے
> عقائد و افکار کے احتساب پر توجہ دلائی، اور اب جو میں نے اپنے مذہبی عقائد کا جائزہ لیا تو
> اس میں بجز آبائی تقلید، دیرینہ رسم پرستی اور موروثی اعتقاد کے اور کچھ نہ تھا۔ میں ایسا کیوں
> یقین کرتا ہوں۔ اس کا جواب مجھے اس کے سوا اور کچھ نہیں ملتا کہ چونکہ ایسا ہی مجھے بتایا
> گیا ہے۔ یا چونکہ ایسا ہی میرے باپ دادا کا اعتقاد تھا۔ یہ جواب میرے دل میں شک
> اور اضطراب کا ایک طوفان برپا کر دیتا ہے اور میں اپنے تمام پُرشکوہ عقیدوں اور سارے
> طلسم نما خیالات کے ساتھ بے اختیار بہنے لگتا۔ ص۲۵ ذ۔ آ

ابوالکلام کی طبیعت کی رو۔ دل جذبہ اور ذہنی روش نہیں بدلتی وہ اپنے رُخ تبدیل کرتی رہتی ہے۔
ابوالکلام نے جس فکری رجحان کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی وہ فقہی اور قانونی اعتبار سے کتنا ہی اہم
اور لائقِ توجہ ہو، مگر سیرت اور کردار میں اس کا دخل کم اور ان کی شخصیت کا جادو زیادہ ہے۔ تقلید کی جگہ علم
کے لینے سے عقائد کی دنیا بلا شبہ یکسر بدل گئی۔ مگر ان کی شخصیت کی بنیادوں میں اور ان کی افتادِ طبع میں نہ
کبھی کوئی موڑ آیا نہ کبھی کسی تبدیلی کا امکان پیدا ہوا۔ ان کا کردار ازاول تا آخر ایک قلندر کا کردار رہا۔ نہ عقیدے

کے لباس نے اسے بدلا، نہ فکر کے رنگ نے اسے متاثر کیا۔

ابوالکلام کے معتقد ملیح آبادی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہ ابوالکلام اپنے والد کے مسلک سے کس حد تک مختلف واقع ہوئے تھے، ذکر آزاد میں یہ شہادت دی ہے کہ مولانا نے پیری مریدی کی شدید مخالفت کی۔ اور والد کے عرس پر بھی کسی طرح شرکت پر آمادگی نہ کی۔ بلکہ باوجود کلکتہ میں قیام کے کبھی اپنے والد کے مزار پر بھی نہیں گئے۔ مولانا عقاید و خیالات کے فرق کی وجہ سے اپنے والد سے اس حد تک مختلف واقع ہوئے تھے کہ ان کی تصانیف تک کی اشاعت گوارا نہ کی اور عملاً ان سے ایک گونہ بیزاری کا معاملہ رکھا۔

اس واقعہ سے بھی درحقیقت ابوالکلام کی اسی شدت پسندی کا اندازہ ہوتا ہے جو خود ان کے والد کی طبیعت تھی۔ والد جس شدت سے پیری مریدی کے قائل تھے، فرزند اسی شدت سے اس کے مخالف۔ ایک کے ہاں عرس نے جو اہمیت اختیار کر لی تھی دوسرے کے ہاں اسی شدت پسندی نے اسے باوجود کلکتہ میں قیام کے کبھی مزار پر جانے کی اجازت بھی نہ دی۔ دونوں کی طبیعت کا یہ سانچا ایک ہی ہے۔ دونوں کی شخصیت میں ایک ایسا نشہ ملتا ہے جو ہر خطرے اور خرابی پر چھایا رہتا ہے۔ اور اپنے گرد و پیش سے بلا ہر بے اثر رہتا ہے۔ ابوالکلام نے غبار خاطر کے ایک خط میں اپنی طبیعت کے جس جذبۂ مقاومت کا ذکر کیا ہے وہ بھی طبیعت کی یہی افتاد ہے جو انھیں وراثت میں میسر آئی ہے۔ لکھتے ہیں:

"جب کبھی اس طرح کا معاملہ یکایک پیش آجاتا ہے تو ابتدا میں اس کی سختیاں پوری طرح محسوس نہیں ہوتیں، کیونکہ طبیعت میں مقاومت کا ایک سخت جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نہیں چاہتا کہ صورت حال سے دب جائے، وہ اس کا غالبانہ مقابلہ کرنا چاہتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک پرجوش نشہ کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ نشے کی تیزی میں کتنی ہی سخت چوٹ لگے، اس کی تکلیف محسوس نہیں ہوگی۔ تکلیف اس وقت محسوس ہوگی جب نشہ اترنے لگے گا اور جا بجا یہاں آنی شروع ہوں گی۔ اس وقت ایسا معلوم ہوگا جیسے سارا جسم درد سے چور چور ہو رہا ہو۔ چنانچہ اس معاملہ میں بھی پہلا دور اسی نشہ جذبات کی خود فراموشیوں کا گزرا۔ علائق کا فوری انقطاع، کاروبار کی ناگہاں برہمی، مشغولیتوں کا یک قلم تعطل، کوئی بات بھی وہاں دل کو متاثر نہ کر سکی۔ کلکتہ سے بہ اطمینان تمام نکلا اور رانچی میں شہر کے باہر ایک غیر آباد حصے میں مقیم ہو گیا لیکن پھر جوں جوں دن گزرتے گئے، طبیعت کی بے پروائیاں جواب دینے لگیں، اور صورت حال کا ایک

ایک کانٹا پہلوئے دل میں چبھنے لگا۔ یہی وقت تھا جب مجھے اپنی طبیعت کی اس انفعالی حالت کا مقابلہ کرنا پڑا اور ایک خاص طرح کا سانچا اس کے لئے ڈھالنا پڑا۔ اس وقت سے لے کر آج تک کے چھبیس برس گزر چکے، وہی سانچا کام دے رہا ہے۔"

ابوالکلام کی افتاد طبیعت عمر بھر اسی نشے سے مست اور مسرور رہی۔ اور اس مستی اور مسرت کا اظہار اس نے طرز تحریر میں بھی کیا ہے۔ انھوں نے ایک طرف اس حقیقت کا صاف اور صریح اعتراف کیا ہے کہ مصنف اور ادیب اپنے زمانے اور ماحول سے بے اثر نہیں رہ سکتا۔ لیکن دوسری طرف اپنے لئے استثناء کی راہ بھی نکالی ہے۔ چنانچہ ترجمان میں لکھتے ہیں، ہر عہد کا مصنف اپنے عہد کی ذہنی آب و ہوا کی پیداوار ہوتا ہے اور اس قاعدے سے صرف وہی دماغ مستثنیٰ ہوتے ہیں جنھیں مجتہدانہ ذوق نظر کی قدرتی بخشائش نے صف عام سے الگ کر دیا ہو۔ یہ استثناء ابوالکلام نے خود اپنے لئے وضع کیا ہے۔ کیونکہ انھیں خود اس کا شدید احساس ہے کہ وہ صف عام سے یکسر جداگانہ ہیں۔ ہم نے غالب کی انانیت پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ غالب اور ابوالکلام دونوں کا یہ احساس برتری ان کی طبیعت کی وہ افتاد بن گیا جو ان کے طرز میں ان کا امتیاز ہے۔"

ابوالکلام نے متعدد جگہ اپنے بچپن کے عہد سے لے کر اپنی آخری تصنیف تک اپنے تاثرات کو اس قدر تفصیل اور وضاحت سے بیان کر دیا ہے کہ ان تمام بیانات سے دو باتیں بنیادی طور پر واضح ہو جاتی ہیں۔

ابوالکلام کے بچپن کے ماحول اور فکری پس منظر نے کئی طرح سے اپنے اثرات مرتب کئے۔ کہیں یہ اثرات صاف صاف نظر آتے ہیں۔ کہیں بھیس بدل کر۔ مثلاً ہر معاملے میں اپنی بڑائی کا احساس بہت واضح ہے یہی بڑائی کا احساس ادب میں طرز کا بھیس بدل کر سامنے آتا ہے۔ دوسرا خاص اثر جس نے ابوالکلام کے کردار کو متاثر اور مسحور کیا ہے وہ ان کی طبیعت کی پختگی اور شدت پسندی کا میلان ہے۔ بچپن کے ان تمام تاثرات میں عمل اور رد عمل کا وہ سلسلہ ملتا ہے جو ہمیں ابوالکلام کی انانیت کے منبع تک لے جاتا ہے اور احساس برتری کا وہ بیج مل جاتا ہے جسے انھوں نے بچپن کا فخر و غرور کہا ہے:

"ابھی میری تعلیم ختم نہیں ہوئی تھی اور زیادہ سے زیادہ میری تیرہ برس کی عمر تھی کہ میرا دل [illegible] اپنی موجودہ حالت اور اردگرد کے منظر سے اچاٹ ہو گیا اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ میں کسی اچھی حالت میں مبتلا نہیں ہوں۔ یہ بے اطمینانی بڑھتی گئی۔ حتیٰ کہ مجھے ان ساری باتوں سے جو لوگوں کی نظر میں انتہا درجے کی عزت و احترام کی باتیں تھیں،

ایک طرح کی نفرت ہو گئی۔ اور میں اندر ہی اندر ان باتوں پر شرم اور ذلت محسوس کرنے لگا کہ اب جو لوگ میرے ہاتھ پاؤں چومتے تو مجھے ایسا محسوس ہوتا کہ گویا ایک بہت ہی سخت برائی کا کام ہو رہا ہے۔ چند دن پہلے یہی منظر میرے لئے نہایت فخر و غرور کا باعث تھا۔" صفحہ ۲۵۶ ذ۔آ

ابوالکلام کے معصوم تصور میں فخر و غرور کا یہ ابتدائی نقش عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا اور حالات کے ساتھ ساتھ بھیس بدلتا گیا۔

اپنی آخری تصنیف میں یہ تاثر اس طرح پیش کرتے ہیں:

"میرے لئے یہ شدید ذہنی ہیجان کا دور تھا۔ میں جس خاندان میں پیدا ہوا وہ مذہبی روایات کے بہت گہرے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ اس میں روایتی زندگی کا ہر دستور اور قاعدہ بغیر چون و چرا مانا جاتا تھا اور مانے ہوئے اور مستند طریقوں سے بال برابر ہٹنا ناپسند کیا جاتا تھا۔ میں اپنے آپ کو رائج رسموں اور عقیدوں کو قبول کرنے پر آمادہ نہ کر سکا میرا دل بغاوت کے ایک نئے احساس سے لبریز تھا۔ مجھے اب وہ تصورات مطمئن نہیں رکھ سکتے تھے جو مجھے اپنے خاندان سے یا ذہنی تربیت کے ابتدائی دور میں حاصل ہوئے تھے میں محسوس کرتا تھا کہ حق تک پہنچنے کی سبیل مجھے خود نکالنی ہوگی اور کوئی دانستہ کوشش کئے بغیر میں اپنے خاندان کے دائرے سے باہر نکلنے اور اپنے لئے اپنی الگ راہ تلاش کرنے لگا"۔ صفحہ ۱۲ ہ۔آ

ابوالکلام کے اس فطری تاثر نے ماحول کی گود میں آنکھ کھولی۔ اس نے ابتدا میں شعر و ادب میں سر اٹھایا اسی نے آغاز شباب پر مذہبی امامت کی راہ اختیار کی۔ اسی نے صحافت میں شعلہ مزاجی اور شورش انگیزی کا طوفان بپا کیا۔ اسی نے سیاست میں استقلال اور استقامت کی وہ شان اختیار کی جو خدا کی شانِ بے نیازی سے تعلق رکھتی ہے۔

ابوالکلام کی طبیعت کا تیسرا حسین رجحان جس نے ابوالکلام کی شخصیت میں خاص رخ اختیار کیا وہ جذبۂ خودنمائی کا فنی اظہار ہے۔ بجائے اس کے کہ لوگ ان کے ہاتھ پیر چومیں اور یہ خوش ہوں وہ چاہتے تھے کہ وہ کچھ کہیں اور لوگ اسے سنیں۔ اور مان لیں۔ اسی جذبے نے بڑھ کر ان کے ہاں خطابت، صحافت، سیاست اور ادب کا رخ اختیار کیا۔ بچپن میں والد کی تقریروں کا شہرہ سن کر خود ان ... میں یہ شوق پیدا ہوا۔ یہ شوق خاص اسی ماحول کا عطیہ تھا اور کوئی معمہ نہ تھا۔ ان کی ہمشیرہ محترمہ فاطمہ بیگم نے ان کے بچپن کے جن کھیلوں

کا ذکر کیا ہے ان میں تقریروں کا شوق اور اپنی شہرت کا اشارہ بہت واضح ہے۔ اس سے قبل اس پر بحث کی جا چکی ہے۔

ابوالکلام کی طبیعت کا جو تھا رجحان ان کی انانیت کا عریاں پہلو ان کی خلوت پسندی اور عوام بیزاری ہے۔ سارے انانیت پسندوں کی طرح یہ جز ابوالکلام کی طبیعت کا سب سے کڑوا گھونٹ ہے جو ان کے طرز طبع اور طرز تحریر میں نہایت تلخ اور تند ہے۔ یہی وہ جز ہے، جس نے یگانہ اور سجاد انصاری جیسے کٹر انانیت پسندوں کو ناقابل برداشت بنا دیا۔ ہم نے اسے منفی انانیت قرار دیا ہے۔

یہ منفی یہ انانیت ابوالکلام کے ہاں بھی اتنی ہی شدید اور شوخ تھی مگر ابوالکلام کے بے پایاں خلوص نے جو ان کے طرز طبع اور طرز تحریر میں رچا بسا ہے۔ ان کو اس آگ میں جلنے سے بچا لیا۔ ابوالکلام نے اس کی تلخی اور کڑواہٹ کو خلوص کی حلاوت اور صداقت کی آمیزش سے گوارا بنایا اور اس میں گداز پیدا کیا ہے۔

ابوالکلام کے طرز طبع اور طرز تحریر میں خلوص کی حدت اور حلاوت وہ سنگم ہے جس نے ان کے فکر و فن دونوں میں روانی پیدا کی ہے۔ ابوالکلام نے جب اور جہاں اور جو کچھ بھی لکھا ہے وہاں خلوص کی روانی ان کی روح میں تحلیل ہو کر اور خون کی گردش میں رچ بس کر ایک حقیقت اس طرح بن گئی ہے کہ ان کا طرز طبیعت ان کی طرز تحریر یا ان کی طرز تحریر ان کی طبیعت بن کر من تو شدم تو من شدی کا مصداق بن گیا ہے۔ ترجمان میں لکھتے ہیں:

> "میرے دل کا کوئی یقین ایسا نہیں جس میں شک کے کانٹے نہ چبھ چکے ہوں، اور میری روح کا کوئی اعتقاد ایسا نہیں ہے جو انکار کی ساری آزمائشوں میں سے نہ گزر چکا ہو۔ میں نے زہر کے گھونٹ بھی ہر جام سے پیئے ہیں اور تریاق کے نسخے بھی ہر دارالشفا سے آزمائے ہیں۔ میں جب پیاسا تھا تو میری سب تشنگیاں دوسروں کی طرح نہ تھیں اور جب سیراب ہوا تو میری سیرابی کا سرچشمہ بھی شاہراہ عام پر نہ تھا!" ص ۱۹ ت۔ ق

اس طرز طبیعت کا . . . . یہ فیضان ہے کہ ان کے تمام احساسات سرتاسر اضافی ہیں۔ وہ ماحول پر مزاج کو غالب رکھتے ہیں اور مزاج ہی کو احساسات کا معیار تسلیم کرتے ہیں۔ غبار خاطر کے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

> "زندگی کی جن حالتوں کو ہم راحت والم سے تعبیر کرتے ہیں ان کی حقیقت بھی اس سے زیادہ کیا ہو گی کہ اضافت کے کرشموں کی ایک صورت گری ہے۔ یہاں نہ مطلق راحت ہے نہ

مطلق الم۔ ہمارے تمام احساسات سر تا سر اضافی ہیں۔ دویدن، رفتن۔ استادن نشستن، خفتن و مُردن۔ اضافتے بدلتے جاؤ راحت والم کی نوعیتیں بھی بدلتی جائیں گی۔ یہاں ایک ہی ترازو لے کر ہر طبیعت اور ہر حالت کا احساس نہیں تولا جاسکتا۔ ایک دہقان کی راحت والم تولنے کے لئے جس ترازو سے ہم کام لیتے ہیں، اس سے فنون لطیفہ کے ایک ماہر کا معیار راحت والم نہیں تول سکیں گے۔ ایک ریاضی داں کو ریاضی کا ایک مسئلہ حل کرنے میں جو لذت ملتی ہے وہ ایک ہوس پرست کو شبستان عشرت کی سیہ مستیوں میں کب مل سکے گی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم پھولوں کی سیج پر لوٹتے ہیں اور راحت نہیں پاتے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کانٹوں پر دوڑتے ہیں اور اس کی ہر چبھن میں راحت و سرور کی ایک نئی لذت پانے لگتے ہیں۔" منذ غ۔ خ

طبیعت کی انفرادیت کو ابوالکلام نے اپنا اندرونی احساس قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"راحت والم کا احساس ہمیں باہر سے لاکر کوئی نہیں دے دیا کرتا، یہ خود ہمارا ہی احساس ہے جو کبھی زخم لگاتا ہے، کبھی مرہم بن جاتا ہے، طلب و سعی کی زندگی بجائے خود زندگی کی سب سے بڑی لذت ہے بشرطیکہ کسی مطلوب کی راہ میں ہو۔" منذ غ۔ خ

اس انفرادیت طبیعت کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"زندگی بغیر کسی مقصد کے بسر نہیں کی جاسکتی۔ کوئی لگاؤ، کوئی اٹکاؤ، کوئی بندھن ہونا چاہیئے، جس کی خاطر زندگی کے دن کاٹے جاسکیں۔ یہ مقصد مختلف طبیعتوں کے سامنے مختلف شکلوں میں آتا ہے ؎

زاہد بہ نماز و روزہ ضبطے دارد　　سرمد بہ مے و پیالہ ربطے دارد

کوئی زندگی کی کاربرداریوں ہی کو مقصد زندگی سمجھ کر ان پر قانع ہو جاتا ہے۔ کوئی ان پر قانع نہیں ہو سکتا۔ جو قانع نہیں ہو سکتے ان کی حالتیں بھی مختلف ہوتیں ہیں۔۔۔ اکثروں کی پیاس ایسے مقصدوں سے سیراب ہو جاتی ہے جو انھیں مشغول رکھ سکیں لیکن کچھ طبیعتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے لئے صرف مشغولیت کافی نہیں ہو سکتی۔ وہ زندگی کا اضطراب بھی چاہتی ہیں۔۔۔۔ بعضوں کے لئے جو دلبستگی اس میں ہوئی کہ مشغول رہیں دوسروں کے لئے اس میں ہوئی کہ مضطرب رہیں۔۔۔۔۔ ایک خنک اور ناآشنائے شورش مقصد سے ان کی

پیاس نہیں بجھ سکتی۔ انھیں ایسا مقصد چاہیئے جو اضطراب کے انگاروں سے دہک رہا ہو
جو ان کے اندر شورش و سرمستی کا ایک تہلکہ مچا دے۔ جس کے دامنِ ناز کو پکڑنے کے لئے وہ ہمیشہ
اپنا گریبانِ جستجو چاک کرتے رہیں۔" صلـ غ ۔ غ

یہ ہے طرز تحریر اور طرز طبع کی وہ ہم آہنگی جہاں دونوں کی دوئی مٹ گئی ہے، یہاں ہر لفظ طبیعت کی ٹکسال میں ڈھل کر نکلا ہے۔ طبیعت کا سانچا لفظوں سے ڈھکا ہوا نہیں رہا۔ طبیعت کی افتاد میں جو گرمی اور گداز ہے اس نے ہر لفظ میں توانائی اور طوفان کی وہ کیفیت پیدا کر دی ہے، جسے ہم نے اس سے قبل صاعقہ و شعلہ و سیماب کا عالم قرار دیا ہے۔ ابوالکلام کی طبیعت صرف مشغولیت کو کافی نہیں سمجھتی، بلکہ اضطراب چاہتی ہے۔ اس میں شورش و سرمستی کا جو تہلکہ ہے اس نے طرز تحریر میں طوفان کی یہ نوعیت اختیار کر لی ہے۔

ابوالکلام کے طرز تحریر پر ان کا جذبۂ خلوص طاری ہے۔ اس خلوص نے ان کے ہاں انتہا پسندی کی وہ شکلیں اختیار کی ہیں جن پر ہم نے وضاحت سے بحث کی ہے۔ ان کا جذبۂ برگزیدگی بھی اسی خلوص کا پروردہ ہے۔ بچپن کے احساساتِ برتری نے ترقی کر کے حسِ برگزیدگی اور بلندی کی تمنا کی وہ عمل میں واقع نہ ہو سکی۔ اس کے بہت سے اسباب تھے۔ ابوالکلام بڑی قطعیت سے اپنے کو اس برگزیدگی اور بلندی کا مستحق قرار دیتے تھے۔ لیکن حالات نے مساعدت نہ کی۔ حقائق کی دنیا میں وہ نامقبول ٹھہرے۔ اس عدمِ مقبولیت نے ان کو مجبور کیا کہ وہ اپنی شکست تسلیم کر لیں۔ وہ حقیقت کی دنیا میں چاہے شکست کھا چکے ہوں مگر ان کے احساسات کی اندرونی دنیا میں انانیت اس کے تسلیم کرنے میں آڑے آئی۔ اس نے ان کو نفسِ مقبولیت ہی سے بیزار کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ انھوں نے پھول چننے کی جگہ کانٹے چنے جو خود شکست کی علامت ہے۔ لیکن یہ کہہ کر مطمئن رہے کہ جیب اپنی پھول کو کسی حال میں خالی نہیں رکھا۔ یہ شکست کا کیسا ہی نتیجہ اور انانیت کا کیسا ہی فریب ہو مگر اس نے ان کے اندرونی احساسات کو عافیت اور آسودگی بخشی اور ان کی افتاد طبیعت نے انھیں عمل سے خیال کی طرف پوری طرح مائل رکھا۔ اسی حسنِ خیال نے ان سے حسین تصویریں بنوائیں۔ انھوں نے خونِ جگر سے داغوں کی بہار کا سماں پیدا کیا ہے۔ اور اس طرح احساس برتری کا وہ بیج جو بچپن کے ماحول میں میسر آیا تھا ادب میں برگ و بار لایا۔ ابوالکلام کی حسین تصویروں کو تنقید کی کسوٹی پر کسئے اور تصویروں کے رنگ و روغن کو ذرا سا کھرچئے تو نظر آجاتا ہے کہ احساس برتری نے ان کی محرومیوں اور مایوسیوں کی پردہ پوشی کی ہے۔ یہ احساس برتری کا نقاب اُلٹ جائے تو ان کی محرومیاں اور مایوسیاں بے نقاب ہو جائیں۔ غالب کے خیال میں کتنی ہی حسین صورتیں خاک میں مل گئیں تو لالہ و گل میں

نمایاں ہو گئیں۔ ابوالکلام کی تصویریں بھی لالہ و گل کی طرح عمل ان کے احساس برتری کا عمل ہے۔ عمل کی دنیا میں ان پر جو بھی بیتی، مگر ادب کی دنیا کا سارا حسن اس سے مستعار ہے۔

پروفیسر آل احمد سرور نے ابوالکلام کی قنوطیت کا تجزیہ کرتے ہوئے اس حقیقت کا اشارہ کیا ہے کہ:

"ان کے ہاں آخر میں جو افسردگی آ گئی تھی وہ اس وجہ سے نہیں تھی کہ ان کے سارے خواب شکست ہو گئے تھے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جس تہذیب کے پروردہ تھے وہ رخصت ہو رہی تھی۔"

۱؎ آزاد نمبر اردو ادب

یہ حقیقت اس حد تک تو ضرور تسلیم کی جا سکتی ہے کہ وہ غالب کی طرح یہ محسوس کر رہے تھے کہ ایک عظیم الشان تہذیب کا دم واپسیں تھا اور یہ تہذیب ان کے لئے بہت کچھ نہیں، سب ہی کچھ تھی۔ لیکن ابوالکلام کے بچپن کے احساس برتری اور اس کے اثرات کو پیش نظر رکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ افسردگی ان کے ہاں آخر میں نہیں آئی بلکہ شروع ہی سے موجود تھی۔ اور عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی جا رہی تھی۔ ابوالکلام سیاسی اعتبار سے کتنے ہی صاحب نظر سہی مگر عملاً بڑے مخلص انسان تھے۔ اسی خلوص عمل نے ان کے ادب میں جان ڈال دی۔ لیکن حقائق کی دنیا ادب کی دنیا سے زیادہ واضح اور واقعی تھی، وہ اس میں مقبول نہ ہو سکے۔ پروفیسر آل احمد سرور نے بڑی دقت نظر سے اس کا تجزیہ کیا ہے:

"حقائق کا احساس کچھ دن کے لئے مدھم ہو سکتا ہے، مگر حقائق اپنے آپ کو منوا ہی لیتے ہیں مولانا اس حقیقت سے باخبر تھے، وہ واقعی عام ذہن سے آگے دیکھتے تھے۔ عام ذہن سے آگے دیکھنے والا مقبول اور ہر دلعزیز نہیں ہو سکتا۔ مولانا بھی مقبول اور ہر دلعزیز نہ ہو سکے۔ عظمت اور مقبولیت میں بھی فرق ہے۔ . . . . عظمت فوراً مقبول نہیں ہوتی، اسے پہچاننے میں دیر لگتی ہے۔" (۲؎ آزاد نمبر اردو ادب ص ۴۲)

ہم نے غالب اور ابوالکلام کی انانیت کی بحث میں اس پر روشنی ڈالی ہے کہ دونوں کے ہاں عملی زندگی میں اس نے کس قدر مختلف اور متضاد رخ اختیار کئے ہیں۔ ابوالکلام کے ہاں یہ خودداری اور خودنمائی کی آخری بلندیوں پر پہنچ گئی ہے۔ اور غالب کے ہاں اس نے احتیاج کا ناگوار رخ اختیار کر کے اپنی پستیوں کو چھو لیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ غالب اور ابوالکلام دونوں نے اپنے خاندان پر فخر اور اپنی نسل کے غرور کا برملا اظہار کیا ہے۔ لیکن ابوالکلام کے خلوص نے اس فخر کو

باعث فخر اور غالب کے خلوص کی کمی نے اسی فخر کو باعث ننگ بنا دیا ہے۔ ابوالکلام نے پنولین کے اس قول سے اپنی انانیت کی تیغ کو تیز کر لیا ہے کہ:

"ہم کو اپنی نیام میں صرف اپنی ہی تلوار رکھنی چاہیے علاوہ دوسروں کی تلوار کی نمائش سے اگر دیکھنے والوں کا تعجب و احترام حاصل بھی کر لیا گیا تو اس کے اصل مالک ہم نہیں تلوار کا مالک ہے" ص ۲ ت ۔ آ

لیکن ان دونوں بڑے فنکاروں کی انانیت نے ادب کے سائے اور سہارے ایک ہی طرح کے گل و گلزار بنائے۔ ابوالکلام کی انانیت اگر ادب کی طرف مائل نہ ہوتی تو اردو نثر اپنی جنت سے محروم رہ جاتی، ابوالکلام کا احساس برتری حقائق کی دنیا میں کتنا ہی مطعون اور معتوب قرار دیا جائے مگر ادب میں اس نے جو گل کھلائے ہیں وہ اپنی بہار آپ ہیں۔ دقت نظر سے دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ ابوالکلام نے حقائق کی تلخیوں سے تنگ آ کر احساسات کا ذائقہ بدلنے کے لئے ادب کا رُخ کیا۔ اور تنوع کو طرح طرح کے پیرایوں سے اس طرح اہمیت دی ہے کہ ان کے احساس برتری کو جو صدمے حقائق کی دنیا میں پہنچے تھے ان سب کا بدل انھوں نے ادب کی دنیا میں تلاش کر لیا اور اس امید کو انھوں نے آخر تک مرنے نہیں دیا۔ جو حقائق کی دنیا میں بہت جلد دم توڑ دیتی ہے۔ ابوالکلام کے مندرجہ ذیل اقتباسات کے بین السطور حقائق کا احساس مصحفی کے اس شعر کی صورت میں ملتا ہے ؎

چلی بھی جا جرس غنچہ کی صدا پہ نسیم کہیں تو قافلۂ نوبہار ٹھیرے گا

ابوالکلام نے کیوں متعدد جگہ انسانی طبیعت کی تنوع پسندی پر زور دیا ہے؟ اور یکسانی کو بے نمکی کہہ کر کس کس طرح اپنے جذبۂ احساس برتری کا سامان فراہم کیا ہے؟ اس کا جواب ان اقتباسات سے واضح ہو سکتا ہے:

"انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ یکسانی سے اُکتاتی ہے، اور تبدیلی و تنوع میں خوشگواری کی کیفیت محسوس کرتی ہے۔ پس اگر کائناتِ ہستی میں محض یکسانی و یک رنگی ہوتی تو یہ دلچسپی و خوشگواری پیدا نہ ہو سکتی جو اس کے ہر گوشے میں ہمیں نظر آ رہی ہے۔ اوقات کار کا اختلاف، موسموں کا اختلاف، خشکی و تری کا اختلاف، مناظرِ طبیعت اور اشیاء خلقت کا اختلاف، جہاں بے شمار مصلحتیں اور فوائد رکھتا ہے، وہاں ایک بڑی مصلحت دنیا کی زیب و زینت

اور معیشت کی تسکین و راحت بھی ہے۔" صہ۸ ت۔ق

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن
اے ذوق اس جہاں میں زیب اختلاف سے

ایک جگہ لکھتے ہیں :

" رات اور دن کے اختلاف نے معیشت کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ دن کی روشنی جد و جہد کی سرگرمی پیدا کرتی ہے۔ رات کی تاریکی راحت و سکون کا بستر بچھا دیتی ہے۔ ہر دن کی محنت کے بعد رات کا سکون ہوتا ہے اور ہر رات کے سکون کے بعد نئے دن کی نئی سرگرمی۔" صہ۸۱ ت۔ق

مزید لکھتے ہیں :

"اوقات کا یہ روزانہ اختلاف ہمارے احسات کا ذائقہ بدلتا رہتا ہے۔ اور یکسانیت کی افسردگی کی جگہ تبدل و تجدّد کی لذّت و سرگرمی پیدا ہوتی رہتی ہے۔" صہ۸۳ ت۔ق

یہ ہے وہ ادبی راہ جو حقائق کی روشنی سے جگمگا رہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں حقائق کی دنیا کی تلخیاں ادب کی دنیا میں احساسات کا ذائقہ بدل دیتی ہیں۔ احساس برتری کا وہ جذبہ جو حقائق کی دنیا میں صدمات سے سہم جاتا ہے۔ ادب کی دنیا میں سرسبز و شاداب نظر آتا ہے۔ ابوالکلام اپنی افتاد طبع کی وجہ سے حقائق کے عام بہاؤ میں نہ بہہ سکتے تھے۔ لیکن بہاؤ کو روکنا بھی ان کے اختیار میں نہ تھا، اس لئے ناچار انھوں نے ادب کی دنیا میں پناہ لی۔ سعدی سے میر تک ہمیشہ مخلص معیاری فنکاروں نے حقائق کی تلخیوں کے باوجود ادب کی دنیا میں زخمی دلوں پر مرہم رکھا ہے، اور مایوسیوں اور محرومیوں کی تاریکی میں تسکین اور تسلّی کا فیض عام کیا ہے۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر ابوالکلام کی طرزِ طبع اور طرزِ تحریر کو خلوص کا سایہ اور سہارا میسر نہ آتا تو اردو نثر اس سدابہار باغ سے محروم رہتی جس نے نثر میں خوشی کے وہ گیت گائے اور خلوص کے وہ پھول مہکائے کہ فکر و فن کے نغمہ و نور کی فضا سے اردو نثر کی جنت آباد ہو گئی۔ انانیت کا یہ قد ابوالکلام کے آئینۂ ادب میں ایک ایسی ادا بن گیا ہے۔ جس پر حسن فطرت بھی نثار ہے۔

★

اشاریہ

ابوالفضل

۱۹۵ - ۶۱۶

ابوالکلام آزاد محی الدین احمد:۔

ا - ج - د - ہ - و - ز

۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۱۴ - ۲۷ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹

۵۰ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۶۲

۱۱۷ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۴ - ۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۹

۳۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷

۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹

۵۱ - ۵۲ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۲ - ۶۴ - ۶۵

۶۶ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵

۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ -

۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶

۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۲۰۰

۲۰۱ - ۳ - ۴ - ۸ - ۹ - ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۸

۱۹ - ۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۳ - ۲۴ - ۲۵ - ۲۶ - ۲۷

۲۸ - ۲۹ - ۳۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۶

۳۷ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۴ - ۴۶ - ۴۷

۴۸ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۳ - ۵۵ - ۵۷ - ۵۸ - ۶۰

۶۲ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۷ - ۶۸ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ -

۷۴ - ۷۵ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ - ۸۲

۸۳ - ۸۴ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۱

۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ - ۹۹

۳۰۰ -

۳۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۱

۱۲ - ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ - ۱۸ - ۱۹

۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۳ - ۲۴ - ۲۵ - ۲۶

۲۷ - ۲۸ - ۲۹ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴

- ۳ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲

۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹

- ۵۱ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۵ - ۵۶

۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۲ - ۶۴ - ۶۵

۶۶ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳

۷۴ - ۷۵ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱ - ۸۲

۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰ - ۹۱

۹۲ - ۹۳ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۴۰۰

۴۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - ۱۵

۱۶ - ۱۷ - ۱۸ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۴

۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۸ - ۲۹ - ۳۰ - ۳۱

۳۲ - ۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ - ۳۹

۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۷

۵۰ - ۵۱ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۵ - ۵۶

۵۶ - ۵۷ - ۵۸ ~~[illegible]~~ ۶۰ - ۶۱ - ۶۲

۶۶ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴

۷۵ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹

۸۰ - ۸۱ - ۸۲ - ۸۳

۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰

۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸

۹۹ - ۵۰۰

۵۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۱

۱۲ - ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۹ - ۱۸ - ۲۰ - ۲۸ —— ۳۱

۳۲ - ۳۳ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲

۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۴۹ - ۵۳ - ۵۴

۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۲ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۷

۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۱ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶

۸۹ - ۹۰ - ۹۱ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۶۰۰

۶۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۱

۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ - ۱۸ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱

۲۲ - ۲۳ - ۲۴ - ۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۸ - ۲۹

۳۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷

۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۸

۴۹ - ۵۰ - ۵۳ - ۵۴ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰

۶۲ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲

۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۱

۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۵۱۲ - ۹۵

۹۹

۷۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۲ - ۱۳ - ۱۴

۱۵ - ۱۶ - ۱۸ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۴

۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۹ - ۳۰ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸

۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶

۴۷ - ۴۸ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۴

۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱

۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۷ - ۶۸ - ۶۹

۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۳ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۷ - ۷۸

۷۹ - ۸۰ - ۸۱ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۸ - ۹۰ - ۹۱

۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۸۰۰

۸۰۱ - ۲ - ۵ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۰ - ۱۲ - ۱۳

۱۴ - ۱۵ - ۱۷ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۶

۲۷ —— ۲۸ —— ۲۹ —— ۳۰

۳۲ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ - ۳۸ - ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳

۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۴۸ - ۵۰ - ۵۲ - ۵۳ - ۵۷ - ۵۸

۵۹ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۷ - ۶۸

۶۹ - ۷۰ - ۷۱ - ۷۲ - ۷۴ - ۷۶ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰

۸۱ - ۸۲ - ۸۳ - ۸۴ - ۸۵ - ۸۶ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹ - ۹۰

۹۱ - ۹۲ - ۹۳ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ - ۹۹ - ۹۰۰

۹۰۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ - ۱۰

۱۱ - ۱۲ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ - ۱۹ - ۲۰ - ۲۱

۲۲ - ۲۳ - ۲۴ - ۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۲۸ - ۲۹

۳۰ - ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۸

۳۹ - ۴۰ - ۴۲ - ۴۳ - ۴۴

۴۷ - ۴۸ - ۴۹ - ۵۰ - ۵۱ - ۵۲ - ۵۳

۵۴ - ۵۵ - ۶۲ - ۶۴ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۸

غالب نامہ

غبارِ خاطر

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
و	۱۶	یہال	یہاں
۶	۱۵	شورؤغوغا	شور وغوغا
۱۹	۱۴	یا موجوں	یا جذبات کی موجوں
۳۵	۱۰	دورے	دوسرے سے
۶۷	۲۲	کانسہ	کاسہ
۶۸	۲	جاوے	جاوے جا
۷۰	۷	اژورنالے	اژدرنامے
۷۰	۱۴	کو	کی
۷۱	۱۷	تیک کہ ہم	تیک ہم
۷۲	۲	ہمہ	عہد
۷۶	۱۱	جُلا دیا	جِلا دیا
۷۷	۱۳	چھوموئے	چھوٹے موٹے
۷۸	۱۰	امیر	میر
۷۸	۱۴	کوئی	کئی
۷۸	۱۴	ہیں	نہیں ہیں
۷۸	۱۷	روشن	روشنی
۸۱	۴	کہیا	کیا
۸۶	۷	فتی	(۳) فنی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۸۹	۸	نہیں	ہیں
۹۳	۱۲	اسی	ایسی
۹۶	۳	انسان	انسانی
۹۶	۱۲	جلایا	جلایا
۹۶	۲۳	محد	محدود
۱۰۵	۲	قیامت اور انانیت	قیامت انانیت
۱۰۵	۹	کھیچیں	کھینچی
۱۰۶	۵	باطن	باطنی
۱۰۷	۴	موت	قوت
۱۲۷	۴	آدمی	آئینہ
۱۳۷	۲۰	حیلہ	صلہ
۱۵۹	۱۸	آزادی	آزاری
۱۶۲	۱۲	وضاظت	وضاحت
۱۶۳	۱۸	سمجھنا	سمجھنا چاہیے
۱۹۹	۱۳	چنانچہ	جہاں
۲۰۰	۱	سوجھنی	سوچی
۲۰۴	۱۷	صاحب نے جو	صاحب جو
۲۰۵	۱۹	اور بیزاری	بیزاری
۲۰۷	۱	بیروں	بروں
۲۱۱	۱۵	اسلامی	انسانی
۲۱۱	۱۸	جس	کس
۲۱۳	۲	بجوردنی	بجوردانی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۱۴	۶	عمر کی تکمیل	عمر تکمیل
۲۱۴ ۲۱۵	۱۳ ۱	ضعیف لگائی	ضعیف لگا رکھی
۲۱۵	۱۴	کبر و کھول	کبورلیوں
۲۱۵	۲۰	بلبد آشنا	بلد و آشنا
۲۱۹	۱۷	زبان کو انتشار اللہ	زبان و انتشار کو
۲۲۳	۲۰	ذہنی انسانی	ذہنِ انسانی کی
۲۲۵	۱۱	وحدت	حدت
۲۵۹	۲۱	بنا لے	بنا ہے
۲۶۷	۱۷	دی گئی	نہ دی گئی
۲۶۹	۲۰	اور بیان	اور ناقابلِ بیان
۲۷۹	۱۸	مگر مگر	مگر
۲۹۱	۸	دالوں دوبارہ	دالوں والی
۲۹۹	۸	وقت	وقت کے
۳۱۹	۲۳	نہیں	ہیں
۳۱[illegible]	۱۲	غالب طرح	غالب کی طرح
۳۲[illegible]	۱۶	حقیقی	حقیقی ہے
۳۳[illegible]	۱۵	بہت لوگوں	بہت کم لوگوں
۳۳[illegible]	۳	اور	کو
۳۳[illegible]	۱۳	غرض سے	غرض
۳[illegible]	۳	گزرہے	گزر رہے
۳[illegible]	۵	رہم	رتھم
۳[illegible]	۹	دلّی	دِلی
۳[illegible]	۱۵	تڑاق ساق	تڑاق سے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۴۱	۳	یقین	یقیناً
۳۴۱	۱۵	ک ـ ت	ایک ـ ت
۳۴۹	۲۱	دہنی	دین
۳۵۳	۱۷	دربار	دریا
۳۶۳	۲۱	آنرٹکلوں	آرٹکلوں
۳۶۶	۴	خصوصیت	خصوصیت ہے
۳۸۷	۱۶	عقل ہوتا	عقل سے ہوتا
۳۹۳	۱۹	دو حالتیں	دو حالتیں ہیں
۳۹۴	۲	اس اس	اس
۳۹۶	۱	اس کی	اس کی روانی
۴۰۰	۳	عالم نبات	عالم نباتات
۴۰۴	۱۸	تواہم	توہم
۴۰۴	۲۲	اسی کے لئے حال	اسی کے لئے شذر حال کرتے
۴۰۶	۱۳	دونوں	دونوں کے ہاں
۴۱۵	۹	گنجائش ہے	گنجائش نہیں ہے
۴۱۷	۲۲	کلیم	حکیم
۴۲۲	۱۴	انھوں نے	دونوں نے
۴۲۲	۱۴	قیامت	قیامت سے بڑا کام لیا مثلاً
۴۲۳	۱	انقلاب	انقلابی
۴۲۵	۱۵	ج۔ آ	خ۔ آ
۴۲۷	۱۲	گھل کر	کھل کر
۴۲۹	۸	احمد خاں	سید احمد خاں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۲	۲۳	مذہب بین السطور	مذہب کے بین السطور
۴۳۶	۹	لعن وطعن	لعن طعن
۴۳۶	۱۶	دیا	دبا
۴۶۳	۱۶	آزادی	ارادی
۴۶۶	۸	کے کوئی	کے سوا کوئی
۶۴۵	۸	خودشناسی	خداشناسی
۶۸۴	۱۱	ت ۔ ع	ع ۔ ت
۷۰۹	۱۲	مولانا اقبال	کی مولانا مزید
۷۴۳	۷	اقبال	اقبال نے
۸۰۸	۱۷	پربیت	پربت
۸۳۸	۲۰	آخری	آخری رائے
۸۳۹	۱۷	ماورارے	ماورا
۸۷۱	۱۴	یقین	تعین
۹۰۲	۸	بیباک	بیباکی
۹۳۱	۲۳	آسودگیاں	آلودگیاں
۱۰۱۷	۲	فن	فن کی
۱۰۲۸	۱۳	طنز تشنیع	طنز و تشنیع
۱۰۳۴	۲	کے جگر	کی جگہ